

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Las expresiones proverbiales en la Orestea de Ésquilo**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Virginia López Graña**

**Director**

**Fernando García Romero**

**Madrid**

**© Virginia López Graña, 2020**

# Las expresiones proverbiales en la *Orestea* de Ésquilo

Tesis doctoral presentada por  
Virginia López Graña  
y dirigida por  
Fernando García Romero



Doctorado en Estudios del Mundo Antiguo  
Facultad de Filología  
Universidad Complutense de Madrid  
2019



Las expresiones proverbiales  
en la *Orestea* de Ésquilo





Hay dos modos de conciencia:  
una es luz, y otra paciencia.  
Una estriba en alumbrar  
un poquito el hondo mar,  
otra, en hacer penitencia  
con caña o red, y esperar  
el pez, como pescador.  
Dime tú: ¿cuál es mejor,  
conciencia de visionario  
que mira en el hondo acuario  
peces vivos,  
fugitivos,  
que no se pueden pescar,  
o esa maldita faena  
de ir arrojando a la arena,  
muertos, los peces del mar?

Antonio Machado, «Proverbios y  
cantares», 35, *Campos de Castilla*, en  
*Poesías completas*, Madrid 1917.



## ÍNDICE

Resumen, ix

Abstract, x

Ediciones y abreviaturas, xiii

### I. Introducción, 1

1. Expresiones proverbiales, tradición sapiencial y tragedia griega, 3
2. Sobre las expresiones proverbiales, 17
3. El concepto griego de παροιμία, 45
4. Reconocimiento de expresiones proverbiales en una lengua escrita: el caso del griego antiguo, 109
5. Variabilidad de las expresiones proverbiales. Tipos de variaciones, 129

### II. Las expresiones proverbiales de la *Orestea*, 137

*Agamenón*, 139

33 τρις ἔξ βαλούσης, 141

36 s. βουῖς ἐπὶ γλώσση μέγας βέβηκεν, 155

177 y 250 s. τῷ πάθει μάθος, 181

264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα, 219

394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν, 239

532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον, 257

839 εἶδωλον σκιᾶς, 271

928 s. ὀλβίσαι δὲ χρή βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, 283

1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω, 319

1386 s. τρίτην . . . τοῦ κατὰ χθονὸς Ἄιδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν y

1397 s. κρατῆρ' . . . κακῶν . . . πλήσας . . . αὐτὸς ἐκπίνει, 321

I. 1386 s. τρίτην . . . τοῦ κατὰ χθονὸς Ἄιδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν  
χάριν, 323

II. 1397 s. κρατῆρ' . . . κακῶν . . . πλήσας . . . αὐτὸς ἐκπίνει, 331

III. Las παροιμίαι «τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι» y «κρατῆρα κακῶν (πλήσας  
αὐτὸς ἐκπίνει)» en el *Agamenón*, 345

1526 s. . . ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων, 371

1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα, 381

1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, 393  
1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους, 411

*Coéforas*, 425

78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι, 427  
313 δρᾶσαντι παθεῖν, 449  
514 ἔξω δρόμου, 487  
557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ, 489  
631, 634 Λήμνιον (κακόν), Λημνίοισι πῆμασιν, 495  
881 κωφοῖς αὐτῷ, 543  
883 ἐπὶ ξυροῦ, 561  
926 θρηνεῖν πρὸς τύμβον, 589  
928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, 609  
1022 s. ἔξω δρόμου (y *Ag.* 1245 y *Cho.* 514), 643  
1073 τρίτος . . . σωτήρ, 667

*Euménides*, 671

650 s. (τὰ δ' ἄλλα) πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων, 673  
694 s. βορβόρῳ θ' ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν, 699  
868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, 715

Expresiones proverbiales dudosas y falsas, 735

Introducción, 737

*Agamenón*, 739

*Coéforas*, 819

*Cho.* 498 τὰς ὁμοίας . . . λαβάς (conjetura), 851

*Euménides*, 875

III. Estudio conjunto de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*, 895

Lista e identificación de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*, 897

Expresiones proverbiales y crítica e interpretación del texto, 907

Revisión de la cuestión del registro o nivel de lengua de las expresiones proverbiales en relación con el lenguaje de la tragedia, 915

Sobre la semántica de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*, 929

Imágenes y símbolos de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*, 951

Ideas principales de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*, 955

Clasificación de las expresiones proverbiales de la *Oresteia* en tipos fraseológicos, 973

Distribución de las expresiones proverbiales en canto, recitativo y recitado, 981

Γινῶμαι proverbiales, 989

La autoridad de otras expresiones proverbiales, 1007

Expresiones proverbiales y de corte proverbial en las escenas de enfrentamiento, 1011

Expresiones proverbiales y estructuración del texto, 1015

Desautomatización de expresiones proverbiales, 1025

Las expresiones proverbiales en relación con los personajes y la situación dramática, 1045	
Las expresiones proverbiales como respuesta y la respuesta a las expresiones proverbiales. Secuencia de uso de las expresiones proverbiales de la <i>Orestea</i> , 1081	
Expresiones no proverbiales a la manera proverbial, 1099	
Las expresiones proverbiales y la fabricación de un mundo arcaico, 1105	
Proverbios y público, 1108	
Bibliografía, 1117	
Índices, 1159	
Índice de pasajes citados, 1159	
En griego, 1159	
En latín, 1203	
En otras lenguas antiguas, 1206	
Índice de expresiones proverbiales citadas, 1206	
Del griego antiguo, 1206	
Del latín, 1217	
Del español, 1219	
Del italiano, 1224	
Del francés, 1224	
Del inglés, 1225	
Del alemán, 1225	
Del griego moderno, 1226	
De otras lenguas, 1226	



# Las expresiones proverbiales en la *Oresteia* de Ésquilo

## Resumen

Se estudian en esta tesis las expresiones proverbiales en la *Oresteia* de Ésquilo, la única trilogía trágica que se nos ha conservado.

I. La Introducción consta de cinco capítulos. Tras un breve capítulo sobre la relación entre expresiones proverbiales, tradición sapiencial y tragedia griega en el que se incluyen también algunas observaciones sobre el estudio moderno de las expresiones proverbiales griegas y el plan de la tesis (capítulo 1), se pasa a tratar las cuestiones paremiológicas que han de servir de base a la investigación subsiguiente: a partir de un estudio previo general sobre las expresiones fijas y proverbiales y sus tipos basado en la investigación fraseológica y paremiológica moderna (capítulo 2) se pasa después (capítulo 3) al estudio del género griego de la *παροιμία* y de los problemas y modos de identificación de expresiones proverbiales y sus variaciones en una lengua que ya no se habla (capítulos 4 y 5).

II. El grueso de la tesis lo constituye el estudio de cada una de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*.

II.1. En primer lugar, se hace un estudio particular de cada una de las expresiones proverbiales que pueden identificarse como tales en la *Oresteia* con mayor seguridad. A cada una de ellas se dedica un capítulo, que tiene dos partes principales. Primero se estudia la expresión proverbial por sí misma: a partir de sus testimonios, eruditos y de uso, se tratan su identificación como proverbial, su forma, su origen y su uso. Sólo después de este estudio previo puede pasarse a la segunda parte: el comentario del uso de la expresión en el texto de la *Oresteia*, de su funcionamiento como elemento de la composición, que es el aspecto más descuidado en los estudios dedicados a los proverbios griegos. Cada expresión proverbial se estudia en su contexto cercano y dentro de la estructura general de la obra, preguntándose por qué, para qué y cómo se usa y de qué manera se relaciona con los demás elementos que componen el texto. A menudo se tratan cuestiones de crítica e interpretación del texto de Ésquilo; a veces también de otros textos.

II.2. Se dedican otros tres capítulos (uno por tragedia) a la discusión de otras posibles expresiones proverbiales en la *Oresteia*.

III. A partir de este estudio particular de cada expresión proverbial se pasa al estudio conjunto de las expresiones proverbiales en la *Oresteia*. En esta última parte se tratan las siguientes cuestiones principales: la identificación de las expresiones proverbiales de la *Oresteia* en los estudios anteriores, la relación entre expresiones proverbiales y crítica e interpretación del texto, el registro o nivel de lengua de las expre-



siones proverbiales en relación con la *léxis* trágica, su semántica y campos de procedencia, sus ideas e imágenes principales en relación con las ideas e imágenes principales de la *Oresteia*, sus tipos, su distribución en las tres tragedias y en el recitado y el canto coral, las funciones de los proverbios gnómicos y de las locuciones proverbiales, la autoridad de las expresiones proverbiales y su uso para la argumentación, el empleo de expresiones proverbiales y de corte proverbial en las escenas de enfrentamiento, la función estructuradora de las expresiones proverbiales, su relación con los personajes en su situación dramática, sus grados y formas de variación y desautomatización, su influencia en el lenguaje de expresiones no proverbiales, su contribución a la creación de un mundo arcaico ficticio, su función política, algunos efectos particulares de las expresiones proverbiales en el público.

## Proverbial expressions in Aeschylus' *Oresteia*

### Abstract

This dissertation studies the proverbial expressions in Aeschylus' *Oresteia*, the only extant tragic trilogy we have.

I. The Introduction comprises five chapters. After a brief chapter on the relationship between proverbial expressions, wisdom tradition and Greek tragedy which also includes some remarks on the modern study of Greek proverbial expressions and presents the plan of the dissertation (chapter 1), some paremiological questions are treated that will provide the basis for our subsequent research: a preliminary general study of fixed and proverbial expressions based on modern phraseological and paremiological investigation (chapter 2); a study of the Greek concept and genre of *παροιμία* and its types (chapter 3); a discussion of the problems and ways of identifying proverbial expressions (chapter 4) and their variation (chapter 5) in a language no longer spoken.

II. The study of each proverbial expression in the *Oresteia* is the longest part of my dissertation.

II.1. A chapter is devoted to each of the expressions which can be identified as proverbial in the *Oresteia* with a greater degree of certainty. Each of these chapters has two main parts. First, the proverbial expression is studied by itself: on the basis of the evidence provided by ancient testimonies, both scholarly and literary, of the expression, I treat its identification as a proverbial expression, its form, origin and use. This previous study provides the basis for the second part: a commentary on the use of the proverbial expression in the *Oresteia*, on its function as an element of the composition, which is the most neglected aspect in studies of Greek proverbs. Each proverbial expression is studied in its immediate context and in relation with the general structure of the play, in an attempt to understand why, for what purpose and how it is used, and how it relates to the rest of the elements that form the text. This

often leads to discussion on problems of textual criticism and on the interpretation of Aeschylus' text, occasionally also of other texts.

II.2. Other possible proverbial expressions are discussed in the next three chapters (one per tragedy).

III. From this study of each particular proverbial expression I proceed to a general study of the proverbial expressions in the *Oresteia*. In this last part several issues are discussed: the identification of these proverbial expressions in previous literature, the relationship between proverbial expressions and textual criticism and interpretation, their linguistic register in relation to tragic language, their semantics and fields of procedence, their main ideas and images in relation to the main ideas and images in the *Oresteia*, their types, their distribution among the three tragedies and in choral song and recited verse, the functions of gnomic proverbs in contrast with proverbial phrases, the authority of proverbial expressions and their use in argumentation, the occurrence of proverbial and similar expressions in contest scenes, the structuring function of proverbial expressions, their relationship with characters in their dramatic situation, their forms and degrees of variation and desautomatization, their influence on the language of non (traditional) proverbial expressions, their contribution to the making of an archaic fictional world, their political function, some particular effects proverbial expressions have on the audience.



## Ediciones y abreviaturas

### 1. De las colecciones paremiográficas y otras obras eruditas antiguas que transmiten o comentan expresiones proverbiales griegas

Sólo se recogen aquí las ediciones que se siguen por norma en este estudio para las colecciones paremiográficas griegas y otras obras eruditas antiguas. El resto de las ediciones, comentarios o traducciones de las mismas obras que se usan a lo largo de este estudio se recogen en la bibliografía final.

#### A. Colecciones paremiográficas

##### Ediciones

Bühler	W. Bühler, <i>Zenobii Athoi proverbia</i> , Gotinga 1982-1999. Vol. I: <i>Prolegomena</i> ; vol. IV: <i>Libri secundi proverbia</i> , 1-40; vol. V: <i>Libri secundi proverbia</i> , 41-108.
Cohn	L. Cohn, <i>Zu den Paroemiographen</i> , Breslau 1887 (Bresl. Philol. Abh. 2.2) (= <i>Suppl. CPG I</i> ).
Cohn Überl.	L. Cohn, <i>Zur Überlieferung des alphabetischen Corpus</i> , en Crusius-Cohn, pp. 224-67 (= <i>Suppl. CPG IV</i> ).
CPG	E. L. von Leutsch y F. W. Schneidewin, <i>Corpus Paroemiographorum Graecorum</i> , 2 vols., Gotinga 1839, 1851 (reimpr. Hildesheim 1961, 1965). Schneidewin es el autor de la «Praefatio» del vol. I y los comentarios a Zen. Vulg. II, IV, VI y el editor de Diogen. «Prooemium» y <i>Append. I, II</i> 1-10. El resto de la obra, incluido el vol. II completo, es de Leutsch.
Crusius	O. Crusius, <i>Plutarchi de proverbiis Alexandrinorum libellus ineditus</i> , Tubinga 1887 (= <i>Suppl. CPG IIIa</i> ).
Crusius-Cohn	O. Crusius y L. Cohn, <i>Zur handschriftlichen Überlieferung, Kritik und Quellenkunde der Paroemiographen; mit einem Anhang: Die Sprichwörter des Eustathios, von E. Kurtz</i> , Gotinga 1891 ( <i>Philologus Suppl. 6</i> , 1892, 201-324) (= <i>Suppl. CPG IV</i> ).
Lambros	S. Lambros, «Παροιμιαί», <i>Néos Hellenomnémon</i> 17 (1923), 140-201.
Leutsch	Véase CPG.

Miller	E. Miller, <i>Mélanges de littérature grecque</i> , París 1868 (reimpr. Ámsterdam 1965), pp. 341-84.
Perry	B. E. Perry, <i>Aesopica</i> , vol. I, Urbana 1952, pp. 265-91.
Schneidewin	Véase CPG.
Spyridonidou	M. Spyridonidou-Skarsouli, <i>Der erste Teil der fünften Athos-Sammlung griechischer Sprichwörter</i> , Berlín-Nueva York 1995.
Suppl. CPG	<i>Supplementum ad Paroemiographos Graecos</i> , Hildesheim 1961.

#### *Abreviaturas y ediciones que se usan para cada colección*

Las abreviaturas se basan, con ciertas modificaciones, en las empleadas por Bühler, Spyridonidou, García Romero 2001 y Menor 2007.

<i>Aesop. Pr.</i>	<i>Aesopi Proverbia</i> : Αἰσώπου λόγοι: Perry pp. 265-86 (proverbia 1-143); Αἰσώπου κοσμικαὶ κωμωδίαι: Perry pp. 287-9 (proverbia 144-79); παροιμίαι Αἰσώπου: Perry p. 290 (proverbia 180-91) y CPG II pp. 228-30; <i>Proverbia e Joanne Georgide</i> : p. 291 (proverbia 192-200).
Apost.	Apostolius: CPG II, pp. 231-744.
Append.	<i>Appendix proverborum Bodleiana, Vaticana, Coisliniana</i> : CPG I, pp. 379-467.
Arsen.	Arsenius: CPG II, pp. 231-744 (los proverbios o sentencias añadidos por Arsenio a la colección de su padre Apostolio se editan en el CPG debajo de los de Apostolio, señalándolos con el número del proverbio de Apostolio al que siguen y una letra). Cf. también Walz en la bibliografía final.
<i>Coll. Bodl.</i>	<i>Collectio Bodleiana</i> : CPG en aparato crítico, notas y <i>Append.</i> (siglas B y V). Editada en Gaisford (cf. bibliografía final), pp. 1-120.
<i>Coll. Coisl.</i>	<i>Collectio Coisliniana</i> : CPG en aparato crítico, notas y <i>Append.</i> Editada en Gaisford (cf. bibliografía final), pp. 121-54.
<i>Coll. Mon.</i>	<i>Collectio Monacensis</i> , formada por dos códices sin editar: cf. Bühler I 160-87; lecturas tomadas del aparato y comentario de Spyridonidou.
Diogen.	Diogenianus (en verdad Pseudo-Diogeniano): CPG I, pp. 180-320.
Diogen. Vat.	Diogeniani cod. Vaticanus 482: CPG en el aparato crítico (con la sigla K) y en <i>Append.</i> ; Cohn <i>Überl.</i> , pp. 238-53.
Diogen. Vind.	Diogeniani recensio Vindobonensis: CPG II, pp. 1-52.
D1	Collectio D1: Colección más completa de los proverbios de Diogeniano, transmitida en varios códices; los lemas que faltan en Diogen. están editados en Cohn <i>Überl.</i> , pp. 230-4; algunas lecturas se dan en el aparato y los comentarios de Bühler y Spyridonidou.
D2	Collectio D2: colección atribuida a Diogeniano conjeturalmente; se encuentra en varios códices: edición de uno de ellos en Lambros, pp. 157-92; edición de los lemas de otros dos en Cohn

	<i>Überl.</i> , pp. 238-53; lecturas tomadas de Spyridonidou (se cita por la numeración de Cohn).
D3	Collectio D3: colección atribuida a Diogeniano conjeturalmente; edición de los lemas en Cohn <i>Überl.</i> , pp. 257-67; lecturas tomadas de Spyridonidou (se cita por la numeración de Cohn).
Greg. Cypr.	Gregorii Cyprii recensio Vaticana, serie primera: <i>CPG I</i> , pp. 349-78.
Greg. Cypr. II	Gregorii Cyprii recensio Vaticana, serie segunda: <i>CPG II</i> , pp. 131-4 (en el <i>CPG</i> se edita sólo el principio de esta serie; todos los lemas están en Cohn <i>Überl.</i> , pp. 238-53)
Greg. Cypr. Leid.	Gregorii Cyprii recensio Leidensis: <i>CPG II</i> , pp. 53-92.
Greg. Cypr. Mosq.	Gregorii Cyprii recensio Mosquensis: <i>CPG II</i> , pp. 93-130.
L <sup>2</sup>	Zenobii Athoi cod. Laurentianus 58.24: Cohn, pp. 31-44; lecturas tomadas de Spyridonidou.
Macar.	Macarius: <i>CPG II</i> , pp. 135-227.
Mant.	<i>Mantissa proverbiorum</i> : <i>CPG II</i> , pp. 745-79.
Par. Suppl.	Parisinus Supplementum Graecum 676: Cohn, pp. 72-83 (= <i>Suppl. CPG I</i> ).
Plu. Par.	<i>Πλουτάρχου Παροιμιαί αἱς Ἀλεξανδρεῖς ἐχρῶντο</i> : <i>CPG I</i> , pp. 321-42.
Plu. Pr.	<i>Plutarchi de proverbiis Alexandrinorum libellus</i> : Crusius.
[Plu.] Imposs.	Pseudo-Plutarchi περὶ τῶν ἀδυνάτων: <i>CPG I</i> , pp. 343-8.
Zen. Ath.	Zenobius Athous (el nombre es convencional: sólo provienen de Zenobio las tres primeras series): Serie II 1-108: Bühler IV y V Serie IV = Plu. Pr. Serie V 1-63: Spyridonidou. Resto: Miller.
Zen. Vulg.	Zenobius Vulgatus sive Parisinus: <i>CPG I</i> , pp. 1-175.

## B. Obras lexicográficas

Ael. Dion.	<i>Aelii Dionysii Atticistae fragmenta</i> , ed. H. Erbse, <i>Untersuchungen zu den attizistischen Lexika</i> , Berlin 1950, pp. 95-151.
Ammon. Diff.	<i>Ammonii qui dicitur liber de adfinium vocabulorum differentia</i> , ed. K. Nickau, Leipzig 1966.
Antiatt.	<i>The Antiatticist: introduction and critical edition</i> , ed. S. Valente, Berlín-Boston 2015.
EM	<i>Etymologicum magnum</i> , ed. T. Gaisford, Oxford 1848.
Et. Gen.	<i>Etymologicum genuinum</i> , ed. F. Lasserre y N. Livadaras, <i>Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum</i> , 2 vols., Roma 1976 y 1992

- (α-βώτορες); K. Alpers, *Berichtüber Stand und Methode der Ausgabe des Etymologicum genuinum*, Copenhagen 1969, pp. 29-53 (λ).
- Et. Gud.* *Etymologicum Graecae linguae Gudianum*, ed. F. W. Sturz, Leipzig 1818.
- Harp.* *Harpocratonis lexicon in decem oratores Atticos*, ed. W. Dindorf, 2 vols., Oxford 1853.
- Hsch.* *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. K. Latte (vols. I y II, Copenhagen 1953-1966), P. A. Hansen (vol. III, Berlín 2005), K. Alpers e I. C. Cunningham (vol. IV, Berlín-Nueva York 2009).
- [Hdn.] *Philet.* *Le «Philétaeros» attribué à Hérodien*, ed. A. Dain, París 1954.
- Synag.* *Συναγωγή λέξεων χρησίμων ἐκ διαφόρων σοφῶν τε καὶ ῥητόρων πολλῶν* e cod. Coisl. 345, ed. L. Bachmann, *Anecdota Graeca*, I, Leipzig 1828, pp. 1-422.
- Lex. Sched.* *Λεξικὸν σχεδογραφικόν*, ed. J. F. Boissonade, *Anecdota Graeca*, 5 vols., París 1829-1833, IV, pp. 366-412.
- Lex. Synt.* *Lexicon syntacticum*, ed. J. A. Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, IV, Oxford 1836, pp. 275-307.
- Paus. att.* *Pausaniae atticistae fragmenta*, ed. H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, Berlín 1950, pp. 152-221.
- Phot.* *Photii Patriarchae Lexicon*, ed. Ch. Theodoridis, 3 vols. (α-φ), Berlín 1982-2013.
- Phryn. PS* *Phrynichi sophistae Praeparatio sophistica*, ed. I. de Borries, Leipzig 1911.
- Poll.* *Pollucis onomasticon*, 3 vols., ed. E. Bethe, Leipzig 1900, 1931, 1937.
- St. Byz. Ethn.* *Stephani Byzantii Ethnica*, 5 vols., edd. M. Billerbeck et al., Berlín-Boston 2006-2017.
- Suda* *Suidae lexicon*, ed. A. Adler, 5 vols, Leipzig 1928-1938.
- Thom. Mag. Ecl.* *Thomae Magistri sive Theoduli monachi ecloga vocum Atticarum*, ed. F. Ritschl, Halle 1832.
- Tim. Lex.* *Timaei Sophistae Lexicon: Lexicon Platonicum*, ed. F. Dübner, *Platonis opera quae feruntur omnia* (edd. J. G. Baiter, J. K. Orelli, A. W. Winckelmann), Zurich 1839, pp. 971-1008.
- [Zonar.] *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, ed. J. A. H. Tittmann, 2 vols., Leipzig 1808.

### C. Escolios, comentarios antiguos y otras obras eruditas

- Ariston. Il.* *Aristonici περὶ σημείων Ἰλιάδος reliquiae emendatiores*, ed. L. Friedländer, Gotinga 1853.
- Comm. Arist. Gr.* *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols., Berlín 1883-1909.

- Donat. *Aelius Donatus, Commentum Terenti*, 2 vols., ed. P. Wessner, Stuttgart 1902 y 1905.
- Eust. Il. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, 4 vols., ed. M. van der Valk, Leiden 1971, 1976, 1979 y 1987.
- Eust. Od. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. G. Stallbaum, 2 vols., Leipzig 1825 y 1826.
- Eust. in Dion. Perieg. *Eustathii commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem*, ed. K. Müller, *Geographi Graeci minores*, vol. II, París 1861, pp. 201-407.
- Porph. ad Il. *Porphyrri quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, 2 fasc., ed. H. Schröder, Leipzig 1880 y 1882.
- Schol. Aesch.  
     *Schol. vet.* *Scholia in Aeschylum*:  
         *Scholia vetera*, ed. O. L. Smith, *Scholia graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, I, *Scholia in Agamemnonem, Choephoros, Eumenides, Supplices continens*, Leipzig 1976, pp. 1-83. C. J. Herington, *The older scholia on the Prometheus bound*, Leiden 1972.
- Schol. rec. Thom. Mag. et Tr. Aesch. PV*  
         *Scholia recentiora Thomae Magistri et Demetrii Triclinii* (e cod. Neapol. II.F.31), ed. H. W. Smyth, «The commentary on Aeschylus' Prometheus in the codex Neapolitanus», *HSCPh* (1921), 3-82.
- Schol. rec. Tr.* *Scholia recentiora Demetrii Triclinii*, ed. O. L. Smith, *Scholia graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, I, *Scholia in Agamemnonem, Choephoros, Eumenides, Supplices continens*, Leipzig 1976, pp. 95-218.
- Schol. rec.* *Scholia recentiora*, ed. W. Dindorf, *Aeschyli tragoediae superstites et deperditarum fragmenta*, III, *Scholia Graeca ex codicibus aucta et emendata*, Oxford 1851.
- Schol. Ar. *Scholia Graeca in Aristophanem*, ed. F. Dübner, París 1877.  
*Scholia in Aristophanem*, ed. W. J. W. Koster, D. Holwerda et al., Groninga 1960-.
- Schol. Aristid. *Scholia in Aelium Aristidem*, ed. W. Dindorf, *Aristides*, vol. III, Leipzig 1829.
- Schol. Call. *Scholia in Callimachum*, ed. R. Pfeiffer, *Callimachus*, 2 vols., Oxford 1949 y 1953.
- Schol. Clem. Al. *Scholia in Protrepticum et Paedagogum*, ed. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, vol. I, Leipzig 1905, pp. 293-351.
- Schol. Eur. *Scholia in Euripidem*, 2 vols., ed. E. Schwartz, Berlín 1887 y 1891.  
*Scholia Graeca in Euripidis tragoedias*, 4 vols., ed. W. Dindorf, Oxford 1863.
- Schol. Hes. *Scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, ed. A. Pertusi, Milán 1955.



<i>Schol. Il.</i>	<i>Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam</i> , ed. L. di Gregorio, Milán 1975 <i>Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)</i> , vols. 1-5, 7, ed. H. Erbse, Berlín 1969-1988. <i>Les scolies genevoises de l'Iliade</i> , 2 vols., ed. J. Nicole, París 1891. <i>Y en Homeri Ilias</i> , 2 vols., ed. C. G. Heyne, Oxford 1834.
<i>Schol. Luc.</i>	<i>Scholia in Lucianum</i> , ed. H. Rabe, Leipzig 1906.
<i>Schol. Pl.</i>	<i>Scholia Platonica</i> , ed. W. C. Greene, Haverford (Pennsylvania) 1938.
<i>Schol. Pi.</i>	<i>Scholia vetera in Pindari carmina</i> , ed. B. Drachmann, 3 vols., Leipzig 1903, 1910 y 1927. <i>Scholia recentia in Pindari epinicia</i> , I, ed. E. Abel, Berlín 1891.
<i>Schol. Soph.</i>	<i>Scholia in Sophoclis tragoedias vetera, e codice Laurentiano denuo collato</i> , ed. P. N. Papageorgius, Leipzig 1888.
<i>Schol. Th.</i>	<i>Scholia in Thucydidem ad optimos codices collata</i> , ed. K. Hude, Leipzig 1927.
<i>Schol. Theoc.</i>	<i>Scholia in Theocritum vetera</i> , ed. C. Wendel, Leipzig 1914.
<i>Serv.</i>	<i>Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii</i> , edd. G. Thilo y H. Hagen, Leipzig 1883-1884.
<i>Suet. Ludd.</i>	<i>Suétone, Περὶ Βλασφημιῶν, Περὶ Παιδιῶν (extraits byzantins)</i> , ed. J. Taillardat, París 1967, pp. 64-73.
<i>Tr.</i>	Demetrius Triclinius (autor de escolios a Ésquilo y Aristófanes).

## E. Gnomologios, colecciones de sentencias y de apotegmas

<i>Ant. Meliss.</i>	<i>Antonii Monachi cognomento Melissae Sententiae sive Loci communes ex sacris et profanis auctoribus collecti</i> , ed. J.-P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus</i> , vol. 136, París 1865, coll. 765-1244.
<i>Arsen.</i>	Véase arriba en el apartado A.
<i>Gnomol. An. Gr. Boiss.</i>	ΓΝΩΜΙΚΑ ΤΙΝΑ, ed. J. F. Boissonade («E codice regio 2991 A, p. 361 sqq.»), <i>Anecdota Graeca</i> , 5 vols., París 1829-1833, III, pp. 465-74.
<i>Gnomol. Vat.</i>	<i>Gnomologium Vaticanum, e codice Vaticano Graeco 743</i> , ed. L. Sternbach, en <i>WS</i> 9-11 (1887-1889); republicado, Berlín 1963.
<i>Gnomol. Vat. Epic.</i>	<i>Gnomologium Vaticanum Epicureum</i> , ed. G. Arrighetti, <i>Epicuro. Opere</i> , 2ª ed. Turín 1973.
<i>Men. Sent.</i>	<i>Menadri sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis</i> , ed. S. Jaekel, Leipzig 1964. <i>Men. Sent. Comp.</i> = <i>Comparatio Menandri et Philistionis</i> . <i>Men. Sent. pap.</i> = <i>Gnomai monostichoi e papyris</i> .
<i>Phoc. Sent.</i>	Φοκιλίδου γνῶμαι, ed. D. Young (post E. Diehl), <i>Theognis</i> , Leipzig 1971, pp. 95-112.

<i>Sext. Sent.</i>	<i>Sexti Sententiae</i> , ed. H. Chadwick, <i>The sentences of Sextus</i> , Cambridge 1959.
<i>Sent. Pyth. Dem.</i>	<i>Sententiae Pythagoreorum</i> , colección atribuida con dudas a Demófilo: A. Elter, <i>Gnomica homoeomata</i> , pt. 5, Bonn 1905, pp. 1-36.
<i>Sept. Sap. Apophth.</i> ... Müllach:	<i>Septem sapientum apophthegmata</i> , ed. F. W. A. Müllach, <i>Fragmenta philosophorum Graecorum</i> , I, París 1860, pp. 219-31.
<i>Sept. Sap. Apophth.</i> ... DK:	<i>Septem sapientum apophthegmata</i> , edd. H. Diels y W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , I, 6ª ed., Berlín 1951, pp. 63-6.
<i>Sept. Sap. Dicta</i>	<i>Septem sapientum dicta</i> , ed. M. Tziatzi-Papagianni, <i>Die Sprüche der sieben Weisen zwei Byzantinische Sammlungen</i> , Stuttgart y Leipzig 1994.
<i>Stob.</i>	<i>Ioannis Stobaei anthologium</i> , 5 vols., edd. C. Wachsmuth y O. Hense, Berlín 1884-1912.

## 2. Otras abreviaturas

Para el resto de los autores y los títulos de las obras griegas y latinas se usan, por lo general, las abreviaturas del *DGE*, excepto en algún caso en que se ha preferido una abreviatura más clara (así, para los tres trágicos, Aesch., Soph. y Eur. en vez de A., S. y E.). Para los autores y obras no incluídos en el *DGE* se usan abreviaturas fácilmente comprensibles. Las abreviaturas de las revistas son las de *L'Année Philologique*.

Las ediciones, comentarios y obras de referencia no recogidos en las listas anteriores se citan generalmente por el nombre de su autor (a veces por el título abreviado) y se recogen en la bibliografía final junto con el resto de la bibliografía, que suele citarse en el texto por autor y año (excepto en algunos casos en que se da la referencia completa en nota al pie).

Para el texto de Ésquilo no se sigue ninguna edición concreta, sino que en la mayor parte de los pasajes principales se han considerado las distintas lecturas de la tradición manuscrita y las conjeturas de los filólogos, y se ha hecho, dentro de las posibilidades de un estudio dedicado a otro tema, la edición del pasaje en cuestión. Para las lecturas de los manuscritos se sigue ante todo a West; para las conjeturas de los filólogos, a West, West 1990, Dawe 1965, Wecklein y el resto de las ediciones y comentarios, siendo especialmente útiles para su entendimiento los comentarios de Bollack y Judet de La Combe. La reciente edición con comentario de Medda ha llegado a mis manos cuando la tesis ya estaba escrita, y sólo he podido tenerla en cuenta para algunas cuestiones puntuales.

Las traducciones son, cuando no se indica lo contrario, mías. La desobediencia a la nueva norma de la Real Academia de la lengua que elimina ciertas tildes diacríticas ('sólo', 'éste', etc.) es, por evitar confusiones y facilitar la lectura, intencionada.



I

## Introducción



## Expresiones proverbiales, tradición sapiencial y tragedia griega

La tradición poética griega nace de tradiciones orales y populares no como algo que se escinde de ellas sino como un desarrollo suyo, como una flor que se nutre de la savia de esas tradiciones. A pesar de las razonables distinciones establecidas por los estudiosos entre oralidad y escritura, entre literatura y tradición popular, el proceso de separación entre lo uno y lo otro es lento, gradual y nunca puede darse del todo por cumplido. La adopción de la escritura es el primer paso en ese proceso, pero son muchos los grados de penetración de la escritura en las artes del lenguaje y en la vida de las gentes. Otro hito fundamental se da con la llamada «ilustración» griega, en la que surge una cierta separación entre los saberes de los intelectuales y los saberes tradicionales. Más importante aún es el nacimiento, en época helenística, de la filología, y, con ella, de la literatura propiamente dicha.

Desde entonces, las literaturas occidentales se desarrollan siempre bajo la influencia, directa o indirecta, de este primer desarrollo, que se recibe ya como literatura escrita. El caso de Roma es en este sentido ejemplar. El caso griego es completamente distinto: la escritura no es entre los griegos portadora de una tradición culta que choque con la popular, sino que es una especie de instrumento vacío, que sirve para lo que sirve (escribir, leer) sin implicar además, como ha venido sucediendo siempre después, el reconocimiento de unos textos escritos en el pasado que deben actuar como modelo o incluso antimodelo con respecto a las nuevas producciones.

Entre estas tradiciones de carácter oral, muchas lenguas cuentan con un acervo de proverbios y expresiones proverbiales que los hablantes conocen y usan en mayor o menor grado y que se supone que transmiten la sabiduría tradicional de la comunidad, esto es: que son verdades relevantes o enseñanzas provechosas para la vida. Esta tradición, que es primariamente popular y transmitida por vía oral, es más o menos abundante según los pueblos y las culturas dependiendo de multitud de factores, entre los cuales destaca el grado de instauración, extensión y dominio de la escritura.

Si partimos de la oposición entre lenguaje poético y lenguaje corriente y entendemos el adjetivo 'poético' en sentido amplio, podemos decir que los proverbios son un pequeño género poético que cualquiera puede usar en el habla corriente. Son pequeños tramos de lenguaje marcado por su carácter artístico insertos en el flujo ordinario

del lenguaje corriente o no marcado. Si bien hay hablantes que conocen más proverbios y son más dados a usarlos, o saben usarlos mejor, como los más viejos, su conocimiento y uso no está ligado a una especialización y aprendizaje especiales como ocurre en el caso, por ejemplo, del *épos* griego, sino sólo a la experiencia de la vida y al trato continuado con otros hablantes: cuanto más se habla con la gente, más refranes y dichos se aprenden y más se aprende a usarlos.

En varias culturas de tipo tradicional (esto es, culturas en las que la tradición oral es la preeminente, se use o no en ellas la escritura), este caudal tradicional de proverbios y expresiones sapienciales de tradición oral compartidos y usados por la generalidad de los hablantes en el habla corriente, da lugar, junto con otras formas tradicionales como la fábula, al género de la poesía sapiencial, un género poético en sentido más estricto, que requiere una cierta especialización en sus cultivadores. La poesía sapiencial repite, varía y engarza proverbios tradicionales y sentencias que se crean «de nuevas» a partir de los temas y estructuras típicos de los proverbios tradicionales.

Entre una cosa y otra (el género de los proverbios populares y el género de la poesía sapiencial) hay múltiples grados: los proverbios largos, con añadidos, contestaciones o comentarios, que pueden constituir por sí solos pequeñas coplas («A las diez, / en la cama estés, / y, si es antes, / mejor que después»)<sup>1</sup>; la relativa especialización de ciertos hablantes en el uso de proverbios corrientes; el uso por parte de tales hablantes de ristas de proverbios sobre un mismo tema; las pequeñas composiciones poéticas de carácter sapiencial: coplas o pequeñas composiciones líricas en las que se engarzan varios proverbios o se toma uno como tema; la existencia de contextos sociales en los que se promuevan estas habilidades, como las competiciones más o menos formales de uso de proverbios o de estas pequeñas composiciones de carácter sapiencial o la costumbre griega de recitar o cantar poesía de tipo gnómico en el simposio.

La escritura permite que el desarrollo de las tradiciones sapienciales más populares no se limite a la poesía. Suele considerarse que las primeras obras que se pusieron por escrito, a mediados aproximadamente del tercer milenio antes de Cristo, fueron los libros sapienciales sumerios y egipcios, algunos de los cuales estaban en prosa y otros en verso: colecciones de preceptos y consejos de antigua sabiduría donde es de suponer que se mezclaba lo propiamente proverbial o fijado en la tradición oral de la gente con lo «original», que por lo general no sería otra cosa que una reelaboración de esta sabiduría popular. Un desarrollo similar se da en la tradición hebrea y aramea de la *Biblia*<sup>2</sup>.

No es de extrañar, por tanto, que el estudio de las tradiciones y la literatura sapiencial haya surgido y se haya desarrollado en el ámbito del estudio de las literaturas del Próximo Oriente y Egipto, ya que es en ellas en las que un género sapiencial

---

<sup>1</sup> Sobre coplas y cantares refranescos, cf. Machado y Álvarez 1870, Frenk Alatorre 1961.

<sup>2</sup> Sobre estas tradiciones, cf. West 1978: 3-25, Roos 1984: 14 s., Alster 1997: I xiii-xxxi, Böck 2001/2007, Hoffmann 2001/2007, Volpi *et al.* 2002/2009, Böck *et al.* 2002/2010; Brown (1995: 309-26) hace una lista comentada de comparaciones, motivos y proverbios atestiguados tanto en griego como en textos alfabéticos del semítico occidental.

aparece más claramente diferenciado en la tradición escrita. Los resultados de estos estudios pueden servir de guía, pero no de modelo para la investigación de las tradiciones sapienciales griegas, cuyo desarrollo, aunque ha recibido la influencia de estas tradiciones y no deja en muchos puntos concretos de ser comparable a ellas, sigue por lo demás caminos propios.

Porque en vez de géneros sapienciales propiamente dichos, bien definidos y separados de los demás, el desarrollo más propio y particular de las tradiciones de sabiduría en Grecia es la filosofía. Ya el propio término φιλοσοφία implica un desarrollo en el concepto de sabiduría específicamente griego: sabia sólo puede serlo la divinidad; los hombres, como mucho, tienen una querencia por la sabiduría, son filósofos. En sus primeros estadios, con los Siete Sabios, los presocráticos y los sofistas, la filosofía se encuentra aún muy ligada a tradiciones sapienciales preexistentes, y todavía Platón y Aristóteles sienten que tiene sus raíces en tradiciones proverbiales y de sabiduría antiguas y populares<sup>3</sup>. Y a pesar de que por esta vía de desarrollo la sabiduría tradicional se fue convirtiendo cada vez más en una sabiduría especializada y teórica, nunca perdió su relación con la práctica ni su voluntad de ser útil a la vida.

Lo cierto es que en lo que he llamado, un tanto convencionalmente, «primeros estadios de la filosofía», todavía no existe la filosofía como tal, y no puede distinguirse claramente de otros géneros: entre los Siete Sabios, mientras Solón es un poeta, Tales es considerado por los modernos un presocrático, y por tanto un filósofo; entre los presocráticos son varios los que componen versos, y la enseñanza oral debía ser entre ellos, como entre los sofistas, muy importante. Desde un punto de vista más griego (arcaico y todavía clásico), lo que hay son sabios, σοφοί, algo así como hombres capaces o expertos en decir verdades relevantes, y, si se parte de este punto de vista griego, no puede excluirse de ellos a Homero, Hesíodo o Focílides, ni tampoco a Ésquilo.

Aunque entre los griegos el género sapiencial propiamente dicho no haya tenido un desarrollo como el que se da en otros pueblos antiguos, todos los géneros se sirven de las tradiciones proverbiales populares<sup>4</sup>, y en algunos se da un gran desarrollo artístico de estas tradiciones. Lo más parecido a la literatura sapiencial oriental que nos conservan los textos griegos son los *Trabajos y días* de Hesíodo, si bien ya en Homero hay sentencias y proverbios. Hay indicios claros de que Hesíodo parte de tradiciones proverbiales preexistentes; los paralelos con las tradiciones sapienciales de Egipto y el Oriente Próximo son muchos, pero la relación exacta que deba establecerse

---

<sup>3</sup> Pl. *Prt.* 342a-343b, Arist. fr. 13 Rose. Los modernos, por el contrario, entre las muchas raíces que han buscado a la filosofía griega, suelen olvidar este elemento mucho más evidente (que no es que explique nada por sí solo, pero que está ahí como elemento previo junto con otros). Cf. Nightingale 2000, Burkert 2008: § 5 «Wisdom literature».

<sup>4</sup> «Traditional sayings, whether proverbs or fables, were widely used and extremely influential in literature of all kinds. They did not themselves originally constitute a literary genre, but served as powerful devices of rhetoric to add persuasiveness, dignity or interest to the contexts they embellished. Proverbs and (more important) reflective sayings (*gnomai*) cast in the memorable style of proverbs are to be found everywhere in Greek literature» (Easterling 1989: 140); «El uso de los proverbios es constante en la literatura griega desde la época arcaica . . . En la época clásica los proverbios reaparecen en todos los géneros literarios (Mariño y García Romero, 12).



con estas tradiciones es discutida. De las mismas tradiciones sapienciales derivan los *Grandes trabajos* y algunos al menos de los versos que se atribuyen a Focílides<sup>5</sup>.

La tradición sapiencial es también fundamental en la poesía elegíaca de Mimnermo, Solón y sobre todo Teognis, y en la lírica, sobre todo en la coral, donde la γνώμη, proverbial y no proverbial, es un elemento obligado sin el cual no podría ser el canto lo que es<sup>6</sup>.

Las tradiciones proverbiales y sapienciales tuvieron otras formas de desarrollo además de la poesía. La tradición de los Siete Sabios los relaciona también con dichos de sabiduría que corrían por boca de las gentes, y se cuenta que en el templo de Apolo en Delfos se inscribieron sentencias proverbiales que encerraban una sabiduría de gran provecho para el que las leyera: γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν ἄγαν; a veces se atribuye a los propios Siete Sabios esta inscripción<sup>7</sup>. Los oráculos también se han relacionado con antiguas tradiciones sapienciales y proverbiales<sup>8</sup>, así como los primeros usos de la prosa, y especialmente los fragmentos de Heraclito (no sólo por su estilo gnómico, sino también por su afán de decir qué es lo σοφόν), las sentencias de Demócrito y de los pitagóricos y el estilo de varios sofistas<sup>9</sup>.

Otra vía de desarrollo de las tradiciones orales sapienciales es la política, tanto en el ámbito de la retórica como en el de la ley. Las explicaciones de Aristóteles sobre la función retórica de la παροιμία y la γνώμη han de entenderse como sistematizaciones de algo que ya se daba en la práctica de forma más o menos consciente. Por otro lado, el desarrollo de la πόλις y la democracia lleva a un proceso de puesta por escrito de las leyes, que hasta entonces habían sido orales y en algunos casos por tanto no se distinguían claramente de los refranes. Este paso de la ley oral a la escrita es un proceso largo y que no carece de conflicto, como muestra ejemplarmente la *Antígona* de Sófocles<sup>10</sup>.

Pues bien, la tragedia es un género que se caracteriza por reunir en sí materiales procedentes de distintos géneros, tradiciones y ámbitos lingüísticos. Por un lado resulta continuadora de los géneros poéticos bien establecidos de la poesía épica y lírica, y también yámbica y elegíaca, que ya habían tomado y desarrollado artísticamente elementos de las tradiciones sapienciales populares; por otro, toma también elementos

---

<sup>5</sup> Fernández Delgado 1978, 1978b, 1982, 1986; West 1978: 3-30, 1978b; Scully 2002; Rutherford 2009; cf. también Hoekstra 1950. Entran en el mismo género de poesía hexamétrica sapiencial los *Preceptos de Quirón* atribuidos a Hesíodo y el *Certamen de Homero y Hesíodo*.

<sup>6</sup> Cf. Roos 1984: 12, Herington 1985: 36-9, Scully 2002: 683. Para una relación similar entre los proverbios y los epigramas en la literatura moderna, y sobre los modos en que los proverbios pasan a la literatura en general, cf. Abrahams-Babcock 1977. También Finnegan (1970: 389): «Proverbs are a rich source of imagery and succinct expression on which more elaborate forms can draw».

<sup>7</sup> Pl. *Prt.* 342a-343b, cf. Paus. 10.24.1, Auson. *Lud. Sept. Sap.* 5.7-9. Sobre la tradición proverbial relacionada con los Siete Sabios, cf. Blakesley *ad Hdt.* 1.32.46, Roos 1984: 12-5, García Gual 1989: 34-8, Martín 1993, Busine 2002 y la bibliografía por ellos citada.

<sup>8</sup> Fernández Delgado (1986), Fontenrose (1978: 83-7).

<sup>9</sup> Burkert 1962 (esp. 166-92), Burkert 2008: § 5 «Wisdom literature», Hölscher 1968/1974, López Eire 1985: 45 ss., Russo 1997, Nightingale 2000, Skarsouli 2005, Lebedev 2014: 54 s.

<sup>10</sup> Sobre esta cuestión trata el estudio de Cerri 1979.

de expresión lingüística de otros ámbitos, como el político y el judicial<sup>11</sup>, en los que el uso de proverbios se habría hecho también más artístico que en el habla corriente; y sigue siempre en todo caso bebiendo directamente de los géneros más populares y toma expresiones proverbiales del habla corriente:

por mal que los conozcamos lo cierto es que existieron en Grecia, como en todas partes, una serie de géneros populares, preliterarios en cierto sentido, que mantenían todavía en esta época [la de Ésquilo] una fuerte vitalidad entre las clases cultas, y a partir de los cuales vislumbramos el desarrollo de los géneros mayores, excepto la epopeya que tenía tras sí a comienzos de la época arcaica —de la historia, por tanto— una larga tradición propiamente literaria. Hemos de tener en cuenta estas formas, tanto las que denominamos preliterarias —por su carácter popular y poco desarrollado, así la fábula, el cuento, la canción popular— como las que podrían llamarse paraliterarias —por su carácter práctico, caso este del discurso y los oráculos reales— . . . Una fábula puede ser empleada lo mismo en un coro que en una resis. El proverbio popular puede contribuir a dar forma a cualquier parte de la tragedia.» (de Hoz 1966: 109 s.)

El drama, como cualquier otro género, es un caso de lenguaje que puede echar mano de una expresión proverbial corriente para mejor expresarse cuando le venga bien sin que ello estorbe a sus fines. Pero es que, además, el género dramático consiste precisamente en la reproducción del habla dialogada, que es donde el género de los proverbios populares tiene propiamente su lugar. Ciertamente, el lenguaje de la tragedia ha de separarse más del lenguaje corriente que el de la comedia, y por tanto también de esta característica tan propia del lenguaje corriente que es el uso de expresiones proverbiales, pero, por otro lado, los temas que la tragedia trata la acercan más a las tradiciones sapienciales, más o menos populares o especializadas, y dentro de ellas, a lo que podemos considerar como su núcleo duro de verdades más relevantes y prestigiosas. De hecho, es esencial a la tragedia el preguntarse por las grandes verdades (proverbiales y no proverbiales) de la tradición. La trama entera de la *Oresteia* está edificada sobre una de estas verdades proverbiales nucleares:  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , con la que se conjuga la de  $\tau\acute{\omega}\ \pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ .

Si por lo general el campo de la paremiología griega no está muy estudiado, ni tampoco, salvo excepciones, el uso de las expresiones proverbiales en la poesía u otras obras que nos han llegado, ha de decirse que mucho menos se ha estudiado su uso en la tragedia. La tesis doctoral de Hans Koch, *Quaestiones de proverbiis apud Aeschylum, Sophoclem, Euripidem* (Königsberg 1887; segunda parte, Bartenstein 1892) se dedica a

---

<sup>11</sup> Véase el estudio de Griffith 2009 sobre la relación de la tragedia de Ésquilo con otros géneros y ámbitos de habla más o menos formalizados; también Stanford 1942: 15-58, Herington 1985; sobre lo heterogéneo de la lengua de la tragedia en relación con una expresión particular de estructura típicamente proverbial, Judet de La Combe, p. 18; sobre la tragedia como un oficio tradicional, de Hoz 1978; sobre composición oral en la tragedia, Havelock 1980 (con muchos puntos discutibles), Quijada 2008.

listar, ordenadas por temas, todas las expresiones tópicas de la tragedia griega, mezclando las expresiones proverbiales con las metáforas típicas y las ideas repetidas; la de Karl August Linde, *De proverbiorum apud tragicos Graecos usu* (Gotha 1896), que, animado por la crítica de Crusius (1889b) a la de Koch, quiso poner remedio a semejante desorden, se limita, tras la introducción, a una lista, valiosa pero incompleta, de expresiones proverbiales con algunos paralelos. Teniendo en cuenta que no se había inventado la fraseología todavía, ciertos comentarios de estos estudios sobre tipos de expresiones proverbiales, sobre los indicios para su reconocimiento o incluso sobre las formas de variación a que las someten los trágicos son verdaderamente apreciables. No se plantea todavía en esta época un estudio de las funciones de las expresiones proverbiales en su contexto de uso. William B. Stanford, en su *Aeschylus in his Style* (Dublín 1942), en el capítulo II, «Borrowings from literary and colloquial sources», dedica una sección a los «Proverbs and maxims» (pp. 43-7): por primera vez se mencionan las expresiones proverbiales como una de las fuentes que, junto con otras tradiciones, poéticas y no poéticas, artísticas y no artísticas, contribuyen a la formación del lenguaje trágico esquileo: «Greek was very rich in proverbs and they were well suited to the colloquial idiom of drama»<sup>12</sup>. Aunque se trata de una exposición muy breve en la que no se distinguen proverbios y sentencias, hay ya algunas observaciones generales muy valiosas sobre el uso de expresiones proverbiales: «Aeschylus at times admits his debt to older proverbmakers and aphorists, though never by name. He generally implies that their antiquity commanded reverence»; «Sometimes arguments in stichomythia develop into an interchange of maxims and proverbs». La cuestión de las expresiones proverbiales en Ésquilo no se retoma hasta 1999, año en el que Maurizio Grimaldi dedica un artículo a los proverbios y las sentencias en las tragedias de Ésquilo, en el que de nuevo se mezclan expresiones proverbiales propiamente dichas con sentencias y tópicos; por lo demás, las expresiones se sitúan someramente en su contexto dramático y se agrupan a veces por tipos; el repertorio de expresiones proverbiales propiamente dichas es muy incompleto. En 2011 publica Grimaldi un nuevo artículo, «Il proverbio in Eschilo: un aspetto della tecnica drammatica», donde se limita a recoger y comentar brevemente los casos en que los escoliastas anotan un pasaje determinado usando la palabra *παροιμία*, casos en los que no siempre se usa tal *παροιμία* en el texto de la *Orestea*; y quedan así por otro lado muchas expresiones proverbiales sin mencionar. El estudio de la función de los proverbios como aspecto de la técnica dramática se reduce a unas breves observaciones, no siempre acertadas, sobre el sentido de la expresión y su relación con su contexto inmediato, además de a la aplicación del dudoso tópico interpretativo de que sólo usan proverbios los personajes «bajos», explicándose las excepciones, e. e., los casos en que los usa un personaje «alto», como formas especiales de caracterización o por otros motivos que tendremos ocasión de discutir a lo largo de este estudio. Pero antes, en 2003, había publicado Andrea Blasina el libro *Eschilo in scena: Dramma e spettacolo nell'Orestea* (Stuttgart), en el que dedica un capítulo a la «Tradizione gnomica e situazione

---

<sup>12</sup> Los distintos autores usan el término 'coloquial' de maneras muy diversas: aquí Stanford parece referirse simplemente a la lengua hablada dialogada.

drammatica. L'uso dei proverbi nell'*Oresteia*». Aunque este estudio sigue siendo incompleto, mezclando vagamente proverbios, sentencias, coloquialismos y otras fórmulas, recayendo en el tópico «proverbios = bajeza», hay en él un cierto intento de analizar algunas funciones dramáticas de las expresiones proverbiales. Para empezar, Blasina también llama la atención sobre las expresiones proverbiales «citadas como tales» (p. 180) y reconoce la importancia dramática de esta forma de presentación:

Si segnala una consistente presenza nella trilogia eschilea di proverbi citati *come tali*. Questa modalità . . . di segnalazione interna del valore proverbiale della sentenza deve essere intesa come un importante segnale di programma. Il poeta denuncia con queste citazioni esplicite la forte rilevanza che nel progetto drammaturgico della trilogia i proverbi rivestono<sup>13</sup>.

Por lo demás, las otras funciones dramáticas atribuidas a las expresiones proverbiales no dejan de ser sugerentes, pero, excepto en el caso de *Cho.* 313 s., se basan a veces en identificaciones falsas, a veces en sobreinterpretaciones, a veces en meras obviedades (como que en las que llama «máximas escenificadas» el sentido se corresponde con lo que sucede: por ejemplo, en *Cho.* 78 s., «se il proverbio invita lo schiavo a prestare ascolto alle parole dei padroni, siano esse giuste o ingiuste, la scena eschilea *rappresenta* schiave che si lamentano del loro dover lodare (αἰνέσαι) le parole dei padroni», de manera que «la γνῶμη è riscattata dalla sua monodimensionalità sentenziosa e inserita all'interno della rappresentazione, viene 'messa in scena'», cosa que no se sabe qué puede querer decir a no ser que el autor esté pensando que el lugar natural de los proverbios y sentencias son los florilegios, de donde el artista los saca para darles una vida que de por sí no tenían al aplicarlos a contextos con los que cuadran, como si no fuera ésa la manera en la que se usan siempre los proverbios, en el arte y fuera de él).

Hasta aquí los estudios, o partes de estudios, dedicados a las expresiones proverbiales en Ésquilo. En los comentarios y otras obras se han hecho también unas pocas observaciones de carácter general. En la segunda mitad del s. XVII, Stanley anotaba en un comentario manuscrito al v. 750 del *Agamenón*: «Neque rarus est Aeschylus in citandis veterum sententiis», procediendo a listar varios pasajes en los que un dicho se cita explícitamente como sabio o antiguo o tradicional<sup>14</sup>. Tres siglos después (1984), Collard, en su comentario a los vv. 760 s. de las *Suplicantes*, anota: «Aeschylus often

---

<sup>13</sup> Los proverbios citados como tales serían para Blasina *Ag.* 264 s., *Cho.* 314 y 521: la importancia de la primera «en el proyecto dramático de la trilogía» no se explica; la última sobra (cf. p. 831); faltan *Ag.* 750 ss., 1563 s. y *Cho.* 631-4. Ya antes, en un artículo dedicado al segundo estásimo de la *Antígona*, Easterling (1978: 153) afirmaba esta importancia: «Cuando se presta una atención especial a la sabiduría o antigüedad o fama de un dicho, hemos de asumir que el poeta lo considera especialmente significativo», comenta sobre los versos 620 s. de la *Antígona*, a los que añade los casos de *Traquinias*, 1 ss., *Coéforas* 313 s.: «ambos dan expresión relevante por medio de proverbios a temas que son fundamentales en las obras respectivas».

<sup>14</sup> Además de *Ag.* 750, *Cho.* 313 s., *PV* 887-90, fr. 139 y 331 *TrGF*. La edición de Stanley es de 1663; las notas manuscritas a su ejemplar se publicaron en la edición de Butler.

resorts to folk sayings»<sup>15</sup>. A veces se ha afirmado la importancia general de los proverbios y sentencias en la tragedia:

Proverbs and (more important) reflective sayings (*gnomai*) cast in the memorable style of proverbs are to be found everywhere in Greek literature. They can be used quite casually and lightheartedly, but it is interesting that they carry no intrinsically 'low' or 'primitive' associations: indeed they are often used by tragedians to express the most profound insights into human experience. Essentially the gnostic saying functions as a validating device, establishing links with an immemorial past and appealing to what society has 'always' said and believed as a criterion of truth and morality. (Easterling 1989: 700<sup>16</sup>.)

Esta función de referencia a un saber compartido fundamental se ha observado más a menudo con respecto a las sentencias o γνῶμαι: más adelante trataremos su relación con las expresiones proverbiales.

Por lo demás, hay unos pocos artículos dedicados a algunas expresiones proverbiales concretas de la *Orestea* (Longman 1954, Booth 1958 y 1978, Ferguson 1983, Rabel 1987, Mosino 1996-1997, Potamiti 2015), y multitud de observaciones particulares de gran valor diseminadas en los comentarios y otros estudios sobre Ésquilo o la tragedia, entre las que destacan las de esa mina que es el comentario de Eduard Fraenkel al *Agamenón* (Oxford 1950, 2ª ed. 1962). Pocas son las expresiones proverbiales de la *Orestea* que han recibido mayor atención: sobre el origen de la del buey sobre la lengua de Ag. 36 se han dado interpretaciones de lo más diverso en los comentarios y otros estudios; la locución de los males lemnios a la que se alude en *Cho.* 631-4 suele tenerse en cuenta en los estudios sobre los mitos y los ritos de la isla de Lemnos; pero todo es nada en comparación con los ríos de tinta que ha hecho correr el τῷ πάθει μάθος del v. 177 de la párodo del *Agamenón* y su carácter proverbial. La balanza de Justicia ha quedado ciertamente desequilibrada por razones en parte ajenas al texto esquiléo, y produce cuando menos extrañeza que el παθεῖν τὸν ἑρξαντα / δράσαντι παθεῖν de Ag. 1564 y *Cho.* 313 o la larga crítica del coro del *Agamenón* (en 750 ss.) del antiguo dicho que pone el origen de la ὕβρις en la mucha prosperidad (con su relación con *Eum.* 533), por mencionar sólo dos casos, no hayan recibido una atención similar.

Se trata aquí, pues, de investigar cómo se usan las expresiones proverbiales en un caso de tragedia: la única trilogía que nos queda, la obra de madurez de Ésquilo, tres obras con gran variedad y riqueza de personajes, con largos cantos corales, con una escenografía relativamente complicada, con mucha más acción que otras obras de Ésquilo; una trilogía en la que el género trágico está ya muy desarrollado pero que todavía tiene mucho de poesía arcaica; una trilogía que, a pesar de los cambios de

---

<sup>15</sup> Además de *Su.* 760 s., cita *Su.* 598 y *Pe.* 162 (un caso bastante dudoso, según el mismo Collard reconoce en su comentario al pasaje).

<sup>16</sup> Cf. también, sobre citas y referencias a la sabiduría antigua en general, Bollack y Judet de La Combe, p. lxxv («L'utilisation des références») y xcii-ciii («La raison des citations»).

gusto de las distintas épocas de la modernidad, nadie ha negado jamás que es una gran tragedia, en todos los sentidos que a la palabra grande se le pueden dar, una gran tragedia y una verdadera tragedia.

La tesis consta de estas partes principales:

- I. Estudio previo de cuestiones paremiológicas de definición, tipos, identificación y variabilidad de las expresiones proverbiales.
- II. Estudio de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*:
  - II.1. Estudio particular de cada una de las expresiones proverbiales que pueden con más seguridad identificarse como tales en el *Agamenón*, las *Coéforas* y las *Euménides*.
  - II.2. Expresiones proverbiales dudosas y falsas.
- III. Estudio conjunto de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*.

I. Para la investigación de las expresiones proverbiales en la *Oresteia* era necesario partir de un estudio previo de cuestiones paremiológicas generales que, dado que en el ámbito de la filología griega estaba todavía prácticamente por hacer, ha habido que emprender aquí a modo de introducción a la investigación principal.

II. Pero el grueso de la tesis lo constituye el conjunto de los capítulos dedicados a cada expresión proverbial (II.1). Cada uno de estos capítulos se organiza así:

1. Texto. En primer lugar se presenta el texto de la *Oresteia* en el que se usa la expresión proverbial dentro de un contexto más o menos amplio según los casos. Tanto para estos textos como para el resto de los textos de Ésquilo citados, aunque parto de la edición de West como la mejor documentada (de la de Medda, por ser tan reciente, sólo he podido hacerlo en casos puntuales), por lo general no me he ceñido, para la letra del texto, a ninguna edición en particular, sino que unas veces sigo a unos y otras a otros, y otras aún doy mi propia interpretación. Volveré enseguida sobre esto. Al texto acompaña un aparato crítico no exhaustivo que recoge ante todo las variantes y conjeturas que más afectan a la expresión proverbial y su interpretación. Se da también una traducción. Ante la perpetua duda del traductor entre la mayor literalidad y la mayor fluidez no he tomado una postura constante: tanto para estas traducciones del texto principal de la *Oresteia* como para las del resto de los pasajes que se presentan acompañados de traducción, he optado muchas veces por una gran literalidad que si no hace precisamente fluida la lectura, pretende reflejar al menos lo mejor posible la estructura y el orden del griego con su importancia y muchas veces sus ambigüedades; otras he preferido hacer una mejor adaptación a las estructuras propias de la lengua española.

2. Identificación. A continuación se trata la cuestión de la identificación de la expresión como *παροιμία*, aduciendo los índices de proverbialidad que en cada caso nos llevan a reconocerla como tal y presentando una lista de sus testimonios.

3. Testimonios, numerados y traducidos, de la expresión proverbial. Son de dos tipos principales: los testimonios de uso y las fuentes eruditas. Entre las fuentes eruditas, las primeras a las que acudimos son los escolios al *Agamenón*, las *Coéforas* y las *Euménides*, que a veces señalan el carácter proverbial de una expresión determinada del texto. Pero las fuentes fundamentales para los proverbios griegos son las colecciones de expresiones proverbiales que forman el *Corpus paroemiographorum Graecorum* (CPG). Tenemos además las explicaciones de las obras lexicográficas y lo que he llamado «otras fuentes», que suelen ser los escolios y comentarios a otras obras. Estas fuentes (CPG, obras lexicográficas, otras fuentes —que incluyen los escolios a Ésquilo—) dependen la mayor parte de las veces unas de otras o remontan a una misma fuente ahora perdida, y no es raro encontrar explicaciones repetidas (al pie de la letra o con variaciones), resumidas o ampliadas. Para evitar en lo posible estas repeticiones, las fuentes eruditas se presentan agrupadas en testimonios numerados: en cada uno de ellos se da un texto principal, normalmente el más completo, y en aparato crítico se especifican las fuentes relacionadas con él y sus variantes (de forma que este aparato es a la vez aparato de fuentes o testimonios y aparato de variantes y conjeturas). La relación de variantes no es siempre exhaustiva: a veces se ha usado el símbolo ‘≈’ para indicar que una fuente tiene un texto prácticamente igual a la principal, con variantes que carecen de importancia para nuestros fines de entender la expresión proverbial<sup>17</sup>. Me baso, para esta forma de presentación, en los estudios de García Romero (2001) sobre el deporte en los proverbios griegos y de Menor (2007) sobre los proverbios en Aristófanes<sup>18</sup>. Como testimonios distintos se recogerán textos que presenten variantes en la forma o en la explicación del origen o el uso del proverbio, o fuentes que, aun dando la misma explicación que otros testimonios, tengan un texto significativamente distinto.

A veces se han incluido entre las fuentes eruditas algunos gnomologos, pero ha de quedar claro que son fuentes de segundo orden en cuanto a la identificación de la expresión como proverbial.

La historia de la transmisión y el estado actual de las colecciones paremiográficas griegas, con sus resúmenes, reorganizaciones e interpolaciones, es sumamente compleja y no puede tratarse aquí. Los detalles pueden leerse en el volumen I de la edición (inacabada) de Winfried Bühler de la colección Atos de Zenobio (Gotinga 1982), en el resumen de las pp. xiv-xix de la edición de Maria Spyridonidou-Skarsouli de la quinta serie de la misma colección (Berlín-Nueva York 1995) y en la introducción de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero a su traducción de las dos colecciones principales de Zenobio (la parisina o divulgada y la del monte Atos)

---

<sup>17</sup> Tampoco se ha tratado la relación entre las distintas fuentes (cuál depende de cuál, etc.) más que muy excepcionalmente, sobre todo cuando ello interesaba para la comprensión de la expresión proverbial.

<sup>18</sup> Basados a su vez en las ediciones de Bühler y Spyridonidou de la recensión Atos de Zenobio.

(Madrid 1999). Las ediciones que generalmente se siguen para estas fuentes y sus abreviaturas se indican en las pp. xiii-xix.

En cuanto a los testimonios de uso, se ha seguido para delimitarlos un criterio práctico: cuando son muchos, se recogen sólo los más antiguos; cuando no, el rango temporal de los testimonios es muy amplio, e incluye muchas veces textos bizantinos, no sólo porque autores tardíos imitan el lenguaje antiguo, sino porque, como es bien sabido, las expresiones proverbiales pueden pervivir, a veces intactas, a veces variadas, durante largo tiempo. En alguna ocasión ha sido conveniente incluir testimonios latinos, bien porque citaran la expresión en griego, bien porque usaran una correspondencia latina bastante exacta.

Para la búsqueda de testimonios han sido utilísimos tanto las ediciones y comentarios como las herramientas informáticas de búsqueda en corpus de textos.

4. A partir de los testimonios se pasa al estudio de la expresión proverbial por sí misma, estudio en el que se tratan su forma, origen y uso. Esta división parte de la estructura típica de muchas entradas paremiográficas del CPG: primero el lema (= forma), después una explicación sobre el uso de la expresión (introducida generalmente por ἐπί) y una explicación sobre su origen (introducida por ἀπό, διά, γάρ, ὅτι o de otras maneras).

En el epígrafe dedicado a la forma, se analiza la sintaxis y el léxico de la expresión y sus variaciones y se establece a qué tipo de expresión proverbial pertenece (locución, frase proverbial, proverbio propiamente dicho); también se comentan cuestiones de forma externa como la aliteración, el poliptoto, el ritmo, etc.

Para entender el origen de una expresión proverbial hay que remitirse a veces a cuestiones de *realia* (costumbres, objetos, técnicas, etc.), como en el caso de la locución del «triple seis» (Ag. 33), que era la mejor jugada de un juego de dados. Encontraremos también relaciones con el mito en Λήμνια κακά (Cho. 631 ss.), con la fábula en ὄφιν τρέφειν (Cho. 928), con la ley y los oráculos en δρᾶσαντι παθεῖν (Cho. 313), etc. Pero en muchas ocasiones no hay lugar apenas a remitirse a tales ámbitos: el origen de expresiones como τὰ πετόμενα διώκειν (Ag. 394) o τῷ πάθει μάθος (Ag. 177) ha de explicarse a partir de imágenes típicas e ideas tradicionales, cosa que, por lo demás, ocurre también con las otras. De ahí que para entender cada expresión haya resultado fundamental el estudio de su léxico, e. e., de los sentidos y usos de los términos principales que la forman. Este tipo de análisis de léxico, ideas e imágenes liga la cuestión del origen con la del uso y sentido, y por eso a veces ha resultado más conveniente no separar estas dos partes sino tratarlas juntas en un solo epígrafe.

Las fuentes eruditas dan muchas veces explicaciones sobre el uso y la aplicación de las expresiones proverbiales, pero lo más revelador en este sentido son siempre los testimonios de uso, que presentan la expresión haciendo lo que haga en un contexto: la ventaja de este estudio es que siempre contamos al menos con un testimonio de uso dentro de un contexto, que es el de la *Oresteia*.

He atendido siempre a otras expresiones proverbiales similares por su forma, su sentido o su origen, en estos epígrafes o, cuando era conveniente, en epígrafe aparte.



A veces también se ha tratado la pervivencia que la expresión haya podido tener en latín y las lenguas modernas, cosa que no ha podido hacerse más que muy someramente, remitiendo a otros estudios que tratan estas cuestiones con más detalle.

5. La expresión proverbial en la *Oresteia*. Sólo después de este estudio previo puede pasarse al comentario del uso de la expresión en el texto de la *Oresteia*, de su funcionamiento como elemento de la composición, que es el aspecto más descuidado en los estudios dedicados a los proverbios griegos.

Los problemas que plantea cada expresión proverbial son muchos y muy dispares, y también lo son los que surgen en relación con su interpretación en su contexto de uso en la *Oresteia*. Los problemas textuales y de interpretación se encuentran por todas partes en el texto de Ésquilo, y los pasajes con expresiones proverbiales no son una excepción. Cuando comencé este estudio no sabía dónde me estaba metiendo en muchos sentidos, pero sobre todo en éste de la crítica e interpretación textual. Había que comentar la función de las expresiones proverbiales en el texto. Pero ¿qué texto? Creo que puede decirse que el texto de Ésquilo es uno de los más discutidos de los que nos han llegado de los antiguos; el del *Agamenón*, una de las obras más editadas y comentadas de la antigüedad, me da a veces la impresión de ser un campo de batalla entre los distintos editores, escuelas y tendencias críticas: basta que un filólogo haya propuesto corregir un pasaje de la manera que sea para que el resto se abalance dispuesto a cortar y quemar sin piedad o por el mismo sitio o por otro cercano que esté aún incólume.

No me ha sido posible, pues, seguir por norma general ninguna de las ediciones al uso, sino que en la mayor parte de los casos he considerado las variantes de cada pasaje y las conjeturas de los filólogos y he adoptado cada vez las que me parecían más apropiadas. La actitud general ha sido la de intentar conservar y entender el texto transmitido: contra los excesos de corrección y conjetura de la mayor parte de las ediciones y comentarios, vale la pena correr el riesgo de caer alguna vez en el error contrario.

Por lo demás, cada expresión proverbial se estudia en su contexto cercano y dentro de la estructura general de la obra, preguntándose por qué, para qué y cómo se usa y de qué manera se relaciona con los demás elementos que componen el texto.

Las imágenes son frecuentes en las expresiones proverbiales, y últimamente tiene mucha fuerza en la interpretación de Ésquilo una tendencia a dar una gran importancia a las imágenes, buscando sus varios niveles de funcionamiento, atendiendo a dobles sentidos, a las conexiones con otras imágenes y expresiones no metafóricas, a la pertenencia a redes de imágenes y a su juego con motivos repetidos. Si bien es cierto que dentro de esta tendencia de interpretación se vienen dando a veces exageraciones claras, y que el método es sospechosamente productivo, ya que cualquier palabra puede relacionarse en el fondo e inagotablemente con cualquier otra hasta el punto de que no se sabe a veces si se está comentando el arte de Ésquilo o las relaciones entre los significados de las palabras que configuran una cultura, creo que tampoco puede negarse que estos juegos artísticos están presentes en Ésquilo, como parece hacer

West (1987): me gustaría, pues, haber conseguido en el análisis de las imágenes y «motivos» un punto intermedio entre estos extremos.

Esta parte central de la tesis se completa con tres capítulos (uno por tragedia) dedicados a la discusión de otras posibles expresiones proverbiales en la *Oresteia*.

III. Pero el estudio de cada expresión proverbial tiene que atender a muchas cuestiones particulares y es por fuerza incompleto: sólo el estudio conjunto posterior de las expresiones proverbiales de la *Oresteia* desde distintos puntos de vista permitirá entender su funcionamiento en la tragedia. Se estudiarán en esta última parte, entre otras cuestiones, el nivel de lengua o registro de las expresiones proverbiales en relación con la *léxis* trágica, su semántica y campos de procedencia, sus ideas e imágenes principales, sus tipos, su distribución en las tres tragedias, su función estructuradora, su relación con los personajes en su contexto dramática, sus grados y formas de variación y desautomatización, su relación con el público.

El estudio de las expresiones proverbiales en griego antiguo, aunque ha recibido una nueva atención en los últimos tiempos después de su casi total abandono tras las dos guerras mundiales, está prácticamente en sus comienzos. En esta investigación, he intentado, para la parte más propiamente paremiológica y también en cierta medida para el estudio de las funciones de las expresiones proverbiales como elementos de la composición poética y dramática, ligar varios campos de estudio que en el ámbito de la filología griega han permanecido relativamente aislados: el estudio crítico y filológico de los textos, los estudios de la fraseología y la paremiología modernas, y el estudio de las tradiciones orales griegas y de otros pueblos y especialmente de la posición y funciones que en ellas tienen las expresiones proverbiales. Considero que el estudio de las tradiciones proverbiales de la antigua Grecia debe marchar en esta dirección, y me gustaría que esta tesis, aun no siendo ése su objetivo fundamental, contribuya a que ello sea así.

Quiero dar las gracias aquí ante todo a mi director, Fernando García Romero, por su ayuda constante y su larga paciencia, que merecería desbancar a la de Job en el proverbio; también a Renzo Tosi y Giovanna Alvoni, por su hospitalidad en la Universidad de Bolonia; a Fernando García Romero de nuevo y a Julia Sevilla Muñoz, por haberme dado la oportunidad de participar en el refranero multilingüe del Centro Virtual Cervantes; a mis padres, por su apoyo, y a todos los amigos y gentes que han hablado conmigo de estas cuestiones, contribuyendo tanto a aclararlas como a oscurecerlas, lo que a veces resulta igualmente de agradecer. Esta investigación se ha beneficiado también, en sus primeras fases, de una beca predoctoral concedida por la Universidad Complutense.



## Sobre las expresiones proverbiales

1. En esta investigación se parte de un concepto de la lengua y la cultura griegas, que es el de *παροιμία*. 'Expresión proverbial' puede servir como traducción convencional aproximada de este término, a pesar de las diferencias, de las cuales la primera que debe hacerse notar es que *παροιμία* era en griego un término popular, mientras que 'expresión proverbial' es más bien de uso culto. Nuestro 'dicho' está en realidad más cercano al griego *παροιμία*, tanto por pertenecer a la lengua popular como por el tipo de expresiones a las que se refiere.

1.1. Para delimitar nuestro campo de estudio debemos, pues, en primer lugar, intentar entender a qué se llamaba en griego *παροιμία*.

1.1.1. Pero para ello hemos de olvidarnos por un momento del caso griego y partir de un estudio general de las expresiones proverbiales.

2. Los proverbios y expresiones relacionadas han sido objeto de estudio e interés de multitud de disciplinas: lingüística, lexicografía, fraseología, paremiología, retórica, estilística, teoría de la comunicación, folclorística, antropología, etnolingüística, psicología, etc., disciplinas que podemos dividir en dos grandes grupos o perspectivas de estudio: la lingüística y la cultural. Esta doble faz, según se verá, está presente en el fenómeno mismo de que se trata («el proverbio es la unidad codificada más larga que aparece en el habla, y al mismo tiempo la composición poética más pequeña», Jakobson 1966: 637), lo que hace necesario atender a ambos enfoques, en contra de lo que sucede en la mayor parte de la bibliografía, que se centra sólo en uno de ellos sin tener en cuenta los descubrimientos que en el otro hayan podido hacerse.

Hay que decir, sin embargo, que esta falta puede achacársele en realidad mucho menos a los estudios de enfoque lingüístico que a los de enfoque cultural: los primeros suelen mentar o incluso tratar con cierta extensión el aspecto cultural de su objeto de estudio, mientras que muchos de los segundos no llegan siquiera a distinguir entre los varios tipos de expresiones proverbiales que los estudios lingüísticos han definido y descrito con gran detalle. En el caso del griego, puede decirse que, si bien algunos

estudios modernos<sup>1</sup> han tenido en cuenta ciertos avances hechos en la bibliografía de enfoque cultural, se ignoran sin embargo totalmente los hechos por la de enfoque lingüístico. Es una excepción la inédita, desconocida y olvidada memoria de licenciatura de Purificación Rodríguez Rodríguez sobre *Nombres propios en la paremiología griega*, de 1985, que, basándose en los trabajos de Casares de 1950, complementados con los de Coseriu (1964/81), Zuluaga (1975) y Lázaro Carreter (1978 y 1979) y con su propio análisis funcional de las παροιμίες con nombres propios, constituye el único intento que conozco de aplicación de los descubrimientos de la fraseología moderna a las παροιμίες griegas (que se combinan con otra clasificación más «cultural» del material estudiado)<sup>2</sup>.

Este olvido es tanto más imperdonable cuanto que los descubrimientos de la moderna fraseología son los únicos que pueden poner un poco de orden en el maremágnum de expresiones que en griego se llaman παροιμία y que en muchos estudios modernos se meten sin distinción dentro de un mismo saco.

### **Estudio lingüístico de las expresiones proverbiales y formas afines: las expresiones fijas**

#### **3. Empecemos nosotros, pues, por el principio, o sea, por lo lingüístico.**

La bibliografía sobre la cuestión es, aunque mucho menos abundante que la de enfoque cultural, ya muy amplia: nos basaremos aquí sobre todo en cuatro estudios fundamentales en lengua española: los dos pioneros trabajos de Casares de 1950 y los estudios monográficos de Zuluaga (1980), Corpas Pastor (1996) y García-Page (2008), aunque teniendo en cuenta otras contribuciones como las de Coseriu (1964), Combet (1971), Cram (1983) o Zgusta (1967). En las obras de Zuluaga, Corpas Pastor y García-Page pueden consultarse con aprovechamiento detalladas descripciones de la bibliografía publicada, así como de las distintas tendencias y disensiones dentro de ella. No siendo éste de la definición y clasificación el objeto de este estudio sino sólo una necesaria base preliminar, no lo cargaremos excesivamente con estos detalles: baste decir que lo que sigue es un aprovechamiento de lo dicho en estos trabajos (que son, por otra parte, desarrollos deudores en gran medida del primero de ellos) pero no sigue a ninguno de ellos en particular, sino que los mezcla e introduce a veces novedades por aplicación de criterios gramaticales distintos.

#### **3.1. En cualquier lengua ocurre que ciertos tramos de producción quedan fijados y almacenados como parte del acervo cultural idiomático de esa lengua, de modo que**

---

<sup>1</sup> Excepto la tesis doctoral de Lardinois (1995), que no he podido consultar, se trata siempre de artículos o capítulos de libros: Lardinois (1997), (2000) y (2001), Russo (1983) y (1997), Shapiro (2000), Tzifopoulos (2000), Martin (2005), la mayoría de los cuales en realidad tratan más de γνῶμαι que de expresiones proverbiales, como se verá más adelante.

<sup>2</sup> Jiménez Fernández (2006), en un artículo en que se tratan brevemente cinco παροιμίες, hace una somera distinción en su presentación entre las παροιμίες que son frases completas y las que no, lo que coincide con el criterio principal de clasificación de las expresiones fijas en la fraseología moderna.

están disponibles para ser usados en nuevas producciones sin que haga falta construirlos de nuevo, sino que se sacan enteros, en bloque, a la producción.

3.2. Son lo que la gente llama ‘dichos’, ‘frases hechas’ o ‘refranes’, mientras que los especialistas han acuñado para referirse a ellos términos técnicos como ‘expresiones fijas’ o ‘unidades fraseológicas’<sup>3</sup>.

Ya los nombres populares de ‘dicho’ y ‘frase hecha’ (y ‘dit’, ‘detto’, ‘Sprichwort’) ponen de manifiesto el carácter de expresiones prefabricadas de estos tramos, que están ya dichos, ya hechos, previamente al hablar, así como su procedencia de la producción, de las *frases* (en sentido amplio) que se *han dicho*, mientras que el nombre de ‘refrán’ está relacionado con la repetición, que es también característica propia de estas expresiones (O’Kane 1950, Combet 1971: 60 s.). Los términos técnicos, por su parte, resaltan las características de fijación, unidad y «fraseologicidad» o carácter de sintagmas o «frases» provenientes de la producción.

El término ‘fraseología’ deriva de un sentido de ‘frase’ que no es ya usual, al menos en la gramática española. En inglés y en estudios antiguos o muy tradicionalistas de gramática española<sup>4</sup> se llamaba ‘frase’ a los tramos de producción que constituyen unidades o piezas sintácticas, esto es, con una organización sintáctica interna, mientras que en la bibliografía más moderna se ha hecho más habitual, para referirse a estos tramos, el término ‘sintagma’, que es el que se usará aquí, mientras que por ‘frase’ se entenderá el tramo de habla definido por una entonación característica (entonación de fin de frase), que se corresponde con «el conjunto de elementos que al que habla, por debajo de su consciencia, se le organizan de una vez, en el instante de ir a pronunciarla», de forma que constituye «una unidad de acción o de sentido» que es «el mayor tramo de habla que esté regido gramaticalmente» (García Calvo 2009: 12). Puede decirse, pues, que la frase es el sintagma máximo; sin embargo, de ahora en adelante usaré, por comodidad, el término ‘sintagma’ para referirme a los sintagmas menores a la frase.

En griego, aunque se puede llamar a estas expresiones con otros nombres de sentido más general como λόγος, hay un término específico, παροιμία, que es el usual tanto en el habla corriente como en las reflexiones teóricas que sobre el tema se hicieron y que más adelante estudiaremos.

3.3. Ahora bien, estos nombres populares no tienen todos la misma extensión: en español «empinar el codo» puede ser un dicho, pero no un refrán; en griego un relato puede ser un λόγος, pero no una παροιμία. Si, por otra parte, atendemos a nuestra definición inicial, hemos de reconocer que los tramos de habla fijados y reproducibles en nuevos actos de habla pueden ser de muy diversa índole y extensión (desde expresiones como «a hurtadillas» hasta canciones o poemas enteros sabidos de memoria), y

---

<sup>3</sup> Entre otros términos (unidades pluriverbales, perífrasis léxicas, fraseas, lexemas complejos, discurso repetido, lenguaje literal, etc.), escojo los dos que han tenido más éxito, al menos en los estudios modernos en lengua española (cf. Corpas Pastor 1996: 18 s., García-Page 2008: 16-20).

<sup>4</sup> Por ejemplo, en Andrés Bello, *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, §83; ed. crítica de Ramón Trujillo (Tenerife 1981) de la quinta y última edición de la obra, de 1860 (la primera se publicó en Valparaíso en 1847).

que no a todos les convienen estos nombres populares, ni siquiera los de sentido más amplio como ‘dicho’ o παροιμία.

Quedan excluidas de entrada las citas de lo dicho por otros en las que un tramo de habla es reproducible sólo momentáneamente, ya que nos interesan sólo los tramos que hayan pasado a formar parte del acervo cultural de una lengua, esto es, los que sean compartidos y re-reproducibles por sus hablantes. Ahora bien, lo cierto es que, además de las diferencias de extensión, hay también diferentes grados de conocimiento de estas expresiones por parte de los hablantes. Esto las acerca al vocabulario semántico, conocido también de modos muy diversos por los diversos hablantes, mientras que en los niveles fonológico, morfológico y sintáctico de la lengua estas diferencias apenas se dan. Las expresiones fijas deben situarse, pues, como el vocabulario semántico, en la región en la que lo lingüístico y lo cultural se solapan.

Puede decirse que el vocabulario semántico, los dichos y expresiones similares, si no son comunes en el sentido en que lo son los fonemas e índices gramaticales (compartidos por la generalidad de los hablantes), lo son en el sentido de ser de libre disposición. El tan mentado «acervo» ha de entenderse en este sentido: como el fondo común de la *Asamblea de las mujeres*, de donde el que los necesita puede coger capa, manto o lo que sea, así el vocabulario, los dichos y demás forman como un montón común a disposición de los hablantes.

Si nos representamos la relación entre lo uno (lo lingüístico) y lo otro (lo cultural) como una gradación en uno de cuyos extremos, el de lo más puramente lingüístico, estarían los fonemas, reglas e índices gramaticales, y en el otro (que no es en realidad un extremo porque no hay por este lado límite) las adivinanzas, coplas, chistes, canciones, etc., podemos en tal gradación delimitar una franja de fronteras más bien imprecisas e irregulares en la que están esos tramos a los que aluden términos como ‘dicho’ o παροιμία y que son el objeto de estudio de la fraseología y la paremiología: una franja que cubre, por un lado, la parte más cultural de la lengua, y, por otro, la parte más cercana a lo lingüístico de lo que es ya propiamente cultural.

#### *Delimitación del campo de estudio*

3.4. ¿Cómo delimitamos, por imprecisamente que sea, este dominio? Se trata de poner dos límites, uno inferior y uno superior, que han de ser de índole distinta por la naturaleza misma de la cosa que se delimita: por abajo nos topamos con lo más gramatical; por arriba, con lo más cultural. Por abajo el límite nos lo ponen los elementos no fraseológicos de la lengua; por arriba, los otros géneros «breves» de las tradiciones orales y poéticas.

Esta cuestión de los límites externos se tratará con más detalle en el desarrollo que sigue.

*Primera clasificación de las expresiones fijas en expresiones menores y no menores a la frase (dependientes e independientes)*

3.5. La división interna fundamental de las expresiones fijas viene a coincidir con la que antes establecíamos entre lengua y cultura. Partimos de que en el aparato de la lengua están almacenados los elementos que permiten construir frases, mientras que las frases son cosa de la producción, y así, si un tramo menor a la frase se fija, eso quiere decir que pasa a formar parte del sistema de los elementos con los que se construyen frases, mientras que una frase fija se almacenará sólo como parte del acervo cultural de los hablantes de esa lengua. Esta distinción se corresponde a grandes rasgos con la que se da entre los términos corrientes «refrán» y «locución»<sup>5</sup>:

$$\text{Expresiones fijas} \left\{ \begin{array}{l} \text{Expresiones fijas menores a la frase o sintagmas fijos} \\ \text{Expresiones fijas iguales o mayores a la frase} \end{array} \right.$$

García-Page defiende una concepción estrecha de la fraseología que sólo dé cabida a las locuciones (entre las que incluye, sin embargo, en contra del criterio habitual, algunas frases) y deje el estudio de los refranes y formas afines a la paremiología (cf. ya en este sentido Casares 1950). Esta actitud es probablemente la más correcta desde el punto de vista gramatical, ya que separa lo que pertenece al sistema de lo que no. Aquí hemos de renunciar, sin embargo, a tan ventajosa posición, ya que lo que en el fondo nos interesa es entender a qué se llama 'dicho' o παροιμία, y estos conceptos populares abarcan tanto frases como sintagmas fijos, revelándose así como referidos más al carácter cultural de estas expresiones que a su estatuto gramatical. De ahí que hayamos preferido, para todo el conjunto, el término 'expresiones fijas', de sentido tal vez más amplio, al de 'unidades fraseológicas'.

Lingüistas como Jakobson («la unidad codificada más larga») o García Calvo (1983: 71) consideran que los proverbios (frases fijas) también forman parte del sistema o aparato de la lengua. Piénsese de esto lo que se piense, puede seguirse considerando el criterio principal de clasificación de las expresiones fijas el de ser o no menores a la frase y servir por tanto o no como piezas de la construcción sintáctica de una frase.

*Expresiones menores a la frase. El límite inferior.*

*Locuciones, colocaciones y otras construcciones menores a la frase*

3.6. Empecemos por las expresiones menores a la frase. Lo habitual en los estudios de fraseología es considerar que una expresión fija ha de estar formada por al menos dos palabras. Sin embargo, estos estudios no se basan, por lo general, en una definición de 'palabra', sino que siguen el criterio ortográfico sin justificarlo (Corpas Pastor 1996: 15) o sin siquiera avisar (Casares 1950, García-Page 2008). Es una excepción Zuluaga

---

<sup>5</sup> Corrientes son los dos, pero verdaderamente popular sólo lo es el de 'refrán'. En 'frase hecha', el término 'frase' tiene un sentido distinto al que aquí se usa, ya que sirve para referirse tanto a frases completas como a sintagmas menores a la frase.



(1980: 16-9), que sí utiliza criterios gramaticales (la separabilidad y la posibilidad de cambio de orden) para justificar su elección del criterio ortográfico, así como el criterio de la intuición del hablante, pero equivocadamente, ya que lo que está en realidad teniendo en cuenta es a hablantes influidos por su conocimiento de las reglas de la escritura, como lo prueban las numerosas faltas de ortografía cometidas por niños y semiletrados contra la norma académica de uso del blanco de letra.

Aquí seguiremos la definición de ‘palabra’ de Bloomfield (1926): palabra es la unidad mínima libre, queriendo decir ‘libre’ que puede hacer frase por sí sola y ‘mínima’ que no es descomponible en otras unidades libres. A ello deben añadirse las precisiones de García Calvo (2009: 165-72 y otros lugares), en el sentido de distinguir entre palabra en el sistema o palabra ideal y palabra en la producción o sintagmática: «cásas», «lacása», «delacása», «encása», «ùnacása» son sólo distintas formas de la misma palabra ideal ‘cása’ (en verdad impronunciable e inescrible): cada una de ellas es por tanto una palabra sintagmática. Cada palabra sintagmática tiene un acento, mientras que los elementos gramaticales sin acento (o con acento dominado), que no pueden hacer frase, no son palabras, sino índices gramaticales que acompañan a la palabra: las palabras ortográficas del tipo de ‘la’, ‘de’, ‘con’ o ‘una’ son, simplemente, índices gramaticales más exentos (con posibilidad de *tmésis*) que, por ejemplo, ‘-s’, o ‘-mos’.

De manera que, si partimos de nuestra definición inicial de las expresiones fijas, no es necesario señalarles otro límite inferior que el que de ella se deduce: cualquier confluencia de palabras y/o índices que, proveniente de la producción, queda fijada como tal en el sistema y se puede sacar de nuevo a la producción sin necesidad de construirse de nuevo constituye una locución. «Como tal» quiere decir que, para que tal confluencia sea fraseologismo, debe constar en el sistema como un elemento complejo que en esta complejidad sintácticamente organizada denuncia su proveniencia de la producción. Esto es: no puede haberse convertido en una sola palabra o índice. Ello se reflejará en el hecho de que esta complejidad o proveniencia de la producción sea perceptible para el hablante corriente (o, si se prefiere, para su competencia o subconsciencia técnica) y no sólo para el etimólogo, para quien casi cualquier elemento simple del sistema podría analizarse en una suma de elementos menores proveniente de la producción. De ahí que ‘ahora’ sea palabra, mientras que ‘a hurtadillas’ es expresión fija. Por supuesto, el límite entre una cosa y otra no es claro, y muchas expresiones, como ‘a lo mejor’ o ‘aprisa’, quedarán en duda de si clasificarse como palabra (ideal) o como expresión fija.

Puede hablarse, pues, de una continua gradación de fijación, fraseologización y paso de lo uno a lo otro: «enseguida» o «tal vez» pueden sentirse como elementos simples o complejos según los hablantes; «debajo de» puede interpretarse como locución preposicional o como un adverbio construido con una preposición. Por otro lado, «inexplicable» es también un elemento del sistema cuya complejidad es perceptible para los hablantes. Otro problema distinto es el que plantean expresiones como «a las claras», en las que podría intervenir un procedimiento de creación de «adverbios» a partir de adjetivos, es decir, un procedimiento morfológico (no fraseológico) similar al de los adverbios en ‘-mente’ o al de formaciones como «a la francesa», «a la inglesa», etc.

Una cuestión sí es clara, y es que deben excluirse explícitamente de las unidades fraseológicas los compuestos que, improvisados una vez, han quedado convertidos en palabras del sistema, aunque su proceso de fijación a partir de la producción sea muy cercano al de los fraseologismos. Sin embargo, hay una diferencia esencial: cada una de las palabras que forman parte de los fraseologismos conserva su acento, mientras que la marca distintiva de los compuestos es la unificación acentual. (Por supuesto, también aquí hay casos dudosos y fronterizos, como «guardia civil» u «hombre-rana».)<sup>6</sup>

Esta percepción del carácter complejo y «hablado» de los fraseologismos se echa de ver precisamente en la existencia de unos nombres populares específicos, como ‘dicho’, ‘frase hecha’ o παροιμία, que la gente usa para referirse a ellos.

Ahora bien, estos términos no abarcan seguramente expresiones como «ni más ni menos» o «a las claras»: formas demasiado cortas (una sola palabra acentual) o sin significado léxico; esto es, formas de poca entidad idiomática y cultural que sí serían en cambio reconocibles como locuciones complejas por un hablante corriente y que los estudiosos incluyen entre las expresiones fijas con buen criterio, ya que son en el fondo el resultado del mismo proceso de fijación que dichos más claros como «tomar el pelo».

Esta separación con respecto al concepto de palabra de las caracterizaciones habituales de las unidades fraseológicas es importante desde el punto de vista de la definición teórica, pero no tiene consecuencias graves a la hora de identificar qué es o no una expresión fija en una lengua como el español o el griego, ya que con ambos criterios se consideran como tales cosas como ‘a hurtadillas’ o ἐπὶ ξυροῦ. Si acaso, esta propuesta tiene la ventaja de incluir con menos problemas expresiones como «¡Acabáramos!», o βουκολήσεις<sup>7</sup> (que serían en todo caso no locuciones, sino frases fijas de una sola palabra).

Pero pasemos ya a ver qué tipos de expresiones pueden caer bajo lo que hemos denominado «sintagmas fijos».

3.6.1. En primer lugar, no todas las construcciones menores a la frase que se repiten una y otra vez con la misma forma pasan por ello a formar parte del sistema: desde luego no «todas las noches» o «levantarse temprano», pero tampoco «rebaño de ovejas», «enemigo acérrimo» o «cometer un delito». Estas últimas son lo que en los modernos estudios de fraseología se viene llamando ‘**colocaciones**’<sup>8</sup>: «expresiones que, desde el punto de vista del sistema, son sintagmas completamente libres, generados a partir de reglas, pero que, al mismo tiempo, presentan una fijación determinada por el uso», de modo que, recurriendo al concepto de ‘norma’ de Coseriu, se ha dicho que están «fijadas sólo en la norma» (Corpas Pastor 1996: 51). Las colocaciones carecen,

---

<sup>6</sup> Sobre compuestos y unidades fraseológicas, véase Zgusta 1967, Zuluaga 1975.

<sup>7</sup> Fórmula de amenaza recogida en la colección de Zenobio (Atos 5.93): βουκολήσεις· τὰ ἐπὶ τὸν βοῦν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον οἱ ὀστρακίζόμενοι μεθίσταντο εἰς Ἀργίναν, ἔνθα ἦν βοῦς χαλκῇ παμμεγέθης, «‘Serás pastor de bueyes’: lo del buey, porque generalmente quienes sufrían el ostracismo se trasladaban a ἸArginaῖ, donde había un enorme buey de bronce» (trad. de Mariño y García Romero).

<sup>8</sup> El nombre, que proviene del inglés *collocation*, está extendido y aceptado en nuestra lengua, donde lo cierto es que no resulta nada afortunado.

además, del significado unitario que tienen las locuciones. De ahí que García-Page (2008: 38 y *passim*) se niegue, en contra de la tendencia general y probablemente con razón, a concederles el estatuto de unidad fraseológica.

3.6.2. Frente a las colocaciones, expresiones como «tomar el pelo», «empinar el codo», «a la chita callando», «de armas tomar» o «chivo expiatorio» son **locuciones**: tramos de producción menores a la frase que sí han pasado a formar parte del sistema y, como tales, se sacan en bloque a la producción, sin construirse su «sintaxis» interna en la instancia de organización<sup>9</sup>. Ello quiere decir que las locuciones son elementos o unidades del sistema, lo que implica que tanto su figura fonémica como su valor son fijos y unitarios, aunque ciertamente no lo son tanto como los del resto de las unidades del sistema (de ahí lo fronterizo de su posición). Dejando por ahora de lado el problema de las locuciones con otros valores, puede decirse que la mayoría forman parte del vocabulario semántico, lo que implica que tienen *significado*, en el sentido más propio del término, mientras que las construcciones libres tendrían *sentido*<sup>10</sup>. El sentido de las construcciones libres es el resultado, en la producción, de la combinación, según las reglas gramaticales pertinentes, de los significados y demás valores de los elementos que las componen, más lo que el contexto aporte, mientras que el significado de las locuciones está almacenado en el aparato y es tan inexplicable a partir de sus componentes como lo es el significado de las palabras a partir de su significante (con parecidas «excepciones» para unas y otras<sup>11</sup>). El significado de «tomar el pelo», por ejemplo, no se deduce de los significados de las palabras ‘tomar’ y ‘pelo’ más el valor de los índices que las acompañan<sup>12</sup>.

De ahí que suela decirse que las locuciones tienen, por lo general, significado idiomático. Los constituyentes de la locución, que son también, salvo excepciones («a la chita callando», «al buen tuntún», «en un periquete»), unidades autónomas del sistema, pierden de algún modo su condición de unidad cuando forman parte de la

---

<sup>9</sup> Tomo el concepto de instancia de organización de los libros *Del lenguaje* de García Calvo (1979, 1983, 1999): es la instancia intermedia entre aparato y producción en la que se organiza sintácticamente la frase.

<sup>10</sup> Para la diferencia entre significado y sentido, véase García Calvo 2009: 142 s., 1979: 179 s., 326-31 (para palabras sin significado y sus tipos, 331-6); es comparable la diferencia que establece Benveniste (1967) entre semiótica y significación por un lado y semántica y comunicación por otro. Véanse, con todo, las observaciones de la p. 929, n. 1 con respecto al significado de las locuciones.

<sup>11</sup> Porque es posible entender el significado de palabras como ‘inexplicable’ y locuciones como «costar un ojo de la cara» a partir, en parte, de los valores de sus componentes. Cf. el capítulo de Zuluaga sobre «La idiomatidad» (121 ss.).

<sup>12</sup> Esta característica forma ya parte de la definición de locución de Casares: «[su] sentido unitario consabido no se justifica, sin más, como una suma del significado normal de los componentes» (170), donde el concepto de ‘significado’ se usa de manera equívoca, ya que en otras partes de su estudio Casares parte de que hay en la lengua elementos no significantes. En realidad, no es necesario incluir esta característica en la definición de las locuciones, ya que se deduce de su carácter de unidades. Si el concepto de ‘significado’ se usa en sentido estricto, es redundante hablar de significado unitario; las construcciones libres no tendrían significado sino *sentido*.

locución: los ‘tomar’, ‘el’ y ‘pelo’ de «tomar el pelo» no son los mismos ‘tomar’, ‘el’ y ‘pelo’ que se usan en las construcciones libres.

Este carácter unitario se manifiesta en las diversas *restricciones de transformación* de las locuciones frente a las construcciones libres, que pueden resumirse, siguiendo a Corpas Pastor (89 s.), en tres tipos:

- 1) Restricciones de sustitución: «de mírame y no me toques» — \*«de obsérvame y no me toques».
- 2) Restricciones de eliminación y adición: «matar dos pájaros de un tiro» — \*«matar pájaros de un tiro», \*«matar dos pájaros blancos de un tiro».
- 3) Otras restricciones: «Le pidió el santo y seña» — \*«Le pidió la seña y santo», «pagar los platos rotos» — \*«pagar el plato roto», «estiró la pata» — \*«estiró una pata», etc.<sup>13</sup>

Pero, por otro lado, la fijación y unicidad de las locuciones es menor que la del resto de los elementos del sistema. Estas restricciones de transformación no son estrictas ni sistemáticas: muchas locuciones admiten unas transformaciones sí y otras no, o las admiten en parte: «echar una cana / canita al aire», «el santo y seña» / «los santos y señas», «caer gordo» / «¡Qué gordo me cae!», «tomar el pelo» / «tomadura de pelo»... (Zuluaga 104-6, García-Page 25 s. y 213-315). De hecho, se ha llamado muchas veces la atención sobre la variabilidad de las locuciones (y de las expresiones fijas en general), llegando a considerarse como una característica suya complementaria (más que contraria) de la de la fijación (Corpas Pastor 19 s. y 27-30, 233; García-Page 26, 217, 261). Los hablantes, por su parte, pueden reconocer los formantes de una locución dada como los mismos elementos del sistema con los que se forman construcciones libres. La misma percepción del significado de las locuciones como extraño o idiomático implica la comparación con el sentido normal y la percepción, por tanto, de los constituyentes como unidades autónomas.

De ahí que las locuciones tengan un estatuto especial, intermedio, entre la palabra del sistema y el sintagma de construcción libre, y que sus constituyentes estén también a medio camino entre la palabra y el mero formante.

**3.6.2.1. Clasificación de las locuciones.** Por su condición de unidades del sistema que las hace equivalentes hasta cierto punto de las palabras (e índices) simples, las locuciones se vienen clasificando, desde Casares en adelante, según la función que cumplen en la frase, en locuciones sustantivas («cabeza de turco»), adjetivas («de la cáscara amarga»), verbales («tomar el pelo»), adverbiales («a la chita callando») y algunas otras que varían según el autor (conjuntivas, prepositivas, exclamativas, pronominales, participiales, clausales, oracionales, elativas...). Aunque esta clasificación tiene su utilidad, en ningún estudio (hasta donde yo sé) se hace notar que muchos de los

---

<sup>13</sup> La clasificación de Corpas Pastor se basa en el estudio, más amplio, de Zuluaga 95 ss.; cf. también García-Page 256-60. Que estas transformaciones estén restringidas quiere decir que o bien son imposibles o bien producen efectos especiales (cambios de sentido, juegos de palabras, etc.) que no se producirían en las construcciones libres.

problemas a los que da lugar parten de su base misma, siendo más que discutible o cuando menos insuficiente el antiguo sistema clasificatorio de las partes de la oración.

Y así, se discute si deben establecerse clases como las locuciones elativas, o participiales, o clausales, etc., y se dan problemas graves a la hora de clasificar expresiones como «otro gallo me cantara», que tiene siempre función de apódosis de condicional, mientras que para las locuciones prepositivas y conjuntivas se siguen exclusivamente criterios ortográficos que llevan a incluir «para que» (Corpas Pastor 107) pero no «porque», etc.

A pesar de lo cual, teniendo en cuenta que el material que se maneja en este estudio no presenta demasiadas complicaciones en este sentido, podemos por ahora servirnos de esta clasificación, en la siguiente forma: locuciones sustantivas, adjetivas, verbales, adverbiales y locuciones de valor sintáctico (de las cuales no habrá ningún caso en este estudio), que a su vez pueden dividirse en conjuntivas y prepositivas.

Las locuciones interjectivas o exclamativas de Casares, como «¡Ancha es Castilla!» o «¡Voto a bríos!», han de excluirse del tipo de la locución por constituir frases completas. Las locuciones clausales de Corpas Pastor (109 s.) y las oracionales de García-Page (30 s. y 152 ss.) o bien son frases completas o bien locuciones verbales con el complemento sujeto fijado («armarse la de Dios es Cristo») (he aquí otro problema apasionante de los que plantea la gramática tradicional: sea de él lo que sea, no creo que haya que darle al sujeto una condición tan privilegiada como para separar en dos clases «armar la marimorena» y «armarse la marimorena»).

Mención aparte merece la propuesta de Casares de combinar este criterio con el de una clasificación en locuciones con y sin significado<sup>14</sup>, propuesta que merece más consideración de la que en los estudios más modernos se le ha dado. Las locuciones no significantes no parecen muchas («sin más», «ni más ni menos», «a más no poder», «de lo lindo», ¿«más . . . que yo qué sé?», ¿«más (largo) que un día sin pan?»), pero sería muy interesante rastrearlas y clasificarlas atendiendo a los distintos valores no semánticos que tienen los elementos lingüísticos simples.

Lo primero que salta a la vista es que las más fáciles de encontrar son las cuantificadoras, siendo menos los posibles ejemplos de locuciones con valor sintáctico: «de manera que», «por más que», «a fuerza de». «Sin embargo», por ejemplo, bien pudiera ser una sola palabra (por el acento) o índice (no hace frase), como «encima» o «enseguida», y también los cuantificadores modales «alomejór» y «tàlvéz». Locuciones de otros valores son muy difíciles de encontrar (de las supuestas pronominales con valor mostrativo, «mi menda», por ejemplo, no es en realidad un índice de primera persona sino una manera de evitarla; otras como «cada quisque», «to' quisqui» o «cada uno», tendrían más bien valor de cuantificadores).

---

<sup>14</sup> Zuluaga (1980: 139) también distingue, dentro de las locuciones, las que tienen función de «elementos gramaticales» (que «carecen de significado léxico y categorial», p. 145) de las «unidades léxicas» y «sintagmas».

En todo caso, los dos criterios no pueden combinarse tan limpiamente como proponía Casares, que dividía las locuciones significantes en sustantivas, adjetivas, participiales, adverbiales y pronominales, y las no significantes o conexivas en prepositivas y conjuntivas. Los elementos lingüísticos no significantes no son sólo los conexivos, sino también otros, como los deícticos y los cuantificadores (y así, Zuluaga incluye entre sus locuciones con función de instrumentos gramaticales las locuciones elativas). Pero el mayor problema está en locuciones como «sin más» o «ni más ni menos», de valor meramente cuantificador, pero que deben al mismo tiempo clasificarse como adverbiales.

Se trata, pues, en el fondo, de la reproducción en el nivel fraseológico del ya viejo problema de la adecuación descriptiva del modelo de las partes de la oración.

3.6.3. En los estudios de fraseología se discute el estatuto que debe asignársele a construcciones como «hacer caso», «dar pena», «darse cuenta», que algunos clasifican como locuciones, otros como colocaciones (Corpas Pastor 87 para «darse prisa») y otros, en fin, en un grupo aparte (Zuluaga 163 s., García-Page 137 s.). García-Page las denomina «predicados complejos» o «construcciones de verbo de apoyo» o «de verbo soporte» y llama la atención sobre sus diferencias con las locuciones corrientes: «el carácter binario de su estructura y la profunda gramaticalización del verbo»; «los principales verbos soporte forman un inventario reducido —*dar, hacer, tener, tomar, coger, poner...*»; una cierta «mayor flexibilidad sintáctica de éste [el predicado complejo] frente a la mayor rigidez de aquélla [la locución]», concluyendo que se trata de «construcciones limítrofes, situadas . . . en la periferia de la Fraseología, cuyo comportamiento, aun con ciertas restricciones, está más acorde con el de las construcciones enteramente libres». La gente desde luego no incluye estas expresiones entre los dichos o las *παροιμιαί*, pero por lo mismo que no incluyen cosas como «ni más ni menos» o «a la larga»; porque carecen del carácter «poético» necesario para llamar su atención: su gramaticalización es mayor que la de las locuciones corrientes; son prácticamente verbos compuestos («productos de un procedimiento sistemático de composición», Zuluaga 164); y por ello mismo están, a mi modo de ver, más distantes de las construcciones libres que las locuciones corrientes. Son, por tanto, elementos complejos del sistema, pero que no suelen sentirse como provenientes de la producción<sup>15</sup>.

*Frases fijas (y expresiones fijas mayores a la frase). El límite superior.  
Refranes, fórmulas y frases proverbiales. El término 'paremia'*

3.7. Vistas las expresiones fijas menores a la frase, toca ahora pasar a las iguales o mayores. Este paso coincide con el del paso de lengua a cultura —o de la región más cultural de la lengua a la región de lo cultural que, no formando ya parte del sistema de la lengua, es la más cercana a él. Los criterios de delimitación, por tanto, no podrán ser ya sólo lingüísticos, y las clasificaciones serán más vagas y dependientes de la cultura de que se trate.

---

<sup>15</sup> Me refiero a casos como «dar pena» o «hacer caso»; otros que se clasifican a veces con éstos, como «dar un paseo» o «dar una charla», son, a mi modo de ver, más bien colocaciones.

Recordando otra vez a qué llama la gente «dichos», «refranes» y «frases hechas», podemos excluir de este ámbito otros tramos de habla más o menos fijados y pertenecientes al acervo más o menos compartido por los hablantes pero que están cada vez más alejados de lo propiamente lingüístico, como las adivinanzas, chistes, coplas, villancicos, rimas, rezos, retahílas, anécdotas y otros chascarrillos, que son, por lo general, más largos y elaborados, y se sienten como más alejados del habla corriente (como más artísticos), además de tener otras funciones.

Complementariamente, constatamos que la gran mayoría de los «dichos», «refranes» y «frases hechas» no pasan de la frase, excepto en un par de tipos como el dialogismo («¿Qué haces, viejo? —Hijos huérfanos.») y el llamado «wellerismo» («No era nada lo del ojo —y lo llevaba en la mano.») y contadas excepciones más (como los que podemos llamar «refranes ampliados» o «contestados»: «A las diez, en la cama estés; y, si es antes, mejor que después», que puede decirse en una frase o en dos).

Mientras que el límite inferior de las expresiones fijas se nos establecía gracias a la contraposición de lo que es de la producción con lo que es del sistema, para establecer el límite superior, situado ya plenamente en el ámbito de lo cultural, no podemos contar con un criterio tan claro y una delimitación tan precisa, porque no hay ningún ámbito de contraposición que nos sirva tan claramente de límite. El hecho de que una adivinanza o una copla o hasta un soneto puedan estar constituidos por una sola frase (normalmente más larga que la de los dichos) nos confirma en que por este lado no se trata ya sólo de distinciones gramaticales, sino culturales o de género.

Es probablemente acertada la observación de Martin (2005: 7), que atiende, más que a un criterio sintáctico, a la mera longitud: «The only formal constraint is on length —i.e. that no proverb texts exist (in the culture Briggs [1988] studied [el norte de Nuevo México]) of more than about 40 syllables». Este límite superior (que probablemente en el caso del griego antiguo sea algo menor) viene a coincidir con la que se calcula como extensión media de las estrofillas o «coplas de canción normales en cualquier lengua y arte popular: alrededor de las 30 a 40 sílabas» (García Calvo 2006: §§ 1229 s.). Los proverbios que alcanzan tal longitud son precisamente los que quedan en duda de si ser proverbios o coplas o ambas cosas<sup>16</sup>.

Es testimonio de la dificultad del establecimiento de este límite superior el hecho de que Zuluaga y Corpas Pastor lo pongan en la frase con la sola justificación de que tal es el «consenso general de la investigación fraseológica» (Zuluaga 19, Corpas Pastor 15 n. 2). Corpas Pastor (139 s.), de hecho, se ciñe tan estrictamente a este criterio que ni siquiera incluye los dialogismos y wellerismos (que Zuluaga admite como excepciones), introduciendo así en su estudio una precisión de la que la cosa carece.

Pero, más que la sintaxis o la longitud, lo que distingue al género de los dichos o expresiones proverbiales de otros géneros breves es su función y forma de uso. Con-

---

<sup>16</sup> Y así, en el *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)* de M. Frenk Alatorre (2003) se recogen multitud de refranes de la colección de Correas, y la misma autora dedicó un estudio a los «Refranes cantados y cantares proverbializados» (1961). También A. Machado y Álvarez, «Demófilo», se interesó por la cuestión en varios estudios (Machado y Álvarez 1870).

viene, sin embargo, que antes de tratar esta cuestión veamos cuáles son los tipos de expresiones fijas iguales o mayores a la frase que han distinguido los fraseólogos y paremiólogos.

3.7.1. Aunque hemos dicho que la distinción entre los tramos fijos menores a la frase y los iguales (o mayores) viene a coincidir con lo que designan los términos corrientes ‘locución’ y ‘refrán’, ello no es del todo cierto, ya que, si bien todos los refranes son frases fijas<sup>17</sup>, no todas las frases fijas son refranes: «¡Buenos días!», «Mi más sentido pésame», «Si te he visto, no me acuerdo», «¡Maldita sea!», «Pies, ¿para qué os quiero?», «Más se perdió en Cuba», «De ahí no pasa», «Y tú, que lo veas», etc.

3.7.2. El **refrán típico o proverbio** propiamente dicho es una frase fija que pertenece a la tradición popular y que pretende dar voz a una verdad de carácter general de utilidad para la vida. Esta verdad se expresa, por lo general, como predicación o como consejo, de manera que las modalidades típicas del refrán son la predicativa y la yusiva: «Más vale pájaro en mano que ciento volando», «No es oro todo lo que reluce», «Del dicho al hecho, hay un trecho», «Donde fueres, haz lo que vieres», «Cuando las barbas de tu vecino veas pelar, pon las tuyas a remojar», «A lo hecho, pecho»<sup>18</sup>.

Puede decirse que la verdad que expresan los refranes es ‘moral’ si se permite a este término referirse a todo lo relacionado con las acciones y la vida de los hombres, y no sólo a la diferencia entre lo bueno y lo malo. Es un sentido equivalente al de ‘práctico’ y muy cercano al de ‘sapiencial’: si se dice que los refranes forman parte de la sabiduría tradicional, es precisamente porque hablan de las cosas de la vida, diciendo cómo son y qué actitud es mejor en cada situación, que son las cosas que sabe el sabio en el sentido tradicional del término. Relacionada con esto está la cuestión de la pretensión de *verdad*. La pretensión de verdad no es exclusiva de los refranes, sino del hablar en general (si no, la mentira no sería posible). Toda frase predicativa pretende ser verdad, lo mismo «Llueve» que «No llueve», lo mismo «Robar es malo» que «Robar es bueno»; una pretensión de verdad similar puede reconocerse en las yusivas de carácter general y en otras afirmaciones implícitas en otras modalidades: todas son verdades en el sentido de que se enuncian como tales e independientemente de que luego en otro sentido se consideren verdaderas o falsas. Así, por ejemplo, el refrán «A la mujer y a la burra, cada día una zurra» (una yusiva) es, desde este punto de vista externo, una verdad de carácter moral que pertenece a la sabiduría tradicional, sin que ello impida que desde otros puntos de vista pueda decirse que no es moral ni sabio ni verdadero.

En cuanto al sentido de ‘popular’, que trataremos después (pp. 101-103) con más detenimiento, baste decir por ahora que, aunque lo habitual es separar los refranes de las

---

<sup>17</sup> Al menos en esta clasificación, en la que se intenta fijar el significado de algunos términos populares sin traicionarlos demasiado. Pero el uso corriente es por fuerza más vago, y muchos hablantes llaman ‘refrán’ a una expresión como «ir por lana y salir trasquilado», por ejemplo, que aquí clasificaríamos como locución.

<sup>18</sup> Es dudoso si caben otras modalidades. Una pregunta retórica (equivalente por tanto a una afirmación) como «¿Dónde irá el buey que no are?» es dudoso si puede clasificarse como refrán o debería más bien considerarse frase proverbial. Por otra parte, no toda predicación general puede ser proverbio (cf. Kleiber 2005).



citas popularizadas de autor conocido (cf., por ejemplo, Corpas Pastor 1996: 143), creo preferible incluir dentro de lo popular no sólo lo que es anónimo en sentido estricto, sino también, por un lado, lo que, aunque pueda adscribirse a nombre de un autor, se usa generalmente desconociendo tal adscripción, y, por otro, lo que, a pesar de usarse a sabiendas de que es de un autor determinado, forma parte, como el resto de los dichos más claramente anónimos, del acervo cultural del que los hablantes pueden echar mano cuando convenga.

En esto nos apartamos un punto del uso popular, ya que los propios hablantes suelen establecer una cierta distinción (nunca tajante) en este sentido, aplicando el término popular ‘refrán’ a las expresiones más claramente populares y no a otras que, a pesar de estar más o menos popularizadas, se siente que son de origen y uso más culto (como «Ojo por ojo», «Siéntate a esperar y verás pasar el cadáver de tu enemigo») y para las que se emplea a veces el término ‘proverbio’.

Por último, «de utilidad para la vida» no quiere decir sólo, como a veces se entiende, que la función principal de los refranes sea la de servir de guía para la acción. Tan importante o incluso más que esta función es la de servir «como meros comentarios a posteriori a un hecho recurrente . . . , para tener respuesta, para al menos no quedarse con la palabra en la boca, frente a lo ineluctable . . . los refranes se quedan de reserva para cuando no cabe otra acción que la palabra. Su función no es guiar la acción del hombre: el refrán mismo es la acción con la que él se enfrenta a aquello a lo que no puede oponer más que palabras; acción mágica al fin, si es que la magia se define como la pretensión —sea cual fuere el creer concomitante— de alterar de algún modo el mundo real mediante la palabra»<sup>19</sup>.

El refrán tiene siempre un carácter poético o artístico, entendidos estos términos en sentido amplio. Esta poeticidad está presente incluso en las expresiones que carecen de los rasgos formales más típicos a los que suele atribuirse: reside, además de en la generalidad del pensamiento expresado, en la propia fijación de la expresión, que implica una fijación rítmica (de la misma manera que el «Padre nuestro» es una secuencia poética con un ritmo fijo sólo por su propia fijación, independientemente de la lengua a que se traduzca y de las modernizaciones a que se someta). Pero lo normal es que esta fijación esté reforzada por rasgos más evidentemente poéticos, como la rima y otros juegos fónicos, las repeticiones, los paralelismos, las contraposiciones, la estructura bimembre, etc.

3.7.3. Las frases fijas que no cumplen con los requisitos de predicación o consejo de valor general pueden dividirse, con menor certeza, en dos grupos: las «fórmulas conversacionales» y las «frases proverbiales»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Sánchez Ferlosio (1966: 22 s.). Véanse también, en el mismo sentido, Abrahams (1968), Corpas Pastor (1996: 220), Benjamin (1932).

<sup>20</sup> Sigo aquí principalmente a Corpas Pastor (1996: 135-7), aunque sustituyendo su denominación «enunciados de valor específico» por el término «frase proverbial», empleado por Casares, aunque no exactamente con el mismo sentido.

3.7.4. Expresiones como «¡Buenos días!», «Mi más sentido pésame», «¡Maldita sea mi / tu / su estampa!», «constituyen **fórmulas** de la interacción social habituales y estereotipadas que cumplen funciones específicas en situaciones predecibles, rutinarias y, hasta cierto punto, ritualizadas» (Corpas Pastor 1996: 171)<sup>21</sup>.

3.7.5. Por último, el grupo de las «**frases proverbiales**» es, hay que reconocerlo, una especie de cajón desastre al que irá a parar toda frase fija que, como «Más se perdió en Cuba» o «Si te he visto, no me acuerdo», no sea fórmula ni tampoco pueda clasificarse como refrán por no constituir una predicación o consejo de validez general. La distinción es dudosa en muchos casos: «En cien años, todos calvos» y «El que no corre, vuela», citados por Corpas Pastor (1996: 138) como frases proverbiales («enunciados de valor específico» en su terminología), son refranes para otros hablantes<sup>22</sup>.

En el fondo, como hace notar Louis Combet (en Sevilla 1994: 113), las frases proverbiales tienen la misma función moralizante y didáctica de los refranes, sólo que la cumplen de forma más indirecta. «En efecto, más aún que para los refranes, se puede considerar la frase proverbial como una fábula abreviada: constituye la esencia de un cuadro o de una historia a través de los cuales se sugiere una lección, una enseñanza . . . Las frases proverbiales . . . se aproximan (sin entrar del todo) al género narrativo, a diferencia de los refranes, que se sitúan más bien en el plano de la poesía o, si se prefiere, de la profecía»<sup>23</sup>.

De manera que las frases proverbiales son también un caso de lenguaje artísticamente marcado, aunque sus cualidades artísticas presentan ciertas diferencias con las de los refranes prototípicos.

Corpas Pastor (1996: 141 s.) incluye en este grupo los **eslóganes** publicitarios y las **consignas** políticas (entiendo que sólo los que se hayan popularizado en alguna medida) como «La imaginación al poder» (no cita ningún ejemplo de eslogan publicitario). No es fácil tomar una decisión con respecto a la clasificación de estas expresiones, pero da la impresión de que la gente las siente como algo distinto a los refranes y frases proverbiales, ya que se usan de manera distinta: carecen de la característica de la *proverbialidad* que ahora trataremos (a no ser que, como en el caso de «la prueba del algodón», se hayan convertido en verdaderas expresiones proverbiales —en este caso una locución—, pero entonces han dejado de ser eslóganes)<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Abrahams (1968) estudia, junto con los proverbios y supersticiones, algunos tipos de fórmulas. Antaño se hablaba de *formulae dicendi*, «quae quamvis neque loco sententiarum neque metaphorarum sint habendae, tamen cum certa quadam forma sint adstrictae, vinculo quodam cum proverbiiis connexae sunt et merito formulae dicendi appellantur» (Bauck 1880: 5). Dentro de las *formulae dicendi*, sin embargo, entraban fórmulas, frases proverbiales y algunas locuciones no metafóricas o poco metafóricas.

<sup>22</sup> Que han contestado a mis preguntas al respecto. Un dicho como «El conejo ido, y el consejo venido» responde más a la definición de frase proverbial que a la de refrán, y sin embargo puede ser refrán para la gente (cf. Sánchez Ferlosio 1966: 22).

<sup>23</sup> Combet considera frases proverbiales tanto las que aquí llamamos así como ciertas locuciones proverbiales.

<sup>24</sup> Sobre la cuestión de los parecidos y diferencias entre proverbio y eslogan, cf. también Cram 1983: 63 s.

También se han dedicado algunos estudios modernos de paremiología a las pintadas<sup>25</sup>. La costumbre de escribir en paredes y lugares similares sentencias que se considera que encierran una enseñanza de gran provecho para el que las lea es muy antigua: tal vez el caso más ilustre sean las sentencias de los Siete Sabios que se cuenta que estaban inscritas en el templo de Apolo en Delfos. El género de las pintadas (o al menos de ciertas pintadas), aunque tiene múltiples conexiones con el de los proverbios, no forma parte de él: no son, o no tienen por qué ser, expresiones fijas. Debe más bien encuadrarse, piensen lo que piensen las autoridades, dentro del marco más amplio de los géneros sapienciales.

3.7.6. En el sentir de la gente, son dichos tanto los refranes como las frases proverbiales; entre las fórmulas, tal vez sólo algunas especialmente elaboradas o llamativas, cercanas a la frase proverbial, se llamarían dichos (en griego, algunas maldiciones se consideran παροιμία). Corpas Pastor (1996: 133, 136 s.) explica la diferencia entre estos dos grupos por la falta de «autonomía textual» de las fórmulas, que «vienen determinadas por situaciones y circunstancias concretas». Esta autonomía textual o carácter de dicho es lo que explica que tanto los refranes como las frases proverbiales se marquen al sacarlos a la producción con fórmulas de cita del tipo de «como dice el refrán» o «como dicen» (si bien unas son más apropiadas para los refranes y otras más para las frases proverbiales), que no suelen usarse para las fórmulas. Los refranes y frases proverbiales se sienten como citas, las fórmulas no<sup>26</sup>.

3.7.7. Además, las frases proverbiales comparten con el refrán o proverbio propiamente dicho la característica de referirse a una situación dada como caso de una clase de situaciones dentro de las ya previstas: «Esto es un caso de ‘Más vale pájaro en mano que ciento volando’»; «Esto es un caso de ‘Si te he visto, no me acuerdo’»,

mientras que en las fórmulas esta presentación sólo tiene sentido si es metalingüística: «Esto es un caso *en el que conviene decir* ‘Mi más sentido pésame’».

Los proverbios y frases proverbiales sirven, pues, para dar de algún modo nombre a esas situaciones<sup>27</sup>.

3.7.8. Esta característica común al refrán y la frase proverbial es lo que puede llamarse *proverbialidad*, y está presente en otros usos del término ‘proverbial’ no referidos a los refranes ni frases proverbiales: las locuciones pueden ser proverbiales, y también, fuera de las expresiones fijas, la sabiduría de Salomón o la paciencia de Job son proverbiales en la medida en que son paradigmáticas o sirven de punto de referencia para otros casos de sabiduría o paciencia. Llamaremos a estos últimos casos de proverbialidad *expresiones proverbiales sin forma fija* o *tópicos proverbiales*.

---

<sup>25</sup> Cf. Ugarte García (2012).

<sup>26</sup> Cram 1983: 62 s. trata algunos aspectos lingüísticos relacionados con la condición de cita de los proverbios.

<sup>27</sup> Corpas Pastor 1996: 137; con respecto a los proverbios, Abrahams 1968, Abrahams-Babcock 1977, Permiakov 1970, Stanciu 1985, Kleiber 2005.

3.7.9. Los proverbios y frases proverbiales pueden caracterizarse además, no sólo frente a las fórmulas sino también frente a otros géneros menores, por su función y por su forma de uso, o, como dicen los angloparlantes, por el tipo de *performance* que les es propia, que Russo (1997: 50 s.) describe así:

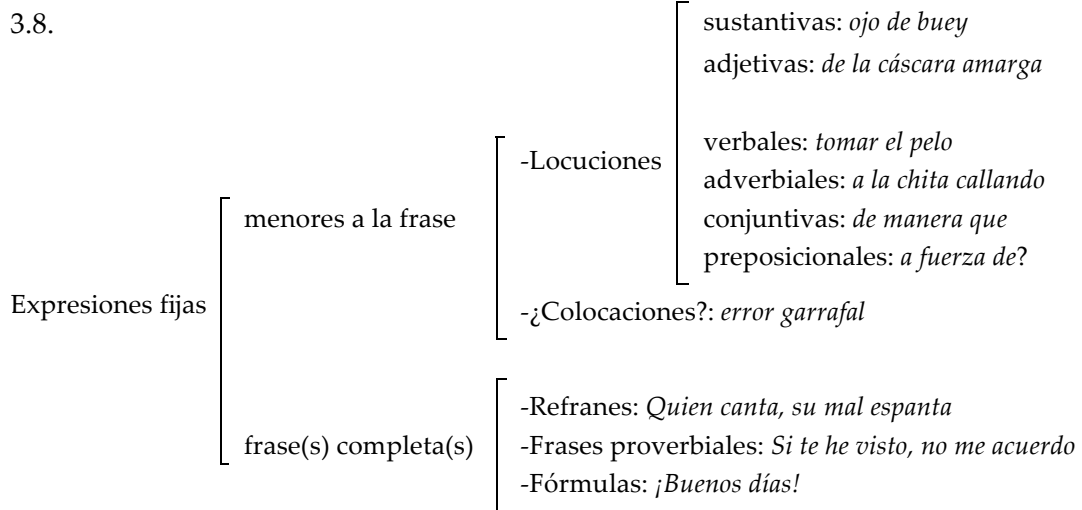
[This] artistry . . . involves not only the careful choice and arrangement of words and sounds —virtues regularly attributed to poetry— but also the skillful matching of words, and often of metaphor, to a specific social moment, virtues found in only some poetic genres but in all interactive prose performances. For the wisdom genres that form my topic —proverb, maxim, and apothegm— it is precisely the aptness of this match of speech to situation and its compelling effect upon the audience that are the essential poetic-performative virtues . . . [It is] the kind of performance that linguists and folklorists characterize as ‘emergent’.

3.7.10. En muchos de los modernos estudios de fraseología en lengua española, los refranes y frases proverbiales forman una clase mayor que se ha llamado ‘paremias’<sup>28</sup>. Establecer una clase conjunta tiene su sentido, dadas estas características comunes y la dificultad de distinguir entre uno y otro tipo; otra cosa es lo apropiado del nombre. La (re)invención de la palabra ‘paremia’ se debe, si no me equivoco, a un proceso de derivación inversa: el término se ha sacado de ‘paremiología’ cuando se ha decidido limitar el objeto de estudio de esta disciplina a los refranes y frases proverbiales y dejar aparte las locuciones (o, según los autores, al menos parte de ellas) como objeto de estudio de la fraseología (que a su vez se discute si debe incluir también la paremiología). Y así, de la misma manera que las unidades que estudia la fraseología tienen un nombre, ya sea éste ‘unidades fraseológicas’ o ‘expresiones fijas’, se ha buscado uno para las de la paremiología en ‘paremias’. Sin embargo, la elección del nombre es desacertada porque ‘paremiología’ era ya un derivado de la palabra griega παροιμία, que, tras pasar por el latín ‘paroemia’, da en español ‘paremia’, y la palabra griega παροιμία no tenía, como ahora veremos, el sentido que al moderno ‘paremia’ se le quiere dar, ya que abarcaba tanto refranes y frases proverbiales como locuciones y tal vez algunos otros dichos. Como resultado de este conflicto entre el significado antiguo y el moderno del término, la palabra ‘paremia’ no puede ya usarse en el ámbito de la filología clásica sin riesgo de grave confusión. De ahí que a lo largo de este estudio me haya visto obligada a usar el término griego, en su alfabeto o transliterado.

---

<sup>28</sup> Sobre los comienzos de la generalización del término, véase Sevilla-Crida 2013, con una clasificación de tipos de paremias (que, además del refrán y la frase proverbial, incluye otros tipos que en nuestra clasificación o bien estarían en duda de si entrar dentro de las expresiones proverbiales o bien entrarían dentro de los refranes o de las frases proverbiales; Sevilla-Crida añaden además algunas locuciones proverbiales).

### Esquema resumen de la clasificación de las expresiones fijas



### Problemas de límites

3.9. Se trataba aquí de, resumidamente, distinguir, por un lado, las expresiones fijas de las que no lo son, y, por otro, los tipos distintos de expresiones fijas; pero el investigador no debe nunca establecer en el objeto que estudia un orden mayor que el que el objeto mismo tiene, y así ahora aquí ha de insistirse en que las fronteras que separan tanto a las expresiones fijas de las que no lo son como las que separan los distintos tipos de expresiones fijas no son en absoluto netas, y son muchos los problemas que surgen al tratar las expresiones particulares, lo que ha llevado a algunos estudiosos a hablar de un continuo en que gradualmente se pasa de lo libre a lo fijo y de unos tipos de expresión fija a otros. Expresiones como «enseguida», «deprisa», «a la francesa», «a la inglesa», «error garrafal», «abrigar esperanzas», etc. son un buen ejemplo de lo primero; otras como «Pelillos a la mar», «Un día es un día», «...otro gallo me [u otro pron. pers. en dat.] cantara», «(ir / marchar) viento en popa» (¿loc. verbal o adverbial?), «ser un pájaro de mal agüero» (¿loc. verbal, adjetiva o sustantiva?), etc., de lo segundo. Ello, creo, no convierte en falsa la anterior clasificación, sino que la matiza en el sentido de entender sus clases no como disjuntas sino como graduales. Sobre estos problemas de límites, que aquí no podemos pararnos a tratar, son útiles los muchos comentarios y ejemplos que ofrece García-Page (2008) al respecto (si bien él mismo no considera tan acertada la explicación del continuo como lo es a mi parecer).

Da la impresión de que cuanto mayor es el alejamiento de lo puramente gramatical, más indefinidos son los fenómenos con los que se trata, como puede comprobarse si se compara la límpida diferencia entre /p/ y /b/ con las dificultades para distinguir entre «abrigo» y «gabán», por ejemplo. No hay ya en estos ámbitos diferencias de sí o no sino de más o menos; las diferencias de sí o no sólo pueden producirse como resultado de un

proceso de abstracción de los muchos flecos y rebabas que siempre quedan entre unas cosas y otras.

*Diferencias entre los resultados del estudio teórico de las expresiones fijas y el uso popular de términos como 'dicho'*

3.10. Este estudio pretende mantener la mayor fidelidad posible al sentir popular con respecto a las tradiciones proverbiales, y por eso, aunque hayamos echado mano de los estudios teóricos de fraseología y paremiología, debemos ahora pararnos a señalar algunas diferencias entre el resultado de estos estudios y el uso y aplicación de términos populares como 'dicho', por quedarnos con el de sentido más general.

(a) Como ya hemos observado, no parece que se llame dichos a las locuciones sin significado como «ni más ni menos».

(b) Ni a otras muchas expresiones con significado que los estudiosos clasifican como locuciones: «cara a cara», «de par en par», «en teoría», «paso a paso», ¿«clavar los ojos»? (clasificadas como locuciones por Corpas Pastor), etc.

(c) No parece que se llame dichos tampoco a las colocaciones ni predicados de verbo soporte, que algunos estudiosos excluyen del campo de la fraseología.

(d) Hay frases fijas que cumplen todos los requisitos del refrán y que la gente no llama refranes: además de las de origen y uso más culto ya mencionadas («Ojo por ojo»), otras como «Todos los hombres son iguales», o «Mariconadas, las justas», que no parece que tengan, en el sentir popular, la suficiente dignidad para ser consideradas como tales. No tengo claro si podrían considerarse dichos.

Anscombe (2010: 31-3) llama la atención sobre otras frases que la gente no llama 'refrán', como «Un día es un día» y «Más claro, agua»<sup>29</sup>, a las que él llama 'tautologías'; pero creo que pueden clasificarse como frases proverbiales y que la gente podría llamarlas 'dicho', como al resto de las frases proverbiales. De todas formas, el uso de palabras de significado como éstas es fluctuante, y a veces incluso en el habla corriente surge la duda.

(f) Creo que la gente puede llamar a veces 'dicho' a tópicos proverbiales sin forma fija, que son proverbiales en el sentido arriba indicado de que hacen mención de «algo que tiene una tradición de ejemplaridad por consenso de una comunidad lingüística, aunque carezca por completo de las propiedades específicas del refrán» (Casares 1950: 188) y del resto de las expresiones fijas propiamente dichas. Se trataría de dichos sin fijación formal pero con fijación de sentido o uso.

(g) Creo que también se puede llamar 'dicho' a ciertas rimas y chascarrillos populares que no suelen considerarse dentro del ámbito de estudio de la fraseología o que están

---

<sup>29</sup> Fórmula para Corpas Pastor (1996: 212).

en su justo borde: «[—¿Qué has dicho?] —Que por la tripa te corre un bicho»; «—¡Hola, pajarito sin cola!»<sup>30</sup>.

De estas diferencias puede deducirse que un término popular como ‘dicho’ alude más a lo cultural que a lo gramatical: ya hemos visto que se excluyen las «formas de poca entidad idiomática y cultural que sí serían en cambio reconocibles como locuciones complejas por un hablante corriente». Estamos tratando, pues, con dos formas de reconocimiento o percepción de lo lingüístico por parte de los hablantes: una puramente lingüística (la competencia o subconsciencia técnica), para la que «tomar el pelo» y «ni más ni menos» son unidades complejas resultado de un mismo proceso de fijación; otra más cultural y consciente, para la que «tomar el pelo» es más parecido a «¡Quién te ha visto y quién te ve!» o a «Cuando las barbas de tu vecino veas cortar, pon las tuyas a remojar». El concepto de ‘dicho’ responde a esta última forma de discernimiento; hay dicho, pues, cuando la expresión se percibe en ese nivel más consciente como proveniente de la producción y fijada en el acervo cultural. Esto es, cuando la expresión llama la atención sobre sí misma como discurso repetido, lo que implica que se distingue claramente del lenguaje corriente (no repetido) que la rodea en el discurso. Se trata, por tanto, de un tipo de lenguaje poético, entendiendo el término ‘poético’ en sentido amplio<sup>31</sup>. Los refranes y frases proverbiales responden todos a este criterio; de las locuciones, sólo algunas.

Este análisis de cómo se usa la palabra ‘dicho’ parte de la competencia lingüística de quien esto escribe y de la observación continuada pero asistemática de su uso por parte de la gente. Lo ideal sería confirmar y corregir estas observaciones a partir de estudios más minuciosos y sistemáticos.

### *Expresiones fijas y expresiones proverbiales*

3.11. Para que una expresión sea proverbial ha de sentirse que se da en ella una *traslación*, ha de percibirse que en su uso actual se está aplicando a la situación presente algo que en principio se dijo con respecto a otra situación, y ha de sentirse al mismo tiempo que esta traslación de uso está fijada en la tradición.

Los refranes y frases proverbiales, siendo frases o «textos» completos, se perciben como *citas* de algo dicho en principio en una ocasión y que ahora se aplica a otra. Las expresiones fijas menores a la frase, en cambio, no pueden sentirse propiamente como citas por adaptar su sintaxis externa a la de la frase en que se usan, pero la misma proverbialidad o uso traslaticio se siente en ellas gracias sobre todo al uso de imágenes proverbiales. Llamo imagen proverbial a un tipo de imagen característico de las

---

<sup>30</sup> Zuluaga (1980: 19) excluye explícitamente de las expresiones fijas cosas del tipo de «Cayó una teja, mató a una vieja; dijo la vieja: ¡Ay! ¡ay! ¡ay!, mi molleja», «No es por vicio, no es por fornicio; es por hacer un hijo en tu santo servicio».

<sup>31</sup> Jakobson (1960: 356): «Cualquier intento de reducir la esfera de la función poética [sólo] a la poesía . . . sería una simplificación engañosa» (véase el análisis en esta página y la siguiente de los recursos poéticos del habla corriente).

expresiones proverbiales (ya sean proverbios, frases proverbiales o expresiones proverbiales menores a la frase) en la que un cierto tipo de casos particulares (aquel con respecto al cual se supone que la expresión se dijo por vez primera) se toma como representante general de otros casos de otro tipo (aquellos con respecto a los cuales la expresión se repite ya como proverbial): «De tal palo, tal astilla», «Quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija», «tomar las de Villadiego», «empezar la casa por el tejado», «beber como un cosaco» (e incluso, tomando el término ‘imagen’ en su sentido más amplio, «empinar el codo»), ο πρὸς κέντρον λακτίζειν. Se trata de algo que no se da en «A buen entendedor, pocas palabras bastan» o «Quien canta, su mal espanta», por ejemplo. Hay también casos intermedios como «Rasura de pronto y lágrimas de mujer, no hay que creer», o «A buen hambre no hay pan duro». Creo que es a este tipo de imágenes proverbiales a las que se refiere Aristóteles cuando dice que las παροιμῖαι son metáforas ἀπ’ εἶδους ἐπ’ εἶδος en un pasaje de la *Retórica* (1413a17-20) que estudiaremos después con mayor detenimiento<sup>32</sup>.

No quiere decirse con esto que la proverbialidad dependa siempre de estas imágenes proverbiales, sino que constituyen una forma muy frecuente de proverbialidad. Los refranes y frases proverbiales se perciben como traslaciones de un contexto a otro independientemente de que se sirvan de una imagen proverbial. Es posible que las frases proverbiales se sirvan más a menudo de imágenes proverbiales, pero tampoco siempre: otras veces su carácter de cita o dicho se siente de otras maneras: «Si te he visto, no me acuerdo», por ejemplo, suele implicar, además de una entonación especial de cita, un cambio de persona gramatical que denuncia esta traslación. En las expresiones proverbiales menores a la frase, en cambio, que no son citas, la misma proverbialidad o uso traslaticio se siente gracias sobre todo a las imágenes proverbiales. Tal vez haya excepciones, pero por lo general puede decirse que las locuciones proverbiales son imágenes proverbiales.

La proverbialidad se da también, como hemos visto, fuera de las expresiones fijas, cuando se produce la misma traslación de uso de una situación a otras sin que tal traslación vaya acompañada por una fijación formal pero provenga igualmente de la producción y esté fijada en la tradición: la sabiduría de Salomón o la rojez del tomate son proverbiales y pueden usarse como tales sin que haya expresión fija: puede decirse «estar rojo como un tomate», «estar como un tomate», «tener la cara como un tomate», «parecer un tomate», etc. Se trata de *tópicos proverbiales* en los que se da una fijación de uso pero no una fijación formal. Muchas veces la distinción no es fácil de establecer, porque estos tópicos proverbiales no fraseológicos suelen dar lugar a fraseologismos como «tener más paciencia que el santo Job».

Otro factor que influye en que una expresión se sienta como proverbial es que tenga una cierta función moralizante y didáctica (lo que la acerca más a la tradición sapiencial). Esta función se da en los refranes de manera más directa y en las frases

---

<sup>32</sup> A lo largo de este estudio, el término ‘imagen’ se usa, un tanto desaprensivamente, como un término cómodo que sirva para abarcar la metáfora, la comparación, la metonimia, la sinécdoque, algunas hipérbolos, las figuras de antonomasia: esto es, para los casos en que la palabra que se supone normalmente relacionada con una cosa se usa para referirse a otra.



proverbiales y las expresiones proverbiales menores a la frase de manera más indirecta: la locución «empezar la casa por el tejado» se usa siempre para reprobar una forma de hacer las cosas, de forma parecida a como se usaría un refrán. De ahí que Combet, que, como hemos visto, había observado que esta función moral se daba en las frases proverbiales, incluyera muchas locuciones entre sus ‘frases proverbiales’.

Quizá por eso expresiones fijas como «echar una mano», que la gente puede tal vez considerar dichos, son mucho más difícilmente clasificables como proverbiales: carecen del suficiente carácter moral que se da en lo proverbial.

### **Algunas observaciones sobre el estudio cultural de las expresiones proverbiales y formas afines**

4. Ya en lo que precede nos hemos ido introduciendo cada vez más en el aspecto cultural de las expresiones proverbiales. La bibliografía es en este campo muy amplia y variada: me limitaré aquí sólo a esbozar algunas de las cuestiones más importantes que desde este punto de vista pueden surgir.

4.1. Como se deduce de nuestra anterior división, a los estudios de enfoque cultural les corresponde ocuparse más bien de las «frases fijas», y, entre ellas, de los refranes o proverbios propiamente dichos, que son los más claramente portadores de contenido cultural.

4.2. Sin embargo, también es cierto que, siendo ya cultural el vocabulario semántico, también lo son las locuciones, e incluso en mayor medida: de ahí que en muchas ocasiones se las llame expresiones idiomáticas, y que en inglés la palabra más usual para referirse a ellas sea la de *idiom*: se sienten, aún más que el vocabulario semántico, como idiotismos característicos de una comunidad idiomática.

Y si se sienten como idiomáticas es precisamente por su carácter idiomático en el otro sentido que ha llegado a tener el término ‘idiomático’, esto es, en el de tener un sentido figurado fosilizado. Pues bien, en estas imágenes de las locuciones hay implícitas a menudo creencias que son básicas para la estructuración y sostenimiento de la cultura, del tipo de las analizadas en estudios como los de las *Metáforas de la vida cotidiana* de Lakoff y Johnson (1980), o las «‘Wise words’ of the Western Apache» de Basso (1976). Esta característica es propia no sólo de las locuciones sino de toda expresión fija de expresión figurada, y también de otros usos lingüísticos no proverbiales (colocaciones, tópicos, usos de ciertas palabras, etc.)<sup>33</sup>.

4.3. Por lo demás, tanto en los estudios generales como en los dedicados a lenguas particulares, la mayor atención se ha prestado, como decíamos, a los proverbios

---

<sup>33</sup> Cf. Corpas Pastor 1996: 84-6 con respecto a las colocaciones, 122 con respecto a las locuciones y 159 s. con respecto a las «paremias».

propiamente dichos, ya que en ellos, además de estas implicaciones, se expresan explícitamente creencias que funcionan como verdades relevantes en la comunidad en cuestión (a diferencia de las anteriores, que pueden no hacerse nunca explícitas).

Los refranes pertenecen a la sabiduría popular o conjunto de saberes comunitarios transmitidos de generación en generación. Por eso se dice que reflejan la cultura del pueblo en que se usan, y el investigador puede usarlos como materia prima de la que extraer datos sobre ciertos contenidos de esa cultura. De dos maneras principales: usándolos para averiguar las creencias y normas que rigen en una cultura, y también para investigar el ámbito de los *realia*, la cultura material, histórica, mítica, etc., de donde los refranes sacan con frecuencia sus imágenes<sup>34</sup>. Así, por ejemplo, de un refrán como «La cabra tira al monte» puede deducirse: (a) que en la comunidad en que se usa hay una creencia en la perseverancia de los hombres (y sobre todo de las mujeres) en sus vicios a pesar de las aparentes reformas; y (b) que en esa misma comunidad se da o se ha dado en el momento de surgimiento del refrán una dedicación al pastoreo de cabras. La superación de la diferencia entre imagen y concepto por ella representado lleva siempre a una creencia de orden más profundo (implícita por tanto): en este caso, que las cosas perseveran en su ser y se rigen todas por leyes universales. En lo que toca al uso y sentido de las imágenes no hay, pues, diferencia entre proverbios, frases proverbiales y locuciones.

En estas imágenes, los dos ámbitos de las creencias y los *realia* no suelen ser claramente discernibles: así, por ejemplo, en la παροιμία griega que aconseja no violar la sal y la mesa (ἄλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν<sup>35</sup>), la sal y la mesa representan los lazos de amistad y hospitalidad creados precisamente por el acto de compartir la comida (civilizada, con sal y mesa). Y así también, en el refrán de la cabra, si su uso más propio es o era, como parece, el de aplicarlo a las mujeres, hay aquí otra implicación cultural, que es la de que las mujeres son un tipo de ganado, implicación de la que pueden deducirse otras muchas (sobre todo si vienen a refrendarla otros datos, entre ellos más proverbios, como «A la mujer y a la burra, cada día una zurra»).

Esto es lo habitual en las expresiones proverbiales: que puedan, como el refrán de la cabra, analizarse en varios niveles y sus imágenes tengan siempre, como las de los sueños o los mitos, motivaciones o asociaciones múltiples: ir las rastreando por comparación con otros proverbios o con producciones de otros géneros (cuentos, mitos, fábulas) que puedan recoger parecidas creencias con imágenes similares, es la tarea que ha de hacerse al estudiar las expresiones proverbiales desde este punto de vista cultural.

---

<sup>34</sup> La primera manera no se ha explotado mucho en el ámbito del griego antiguo, más que en casos particulares. El libro de Dover (1974) sobre la moralidad popular griega no menciona los proverbios; Rupprecht (1949) trata someramente ciertas ideas repetidas en los proverbios griegos. En cuanto a la segunda manera, está el pequeño estudio introductorio de Huxley (1982), los estudios que ordenan las παροιμίαι por temas (Koch 1887 y 1892, Rupprecht 1949, Werner 1957, Lelli 2007, etc.), y varios estudios centrados en ámbitos particulares (los animales, Köhler 1889, Houghton 1915; las ciudades griegas, Goebel 1915; el deporte, García Romero 2001, 2003).

<sup>35</sup> Recogida por Zenobio (Vulg. 1.62) y otros paremiógrafos.

Los estudios de paremiología no han ido por lo general demasiado lejos en el descubrimiento de estas motivaciones y asociaciones múltiples ni en la superación de la diferencia entre las dos caras de la expresión, ni en otras lenguas ni en griego<sup>36</sup>, a pesar de que en el ámbito de la filología griega es práctica habitual, desde mucho antes de la aparición de estudios como los de Lakoff y Johnson, el análisis de los múltiples sentidos de las palabras y las imágenes y de su contribución tanto al sentido de los textos como a la formación y evolución de la cultura.

4.4. Pero los refranes no sólo reflejan, sino que crean, transmiten y perpetúan; no sólo ofrecen un cúmulo de datos sobre las creencias de una comunidad, sino sobre el modo en que se forman y transmiten. No son pocos los que critican, y con razón, este poder conservador de perpetuación de una misma forma de ver el mundo y, especialmente, de las instituciones de dominio establecidas<sup>37</sup>. La autoridad incontestable de los proverbios la describe bien Séneca en una de sus cartas a Lucilio (94.43 s.):

Quis autem negabit feriri quibusdam praeceptis efficaciter etiam inperitissimos? uelut his breuissimis uocibus, sed multum habentibus ponderis:

Nil nimis.

Avarus animus nullo satiatur lucro.

Ab alio expectes alteri quod feceris.

Haec cum ictu quodam audimus, nec ulli licet dubitare aut interrogare «quare?»; adeo etiam sine ratione ipsa ueritas lucet.<sup>38</sup>

Aunque la actitud de Séneca no es crítica, el lector no puede por menos de sentir el poder totalitario de la verdad que no necesita la razón, de la que no es lícito dudar ni preguntar por qué.

Por contra, o complementariamente, se ha dicho también que los refranes tienen una fuerza de crítica social similar a la de las fábulas, aunque debe reconocerse que en ambos casos se trata por lo general una crítica más bien resignada. En el refrán «El que hace la ley hace la trampa» hay una buena dosis de crítica, pero también de resignación. El hecho de que esta capacidad crítica esté muchas veces, como en la fábula, velada por el sentido figurado del proverbio, es en todo caso el reflejo de una falta de libertad para hablar a las claras.

Otros establecen una distinción entre una mayoría de proverbios reaccionarios y otros (muchos menos) que no lo serían, como «Donde menos se espera, salta la liebre»

---

<sup>36</sup> Más que en algunos casos particulares (cf. Clarke 1999: 27-30). Los estudios de παροιμίαι por temas responden en cierta medida a este enfoque.

<sup>37</sup> Sánchez Ferlosio (1966: 21-3, 1989), Manders (1980), con reseña de Mieder (2009).

<sup>38</sup> «¿Quién negará que algunos preceptos hieren con eficacia hasta a los más inexpertos? Como estas voces brevísimas pero que tienen mucho peso:

Nada en demasía.

El carácter avaro no se sacia con ninguna ganancia.

Espera de algún otro lo que al otro hicieres.

Oímos estos preceptos acompañados como por un golpe, y a nadie le está permitido dudar o preguntar «¿por qué?»: hasta tal punto la propia verdad luce incluso sin razón.»

(García Calvo 2011: 22 s.: da la impresión de que no ha podido encontrar muchos más), y sobre todo se ha dicho que lo que hace que los proverbios sirvan a uno u otro fin depende del contexto y el uso que se les dé, y así, volviendo al mismo ejemplo, el refrán «El que hace la ley hace la trampa» puede ser, dependiendo del contexto, una crítica o una queja, pero también una descripción resignada del mundo que enseña a los oyentes (más cuanto más jóvenes) que el mundo es así y no hay más cáscaras.

Siendo las sociedades modernas, si no menos reaccionarias, sí desde luego menos tradicionales, se ha vuelto muy frecuente el uso irónico, que es algo con lo que no hay que contar entre los antiguos, o no al menos en tan gran medida: entre los antiguos se dan otro tipo de conflictos, como se ve bien en la *Orestea*, por ejemplo cuando los personajes usan los mismos proverbios y creencias para defender intereses contrarios.

4.5. De estas diferencias puede deducirse que el valor y funciones de los proverbios varía de pueblo a pueblo, y, así, determinar la posición de los proverbios en una tradición determinada puede ser revelador del tipo de cultura de que se trata: sólo en una cultura de tradiciones orales muy vivas podrán los proverbios ser los respetables portadores de las verdades relevantes; el desarrollo de la cultura escrita hace disminuir su importancia progresivamente, pero sin que llegue nunca a desaparecer del todo (en las sociedades más dominadas por la escritura siguen usándose y acuñándose proverbios y frases hechas). Ahora bien, también pueden observarse grandes diferencias entre distintas sociedades igualmente basadas en las tradiciones orales: según la abundancia de las expresiones proverbiales, según su forma y contenido, según cómo y en qué contextos se usen, según la estimación que se les otorgue, etc.

4.6. En los últimos tiempos hay una insistencia cada vez mayor en que el verdadero sentido y función de las expresiones proverbiales sólo pueden encontrarse en su uso vivo entre la gente, que hay que tener en cuenta quién las dice, a quién, qué posiciones sociales ocupan el emisor y el receptor del proverbio, quién está presente, a quién se refieren (a una persona presente o ausente, superior o inferior), en qué circunstancias se usan<sup>39</sup>. Estas observaciones son al menos tan viejas como Aristóteles, que consi-

---

<sup>39</sup> Russo (1983), Tzifopoulos (1995), Lardinois (1997, 2000, 2001), Amado (1998: 49), Shapiro (2000), Martin (2005). La mayor parte de estos estudios se dedican a las sentencias o no distinguen proverbios de sentencias. El estudio de las *παροιμίες* en su contexto de uso está, pues, prácticamente por estrenar en griego antiguo, lo que no es de extrañar teniendo en cuenta todas las dificultades textuales que entraña el estudio serio de las expresiones proverbiales griegas. Se necesita dominar la complicada transmisión textual de la tradición paremiográfica (filología «dura» a la antigua usanza), los avances de la fraseología (filología lingüística) y los hallazgos de la moderna etnolingüística de las tradiciones orales (filología de las tradiciones orales), a más de dominar los textos concretos en los que se estudien las expresiones proverbiales. Como el estudio está en sus comienzos, hay que conocer también no una bibliografía específica, sino los múltiples comentarios dispersos en todo tipo de estudios que tienen un gran valor para la investigación que se emprende. Hay que ser, por tanto, filólogos a la antigua usanza y a la moderna, cosa que se hace cada vez más difícil. Parece poco probable que la «escuela americana», tan desligada de la filología «dura», emprenda tal labor; franceses e ingleses apenas se han dedicado a la paremiología griega; los filólogos de lengua alemana parecen haberla olvidado o dedicarse solo a la parte más estrictamente filológica; no conozco bien otras tradiciones filológicas, pero, que yo sepa, los italianos y

deraba que el uso de γνῶμαι no es apropiado para los jóvenes sino para los viejos (*Rh.* 1395a2-7 —entiendo que entre estas γνῶμαι se incluyen por fuerza proverbios gnómicos). En contra de las afirmaciones de los modernos paremiólogos de lengua inglesa de que esta forma de estudio apenas se ha vislumbrado hasta los años 60 del pasado siglo, citaré aquí el programa de estudio de los refranes del *Quijote* esbozado por el Juan de Mairena de Antonio Machado, que contiene ya una crítica a la costumbre de la recopilación de refranes aislados de su contexto:

Y lo peor sería que se crease en nuestras Universidades cátedras de *folklore*, a cargo de especialistas expertos en la caza y en la pesca de elementos *folklóricos*, para servidos aparte, como materia de una nueva asignatura. Porque esto, que pudiera ser útil alguna vez, comenzaría por ser desorientador y descaminante. Un *Refranero del Quijote*, por ejemplo, aun acompañado de un estudio, más o menos clasificativo, de toda la paremiografía cervantina, nos diría muy poco de la función de los refranes en la obra inmortal. Recordad lo que tantas veces os he dicho: es el pescador quien menos sabe de los peces, después del pescadero, que sabe menos todavía. No. Lo que los cervantistas nos dirán algún día, con relación a estos elementos *folklóricos* del *Quijote*, es algo parecido a esto:

Hasta qué punto Cervantes los hace suyos; cómo los vive; cómo piensa y siente con ellos; cómo los utiliza y maneja; cómo los crea, a su vez, y cuántas veces son ellos molde del pensar cervantino. Por qué ese complejo de experiencia y juicio, de sentencia y gracia, que es el refrán, domina en Cervantes sobre el concepto escueto o revestido de artificio retórico. Cómo distribuye los refranes en esas conciencias complementarias de Don Quijote y Sancho. Cuándo en ellos habla la tierra, cuándo la raza, cuándo el hombre, cuándo la lengua misma.Cuál es su valor sentencioso y su valor crítico y su valor dialéctico. Esto y muchas cosas más podrían decirnos.<sup>40</sup>

En este estudio no llegamos a alcanzar tanto como esto, pero es de alguna manera a lo que queríamos habernos acercado.

El pasaje recuerda inevitablemente el poema de los dos modos de conciencia, y entonces puede decirse que la labor del estudioso de los refranes «estriba en alumbrar / un poquito el hondo mar», mirar «en el hondo acuario / peces vivos, / fugitivos / que no se pueden pescar», observar los refranes nadando en las aguas de su uso y su contexto, y no reducirse a «esa maldita faena / de ir arrojando a la arena / muertos los peces del mar». En el ámbito de la filología griega, la minuciosa labor de paciencia y pesca de los estudios de fines del XIX y principios del XX debe continuar y reconocerse como imprescindible. ¿Es imposible sacar un momentito los peces del agua y devolverlos luego al mar? Imposible o no, es lo que este estudio intenta.

---

españoles son los únicos hasta ahora que han retomado la primera línea de ataque y hecho algunos intentos de relacionarla con las otras dos, y pueden tal vez todavía, antes de que los estudios clásicos se vayan al garete en ambos países, estar en disposición de emprender la tarea.

<sup>40</sup> Machado 1935-1936, cap. XXII (p. 1997 del tomo IV de la edición de Oreste Macrí). Nótese cómo en el pasaje el refrán surge como caso de *folclore* por excelencia.

4.7. En algunos estudios modernos sobre lenguas particulares se revela que, debido a la capacidad de censura (siempre indirecta) inherente a muchos proverbios, o bien se dicen de una persona ausente o bien los dice un superior a un inferior<sup>41</sup>. El estudio de Lardinois (1997: 221-9) muestra que la tendencia se cumple también en las γνῶμαι de los poemas homéricos; las conclusiones de nuestro estudio sobre las expresiones proverbiales en la *Oresteia* vienen también a confirmarla, si bien se muestra además que los varios factores que influyen en la posición social (edad, sexo, relación con el oyente, etc.) pueden entrar en conflicto, lo cual se trasluce en la forma en que se usan las expresiones proverbiales, así como que las situaciones que se dan en la tragedia son más complejas en este sentido que las de la épica.

4.8. Las principales formas de uso y funciones de las expresiones proverbiales tanto en el lenguaje hablado como en el escrito (reducción de lo nuevo que pasa a lo ya sabido, entendimiento de lo aparente por lo inaparente, remisión a un acuerdo implícito entre los hablantes, manejo de situaciones difíciles o conflictivas, función persuasiva, argumento de autoridad, función estructuradora, recurso estilístico, adorno de la dicción, contribución a la imitación —en la obra escrita— del lenguaje hablado y otras variadas funciones expresivas) se han señalado algunas hace tiempo, otras más recientemente. En este estudio estas cuestiones se tratarán con mayor detenimiento en los comentarios particulares de cada παροιμία y en su estudio conjunto final.

4.8. Los proverbios constituyen un género menor de las tradiciones orales artísticas, género del que se ha dicho a veces que es el más corto y universal<sup>42</sup>. Ambas características se entienden bien teniendo en cuenta la cercanía de los proverbios (y otras expresiones proverbiales) a la propia lengua. Los proverbios tienen, pues, un carácter artístico o poético en sentido amplio que los convierte en expresiones marcadas que destacan en el discurso como especialmente acertadas. Si bien no puede hablarse en el caso de los proverbios de una regulación artística estricta como la que se da en otros géneros, sí hay ciertos rasgos típicos que suelen contribuir a este «acierto expresivo», algunos propios de cada lengua particular, otros comunes a las distintas lenguas. Los estudios sobre el tema son incontables (no en griego antiguo), pero puede citarse el útil resumen de Russo (1983: 122) de características formales: «(1) rhyme, alliteration, assonance; (2) patterned rhythm, usually in the service of (3) balanced structure, usually binary and sometimes oppositional; (4) repetition of the same word or same

---

<sup>41</sup> Lardinois 1997: 221-9, partiendo de los estudios de Seitel 1969 y 1977.

<sup>42</sup> Cf. Russo (1983: 121); con respecto a las expresiones fijas en general, Zuluaga (1980: 20 s.), que considera que pertenecen a la norma, dice que su universalidad es contingente. Finnegan (1970: 10 s.) menciona varios pueblos africanos que parecen no tener proverbios; también se ha puesto en duda que en las lenguas Sioux haya proverbios en sentido estricto (frase autónoma de la tradición oral que expresa una verdad de valor general de utilidad para la vida), si bien hay otro tipo de expresiones proverbiales (<http://listserv.linguistlist.org/cgi-bin/wa?A2=ind0112&L=SIOUAN&P=R1072&1=SIOUAN&9=A&J=on&K=2&d=No+Match%3BMatch%3BMatches&z=4> [acceso el 4/4/2014; ya no disponible], y discusión subsiguiente).

grammatical syntactic structure; (5) vowel harmony<sup>43</sup>». Añádanse los arcaísmos y dialectalismos, y otros rasgos más relacionados con el sentido: la paradoja, la tautología, las distintas formas de la imagen proverbial: la metáfora, la metonimia, la hipérbole, el *adýnaton*, la antonomasia; en los proverbios propiamente dichos, el sentido gnómico o sentencioso, esto es, la generalidad y pretensión de verdad de lo dicho, que se consigue gracias a los rasgos anteriores y a rasgos propios de cada lengua, siendo seguramente común la falta de déixis directa al campo en que se habla: la falta, en español, de artículo o su uso generalizador, la falta de verbo o su uso en el «tiempo» no marcado (en español el presente, en griego el aoristo por ello llamado gnómico), la falta de primeras o segundas personas o la segunda persona o tercera del plural de tipo «impersonal», el vocabulario muy general o el muy concreto funcionando como imagen proverbial.

---

<sup>43</sup> En su nota 3 (p. 129) explica Russo: «Vowel harmony is more subtle than assonance, involving the repetition of vowels or diphthongs restricted to a narrow range. These may be close to one another (as in *coffee / boiled / coffee / spoiled* [en 'Coffee boiled is coffee spoiled'] or *sauce / goose* [en 'Sauce for the goose is sauce for the gander']) or may utilize the alternation of more distant vowels (as in *fool / money / soon / parted* [en 'A fool and his money are soon parted'])». En el artículo se hace un pequeño estudio de estos rasgos en los proverbios griegos. Un buen resumen de rasgos típicos puede verse también en Arora (1984).

## El concepto griego de παροιμία

1. ¿A qué llamaban, pues, los griegos παροιμία? Podemos recurrir a dos tipos de testimonios para responder a esta pregunta: las observaciones teóricas que los propios griegos hicieron sobre las παροιμίαι y los testimonios de uso de la palabra en textos no teóricos. No cabe duda de que el segundo tipo de testimonios es con mucho el más fiable: las observaciones teóricas no son sólo escasas y bastante posteriores a los primeros testimonios de uso, sino también escuetas y parciales. Las primeras, de Aristóteles, aun siendo para nosotros muy valiosas, están hechas al hilo de otra cosa y resultan parciales. Las definiciones propiamente dichas son aún más tardías y distan mucho de ser «satisfactorias o completas» (Whiting 1932: 274). Sin embargo, y aunque en general se reconoce que la παροιμία es un género de la tradición popular, los estudios modernos del concepto griego de παροιμία (Kindstrand 1978, Ieraci Bio 1978, 1979, 1984) se han centrado en los testimonios de tipo teórico, que, aunque son de enorme interés, tienen más que ver con la historia de la filología o de la paremiología que con la dilucidación de lo que los griegos entendían por παροιμία.

2. Considerando, pues, que el significado de una palabra ha de deducirse de sus usos, atenderemos ante todo a los testimonios del otro tipo para ver a qué expresiones se llamaba en griego παροιμία.

### Testimonios antiguos del término παροιμία

2.1. Los primeros testimonios pertenecen al siglo V a. C.<sup>1</sup>:

- (i) Ésquilo, *Istmiastás* (post ca. 466), fr. 78a, col. 1.31-3 TrGF<sup>2</sup>  
 κοὺκ ἡμέλησας, ἀλλ' ἐγυμνάζ[ου κα]λῶς.  
 εἰ δ' οὖν ἐσώζου τὴν πάλαι παρο[ιμία]ν,

<sup>1</sup> No incluyo algunos testimonios muy fragmentarios en los que es imposible saber a qué expresión se está llamando παροιμία (Epicarmo, fr. 98.78 PCG = 100 Rodríguez Noriega).

<sup>2</sup> El fragmento se atribuye a Ésquilo con bastante seguridad: véase la nota de Lucas de Dios. Para la datación de la obra, sigo a Taplin (1977: 456).



τοῦρχημα μάλλον εἰκὸς ἦν σ' ἐπ[ισκοπ]εῖν.

33 σ' ἐπ[ισκοπ]εῖν Snell: σε τ[ημελ]εῖν Kamerbeek: σε . [ . . . . ]εῖν ms.

⟨Dioniso⟩ —y no te has descuidado, sino que te has estado entrenando bien. Que si te atuvieras al viejo refrán, más propio sería que atendieras a la danza.

- (ii) Έσκιλο, *Agamenón* (458), 264 s.

εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα.

Mensajera de buenas nuevas, como dice el proverbio, nazca la aurora de su madre la noche / del seno de la noche.

- (iii) Σόφocles, *Ayante* (ca. 447), 664 s.

ἀλλ' ἔστ' ἀληθῆς ἡ βροτῶν παροιμία·  
ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοῦκ ὀνήσιμα.

Sino que es verdad el refrán de los mortales: «De los enemigos no son regalos los regalos y no aprovechan».

- (iv) Eurípides, *Estenebea* (ca. 430), fr. 668 TrGF

ἄνευ τύχης γάρ, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
πόνος μονωθεὶς οὐκέτ' ἀλγύνει βροτούς.

Pues «sin suerte», como dice el refrán, «el esfuerzo solo no atormenta ya a los mortales».<sup>3</sup>

- (v) Σόφocles, *Ínaco* (ante 420), fr. 282 TrGF

ἐπήνεσ' ἴσθι δ', ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἐκ κάρτα βαιῶν γνωτὸς ἂν γένοιτ' ἀνῆρ.

Lo he alabado: y sábete que, como dice el refrán, «De los muy humildes / De orígenes muy humildes, puede salir un hombre ilustre».

- (vi) Aristófanes, *Tesmoforiantes* (411), 529 ss.

τὴν παροιμίαν δ' ἐπαινῶ  
τὴν παλαιάν· ὑπὸ λίθῳ γάρ  
παντί που χροί,  
μὴ δάκη ῥήτωρ, ἀθρεῖν.

Alabo el viejo refrán: hay que mirar bajo cada piedra, no sea que te muerda un orador.

- (vii) Helánico, *FGH* 4 F 103 (= Herodoro *FGH* 31 F 13): *Schol.* Pl. *Phd.* 89c πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς] . . . Ἡρόδωρος δὲ καὶ Ἑλλάνικός φασιν ὡς ὅτε τὴν ὕδραν

<sup>3</sup> Texto e interpretación discutidos: se han propuesto diversas correcciones (οὐκέτ' ἀλδαίνει βροτούς Musgrave, οὐδὲν ἀλφάνει βροτοῖς C. Matthiae, οὐκέτ' ὠφελεῖ βροτούς Blaydes, Renihan 1976: 63 ss.), en la idea de que el texto debería decir «sin [que se le añada la] suerte, el esfuerzo solo no aprovecha» o «beneficia a los mortales». Badham conjetura ἂν εὐτυχῆς y Vitelli ἢ εὐτυχῇ . . . πονηθεῖς. Kannicht (TrGF) defiende el texto transmitido entendiendo que quiere decir que quien no ha tenido nunca suerte sino sólo desgracias no sufre con ellas (el que sufre es el que ha sido antes afortunado), citando como paralelos de esta idea *HF* 1292 s., *IT* 117-9, fr. 285 y *Tr.* 638-40.

Ἡρακλῆς ἀνήρει τὴν Ἥραν αὐτῷ καρκίνον ἐφορμήσαι, πρὸς δύο δὲ οὐ δυνάμενον μάχεσθαι σύμμαχον ἐπικαλέσασθαι τὸν Ἰόλεων· καὶ ἐντεῦθεν ῥηθῆναι τὴν παροιμίαν.

*Schol. Pl. Phd.* 89c «Contra dos ni Heracles»] . . . Herodoto y Helánico dicen que cuando Heracles estaba acabando con la Hidra Hera mandó contra él un cangrejo, y que, no pudiendo luchar contra dos, llamó en su ayuda como aliado a Yolao; y que por eso se dice el proverbio.

Antes de sacar conclusiones a partir de estos pasajes, hay que tratar algunos problemas que plantean. Para empezar, quitando el fr. 98 de Epicarmo, conservado demasiado fragmentariamente, no contamos con testimonios anteriores a Ésquilo. Sin embargo, sus dos testimonios son problemáticos. La frase a la que acompaña la fórmula ὥσπερ ἡ παροιμία en el *Agamenón* no está atestiguada en otro lugar ni se entiende bien cuál era su sentido proverbial ni si la παροιμία en cuestión se cita literalmente o si variada.

Siendo un testimonio relativamente temprano, podría pensarse incluso que el término παροιμία todavía no se hubiera especializado como nombre de las expresiones proverbiales, como ocurre en los primeros testimonios del español ‘refrán’<sup>4</sup>. Pero esta posibilidad se hace menos probable si se tiene en cuenta, en primer lugar, que no hay ningún testimonio del término en el que tenga un sentido distinto del habitual<sup>5</sup>; que la palabra se usa dentro de la fórmula ὥσπερ ἡ παροιμία, que se usa también siempre en la cita de expresiones proverbiales; y también que en el fr. 78a, que es seguramente de fecha anterior, la palabra παροιμία alude ya a una expresión proverbial propiamente dicha, como lo muestra el hecho de que se use junto a un adjetivo y un verbo típicos para la cita de expresiones proverbiales<sup>6</sup>. Aunque la παροιμία no se cita, los estudiosos están de acuerdo en que se trata del proverbio ἑρδοὶ τις ἦν ἕκαστος εἰδείη τέχνην, «cada uno haga el oficio que sepa», citado en las *Avispas* de Aristófanes (v. 1431)<sup>7</sup>. El carácter proverbial del verso de las *Avispas* se señala en los escolios, que citan la variante ἕκαστος ἦν οἶδε τέχνην ἐργαζέσθω<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> O’Kane 1950 y Combet 1971: 60 s., que hacen notar que las palabras (son muchas) que en español han servido para referirse a los refranes significaban en principio otra cosa. En concreto, ‘refrán’, del francés *refrain* o del provenzal *refranh*, se usaba en principio, según O’Kane, para lo que se repetía una y otra vez (de ahí el sentido de ‘estribillo’ en francés). Sobre la παροιμία del *Agamenón*, véase la discusión de las pp. 219-231.

<sup>5</sup> No tienen razón Chantraine y Beekes cuando en sus diccionarios etimológicos atribuyen (el primero con dudas) a παροιμία el sentido de «remarque oiseuse», «incidental remark» en Herod. 2.61, donde la palabra sirve, como siempre, para referirse a una expresión proverbial (ὅσα μὲς ἐν πίσσῃ, Zen. Vulg. 5.46; Theoc. 14.51).

<sup>6</sup> Véanse las pp. 72 y 73.

<sup>7</sup> Interpretación de Lobel (1941), seguida por Radt (*TrGF*) y Lucas de Dios (nota 847).

<sup>8</sup> Cf. también Diogen. *Praef.* 1.41-5, Bühler V 561, Tosi 659, Menor 2007: 457-60.

En Ar. *Th.* 529 ὑπὸ λίθῳ . . . παντί που χορὴ μὴ δάκη ῥήτωρ ἀθρεῖν hay una deformación cómica de la expresión ὑπὸ παντί λίθῳ σκόρπιος ((καθ)εὔδει), recogida por los paremiógrafos<sup>9</sup>.

El fragmento de Helánico plantea otro tipo de dudas, ya que no puede saberse si esta explicación debe atribuírsele palabra por palabra, de manera que no es del todo seguro que usara el término παροιμία<sup>10</sup>.

Visto lo cual, podemos pasar a intentar una clasificación de las παροιμίαι citadas en estos textos partiendo de los tipos establecidos en el capítulo anterior:

*Proverbios*: 5 ó 7: Aesch. fr. 78a, *Ag.* 264 s.?, Soph. *Ai.* 664 s., Soph. fr. 282 *TrGF*, Eur. fr. 668 *TrGF*, Ar. *Th.* 529, *Hellic.* FGH 4 F 103?

*Frases proverbiales y fórmulas*: puede conjeturarse que la παροιμία citada en el *Agamenón* pertenezca a alguno de estos tipos, pero no hay seguridad al respecto; también podría tratarse de una alusión a un proverbio propiamente dicho.

2.2. Los **testimonios** del siglo V no acaban de ser, pues, suficientes a nuestro propósito: para asegurarnos de si se llamaba también παροιμία a otras expresiones fijas además de a los proverbios consideraremos, pues, también los **del IV**. En este siglo el número de testimonios se dispara, lo que no es tampoco de extrañar teniendo en cuenta que aumenta también considerablemente el volumen de textos conservados. Aumentan también los textos en prosa, más propicios al uso de las παροιμίαι, y, además, dos de los autores mejor conservados, Platón y Aristóteles, parecen tener gusto por ellas y las usan con frecuencia. Se sabe también que el poeta cómico Antífanos compuso una comedia llamada *Παροιμίαι* (sobre la cual, cf. García Romero 2010: 78), de la que sólo se conservan algunos fragmentos. Aunque no los recogeremos por presentar los mismos problemas que el testimonio de Helánico, en bastantes fragmentos de los historiadores y otros investigadores se explica el sentido u origen de ciertas παροιμίαι<sup>11</sup>. Y es también en este siglo cuando Aristóteles o sus discípulos empiezan a hacer estudios especializados en paremiología.

### 2.2.1. En poesía sólo hay dos casos claros.

(viii) Platón (cómico), fr. 188 *PCG* (*Faón*, 391 a. C.), 1-4

εἶέν, γυναῖκες – ὦ ὡς ὑμῖν πάλαι  
οἶνον γενέσθαι τὴν ἄνοιαν εὐχομαι.  
ὕμιν γὰρ οὐδέεν, καθάπερ ἡ παροιμία,  
ἐν τῷ καπλήλῳ νοῦς ἐνεῖναί μοι δοκεῖ.

<sup>9</sup> Zen. Vulg. 6.20, Diogen. 8.59, Greg. Cypr. 3.88, Macar. 8.69, Apost. 17.61; Zen. Vulg. 5.63, Diogen. 7.42, *Mant.* 2.48, Greg. Cypr. 3.54, Greg. Cypr. Mosq. 5.5, Macar. 7.4, Apost. 13.91; *Schol. vet. ad loc.* (que cita también la *paroimía* πάντα λίθον κινεῖν).

<sup>10</sup> No he incluido entre los testimonios los casos, aún más inseguros, de Helánico, FGH 4 F 125, y Ferécides, fr. 36b Müller.

<sup>11</sup> Crater. (ca. 370 - 321) fr. 15 Müller, Duris (ca. 350 - post 281) fr. 49, 68, 76 Müller, etc.

3 ὑμῶν? Kock · οὐδὲν cod. B: οὐθὲν A: οὐδέ Kaibel ms.: οὐδεῖς Erasm. Adag. 1908 · 4 ἐν τῷ καπήλῳ A: ἐν τῷ καπήλου Casaubon: οὖν τῷ καπήλου Kaibel ms. · ἐνεῖναί Musgrave: ἐένναι A

Vamos, mujeres, . . . que ruego desde hace tiempo que vuestro sinsentido se convierta en vino. Pues me parece que, como dice el dicho, para nada tenéis el sentido en el tabernero.

(ix) Alexis, fr. 88 PCG (fecha incierta)

γενόμενος δ' ἔννους μόλις  
ἤτησε κύλικα, καὶ λαβὼν ἑξῆς πυκνὰς  
ἔλκει καταντλεῖ, κατὰ τε τὴν παροιμίαν,  
ἀεὶ ποτ' εὖ μὲν ἀσκὸς εὖ δὲ θύλακος  
ἄνθρωπός ἐστι.

5 ἄνθρωπος Meineke: ἄνθρωπος mss.

Apenas volvió en sí, pidió una copa, y coge una detrás de otra, se las arrima y las deja secas sin parar, y, como dice el dicho, «Siempre cosa buena el odre, cosa buena el saco» es el hombre [?].

No puede saberse exactamente qué forma y sentido tenía la παροιμία citada en el fragmento de Platón. Edmonds traduce «Don't look for wits in a wineshop» (remitiendo a Plaut. *Per.* 709 y el principio de *El mercader de Venecia*); para Kaibel, el entendimiento del tabernero (οὖν τῷ καπήλου νοῦς) es pagar antes de llevarse la mercancía; según Hermann, la παροιμία aludiría al tabernero que diluye el vino con agua. Parece más probable que se trate de una locución que de un proverbio propiamente dicho, pero la cuestión no es clara.

Tampoco es fácil de entender el fragmento de Alexis. Ni el sentido está del todo claro ni tampoco a qué tramo de texto se refiere exactamente la fórmula κατὰ τὴν παροιμίαν (para la traducción he elegido la posibilidad ἀεὶ ποτ' εὖ μὲν ἀσκὸς εὖ δὲ θύλακος, pero también podría ser ἀεὶ ποτ' εὖ μὲν ἀσκὸς εὖ δὲ θύλακος / ἄνθρωπός (ἐστι), ο εὖ μὲν ἀσκὸς εὖ δὲ θύλακος), de modo que resulta imposible saber a ciencia cierta el tipo de expresión proverbial, aunque me da la impresión de tratarse de un proverbio. Es muy posible, además, que haya una deformación cómica de la παροιμία<sup>12</sup>. Eustacio (*Od.* 1.365.31 s.) cita toda la frase (ἀεὶ — ἐστι) como παροιμία, pero lo más probable es que no conozca el proverbio por otra fuente que este mismo pasaje. Sin embargo, lo cita variado, con ἀνθρώποις en lugar de ἄνθρωπος (ο ἄνθρ.), y le atribuye, con ciertas dudas, un sentido que parece bastante distinto al de este fragmento: δι' ἧς ἔοικε δηλοῦσθαι τὸ τοῦ βίου ἐπαμφοτερίζον «por la cual

<sup>12</sup> Kassel-Austin consideran que el proverbio es toda la frase, y lo explican así: «poeta proverbium, in quo hominis natura et utris et sacci similitudine in eandem fere sententiam notata fuerit . . . , ita in Herculem deflexisse videtur ut ἀσκὸς vinolentiam, θύλακος voracitatem significet. cf. Antiphan. fr. 20», donde la palabra ἀσκὸς tiene el mismo sentido, como también en Ar. *Th.* 733 s. y otros pasajes citados en el comentario de Kassel-Austin a Ar. fr. 308, el de Arnott al fr. de Alexis, y Crusius 1888: 619. En el PCG se recoge «ἄπληστος πίθος»: ἐπὶ τῶν πολλὰ ἐσθιόντων καὶ γαστρομαργούντων, «'Tonel insaciable': para los que comen mucho y son glotones» (Zen. Vulg. 2.6).

[παροιμία] parece que se hace referencia a las vacilaciones de la vida». Tres comediógrafos usaron el compuesto ἀσκοθύλακος (Aristófanes fr. 180, Arquipo fr. 4, Diocles fr. 3 PCG)<sup>13</sup>.

2.2.2. No hará falta tener en cuenta todos los **testimonios en prosa**: nos limitaremos a los de los dos autores más importantes, Platón y Aristóteles, aunque en realidad con los del primero bastaría para comprobar que el término παροιμία sí se usaba para referirse a locuciones y otras expresiones fijas. Se incluye también el verbo παροιμιάζεσθαι.

Los **testimonios de Platón** pueden clasificarse así:

*Proverbios*: 18: *Ly.* 216c6 καὶ κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν «τὸ καλὸν φίλον εἶναι» — *Hr. Ma.* 301c5 τοιαῦτα . . . τὰ ἡμέτερά ἐστιν, οὐχ οἷα βούλεται τις, φασὶν ἄνθρωποι ἐκάστοτε παροιμιαζόμενοι, ἀλλ' οἷα δύναται (ζproverbio?) — *Hr. Ma.* 304e8 τὴν γὰρ παροιμίαν ὅτι ποτὲ λέγει, τὸ «χαλεπὰ τὰ καλὰ», δοκῶ μοι εἰδέναι — *Mx.* 248a6 οὗτος γιγνομένων χρημάτων καὶ παίδων καὶ διαφθειρομένων μάλιστα πείσεται τῇ παροιμίᾳ· οὔτε γὰρ χαίρων οὔτε λυπούμενος ἄγαν φανήσεται διὰ τὸ αὐτῷ πεποιθέναι: según el escolio, hay una referencia a μηδὲν ἄγαν — *Cra.* 384a8 παλαιὰ παροιμία ὅτι «χαλεπὰ τὰ καλὰ» ἐστὶν ὅπη ἔχει μαθεῖν — *Smp.* 174b3 ἔπου τοίνυν, ἔφη, ἵνα καὶ τὴν παροιμίαν διαφθείρωμεν μεταβαλόντες, ὡς ἄρα καὶ «Ἀγάθων' ἐπὶ δαΐτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί» — *Smp.* 222b7 καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι (adaptado) — *R.* 329a3 πολλάκις γὰρ συνερχόμεθα τινες εἰς ταῦτόν παραπλησίαν ἡλικίαν ἔχοντες, διασφύζοντες τὴν παλαιὰν παροιμίαν: referencia a ἡλιξ ἡλικα τέρπει — *R.* 424a1 ὅτι δεῖ ταῦτα κατὰ τὴν παροιμίαν πάντα ὅτι μάλιστα «κοινὰ τὰ φίλων» ποιεῖσθαι — *R.* 563c6 ἀτεχνῶς γὰρ «αἱ τέκνες» κατὰ τὴν παροιμίαν «οἷαίπερ αἱ δέσποιναι γίγνονταιί» τε δὴ καὶ ἵπποι καὶ ὄνοι — *Tht.* 162c1 ἀλλ' «εἰ οὕτως», ὦ Θεόδωρε, «σοὶ φίλον, οὐδ' ἐμοὶ ἐχθρόν», φασὶν οἱ παροιμιαζόμενοι — *Sph.* 231c5 ὀρθὴ γὰρ ἡ παροιμία, τὸ «τὰς ἀπάσας [sc. λαβάς] μὴ ῥάδιον εἶναι διαφεύγειν» — *Plt.* 264b2 πεποίηκε γὰρ ἡμᾶς καὶ νῦν παθεῖν τὸ κατὰ τὴν παροιμίαν πάθος . . . οὐχ ἡσύχους εὖ διαιροῦντας ἡνυκέναι βραδύτερον: referencia, probablemente, a σπεῦδε βραδέως<sup>14</sup> — *Phlb.* 45d7 τοὺς μὲν γὰρ σώφρονάς που καὶ ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος ἐκάστοτε, ὁ τὸ «μηδὲν ἄγαν» παρακελευόμενος, ᾧ πείθονται — *Phlb.* 59e10 εὖ δ' ἡ παροιμία δοκεῖ ἔχειν, τὸ «καὶ δις καὶ τρις τό γε καλῶς ἔχον» ἐπαναπολεῖν τῷ λόγῳ δεῖν — *Lg.* 753e6 «ἀρχὴ» γὰρ λέγεται μὲν «ἥμισυ παντός» ἐν ταῖς παροιμίαις «ἔργου» — *Lg.* 818b1 ἀλλ' εἴκειν ὁ τὸν θεὸν

<sup>13</sup> No es raro que las παροιμίαι den lugar a compuestos: *Ar. Ra.* 186 Ὀνου πόκας / prov. εἰς ὄνου πόκας (*Macar.* 3.56, 6.35, *Zen. Vulg.* 5.38, *Diogen.* 4.85, 6.99, *Append.* 2.29, *Apost.* 7.79, 12.89).

<sup>14</sup> Cf. el escolio a este pasaje, *Pl. R.* 528d, Tarrant 1946: 112 y Tosi 2080.

πρῶτον παροιμιασάμενος εἰς ταῦτα ἀποβλέψας εἶπεῖν ὡς «οὐδὲ θεὸς ἀνάγκη μὴ ποτε φανῇ μαχόμενος»<sup>15</sup>.

*Otras expresiones proverbiales*: hay 2 *locuciones* claras: *La.* 187b3 σκοπεῖν χρὴ μὴ... ἀτεχνῶς τὸ λεγόμενον κατὰ τὴν παροιμίαν ὑμῖν συμβαίνει «ἐν πίθῳ ἡ κεραμεία γιγνομένη»; *Lg.* 701d1 καὶ μὴ... κατὰ τὴν παροιμίαν «ἀπό τινος ὄνου πεσεῖν»; y una *frase proverbial*: *La.* 196d9 κατὰ τὴν παροιμίαν ἄρα τῷ ὄντι «οὐκ ἂν πᾶσα ὕς γνοίη»<sup>16</sup>. Las demás son dudosas: *R.* 492e5 οὔτε γὰρ γίγνεται οὔτε γέγονεν οὐδὲ οὖν μὴ γένηται ἄλλοιον ἦθος πρὸς ἀρετὴν παρὰ τὴν τούτων παιδείαν πεπαιδευμένον, ἀνθρώπειον, ὧ ἐταῖρε, θεῖον μέντοι κατὰ τὴν παροιμίαν «ἐξαιρῶμεν λόγου»: ¿locución?, ¿fórmula? (Schneidewin: «Est Platonica dicendi formula») — *Sph.* 261c1 σχολῇ που, τὸ κατὰ τὴν παροιμίαν λεγόμενον, ὃ γε τοιοῦτος ἂν ποτε ἔλοι πόλιν: ¿locución? — *Lg.* 741d6... κατὰ τὴν παλαιὰν παροιμίαν οὐδεὶς εἴσεται ποτε κακὸς ὢν, ἀλλ' ἔμπειρός τε καὶ ἐπιεικὴς ἔθεσι γενόμενος: ¿frase proverbial?

### 2.2.3. Clasificación de las παροιμίαι de Aristóteles (sin contar los fragmentos):

*Proverbios*: 25: *EE* 1245a29 s. «ὁ γὰρ φίλος» βούλεται εἶναι, ὥσπερ ἡ παροιμία φησὶν, ἄλλος Ἡρακλῆς, «ἄλλος αὐτός»<sup>17</sup> — *EN* 1129b29 s. καὶ παροιμιαζόμενοι φαμεν «ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς ἀρετὴ ἓν» (συλλήβδην puede no formar parte de la παροιμία) — *EN* 1146a34 s. ὁ δ' ἀκρατὴς ἔνοχος τῇ παροιμίᾳ ἐν ἡ φαμέν «ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγη, τί δεῖ ἐπιπίνειν;» (¿o frase proverbial?) — *EN* 1159b31 καὶ ἡ παροιμία «κοινὰ τὰ φίλων» ὀρθῶς — *EN* 1168b6-9 καὶ αἱ παροιμίαι δὲ πᾶσαι ὁμογνωμονοῦσιν, οἷον... καὶ «κοινὰ τὰ φίλων» καὶ «ἰσότης φιλότης» καὶ «γόνυ κνήμης ἔγγιον» — *Metaph.* 983a3 s. ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν «πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί» — *Pol.* 1255b28-30 καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν «δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δεσπότης» — *Pol.* 1263a30 κατὰ τὴν παροιμίαν, «κοινὰ τὰ φίλων» — *Pol.* 1314a5 «ἦλω» γὰρ «ὁ ἦλος», ὥσπερ ἡ παροιμία — *Pol.* 1334a20 s. κατὰ γὰρ τὴν παροιμίαν, «οὐ σχολὴ δούλοις» — *Pr.* 942b1 s. διὸ καὶ παροιμιάζονται «ἀρχομένου γε νότου καὶ λήγοντος βορέαο» — *Pr.* 943a24 s. διὸ καὶ ἡ παροιμία εἰς αὐτὸν «ἀρχομένου τε νότου» — *Pr.*

<sup>15</sup> No incluyo el testimonio de *Iust.* 374ab, εὐ ἡ παλαιὰ παροιμία ἔχει, ὅτι πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί, por tratarse de un diálogo generalmente considerado apócrifo.

<sup>16</sup> *Schol.* «οὐκ ἂν πᾶσα ὕς γνοίη». σημειῖσθαι παροιμίαν κἂν κύων κἂν ὕς γνοίη, ἐπὶ τοῦ ῥαδίου καὶ εὐγνώστου, ὥστε καὶ τὰ ἀμαθέστατα ζῶα καταμαθεῖν. Lo normal sería, entonces, usar la expresión sin negación; pero Yámblico cita otra παροιμία muy parecida: τὸ δὲ πῶς ἐστι τοιοῦτον, οὐκέτ' ἂν, κατὰ τὴν παροιμίαν, πᾶς ἀνὴρ γνοίη (*Myst.* 3.11.24), que también parece usarse en la *Epinomis* (978a οὐκ ἂν ἔτι πᾶς ἂν τις γνοίη). Puede que en el *Laques* haya una mezcla, tal vez humorística, de las dos expresiones.

<sup>17</sup> Cf. *EN* 1166a30-2 πρὸς δὲ τὸν φίλον ἔχειν ὥσπερ πρὸς αὐτόν (ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός); Porfirio (*VP* 33), Sinesio (*Ep.* 100.16 s. Hercher) y Estobeo (2.33.13) atribuyen el dicho a Pitágoras; lo citan también Eust. *Il.* 4.464.11, 4.935.23 s., *Od.* 1.56.43 s., 2.136.17 s.; Manuel Files, *Carmina* 2.1.344; cf. Strömberg 1954: 76 s. y Otto 111. La mención de Heracles se explica por mezcla con otra παροιμία, ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς «Éste es otro Heracles», que se dice de los muy fuertes según los paremiógrafos (Diogen. 1.63 y otros; véase García Romero 2003: 40-2).

945a28 s. διὸ καὶ ἡ παροιμία λέγει «εὖ πλεῖν ἀρχομένου τε νότου καὶ λήγοντος βορέαο» (ζο dejando fuera εὖ?) — *Protr.* 4.1 s. «τίκτει» γάρ, ὥς φησιν ἡ παροιμία, «κόρος μὲν ὕβριν», ἀπαιδευσία δὲ μετ' ἐξουσίας ἄνοιαν (¿habría que incluir también ἀπαιδευσία δὲ μετ' ἐξουσίας ἄνοιαν?) — *Rh.* 1371b15-7 ὅθεν καὶ αἱ παροιμίαι εἴρηται, ὥς «ἤλιξ ἤλικα τέρπει», καὶ «ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον», καὶ «ἔγνω δὲ θῆρ θῆρα», «καὶ γὰρ κολοῖος παρὰ κολοίων», καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα (ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον es el principio de un verso de la *Odisea* [17.21] que era o se hizo proverbial: ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὥς τὸν ὁμοῖον) — *Rh.* 1373a3 s. ὥσπερ γὰρ ἡ παροιμία, «προφάσεως δεῖται μόνον ἡ πονηρία» — *Rh.* 1376a2-7 ἔτι καὶ αἱ παροιμίαι, ὥσπερ εἴρηται, μαρτύριά εἰσιν, οἷον . . . «μήποτ' εὖ ἔρδειν γέροντα», καὶ . . . «νήπιος δὲ πατέρα κτείνας υἱοὺς καταλείπει» — *Rh.* 1384a34 ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ «ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ» — *Rh.* 1395a19 s. ἔτι ἐνιαὶ τῶν παροιμιῶν καὶ γινῶμαί εἰσιν, οἷον παροιμία «Ἀττικὸς πάροικος» (más abajo se discute este pasaje).

*Frases proverbiales:* 5: *EE* 1236a35-7 ὥσπερ ἡ παροιμία «Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τόσσον φίλος ἔσκε μάχηται»<sup>18</sup>, καὶ «οὐκέτι γινώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγαρήας» — *GA* 746b7 s. λέγεται δὲ καὶ τὸ περὶ τῆς Λιβύης παροιμιαζόμενον ὥς «ἀεὶ τι τῆς Λιβύης τρεφούσης καινόν» — *HA* 606b19 s. καὶ λέγεται δὲ τις παροιμία, ὅτι «ἀεὶ Λιβύη φέρει τι καινόν» — *Metaph.* 993b4 s. ὥστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμιαζόμενοι, «τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι;»

*Locuciones:* 10: *EE* 1238a2 s. διὸ εἰς παροιμίαν ἐλήλυθεν ὁ μέδιμνος τῶν ἀλῶν — *EN* 1156b26-8 κατὰ τὴν παροιμίαν γὰρ οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγομένους ἄλας συναναλῶσαι (ζο será proverbio?) — *EN* 1168b6 s. καὶ αἱ παροιμίαι δὲ πᾶσαι ὁμογνωμονοῦσιν, οἷον τὸ «μία ψυχὴ» (ζο proverbio abreviado?<sup>19</sup>) — *HA* 611a26 s. ὅθεν καὶ ἡ παροιμία γέγονεν «οὐ αἱ ἔλαφοι τὰ κέρατα ἀποβάλλουσιν» — *Mete.* 364b13 ὅθεν καὶ λέγεται ἡ παροιμία «ἔλκων ἐφ' αὐτὸν ὥστε καικίας νέφος» — *Metaph.* 983a18 s. δεῖ δὲ εἰς τοῦναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελεωτῆσαι: referencia a δευτέρων ἀμεινόνων<sup>20</sup> — *Rh.* 1363a7 καὶ ἡ παροιμία δὲ τὸ «ἐπὶ θύραις τὴν ὕδριαν» (ζο proverbio?) — *Rh.* 1372b32 s. ὥς ὄντας κατὰ τὴν παροιμίαν τούτους «Μυσῶν λείαν» — *Rh.* 1383b23 s. ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ «ἀπὸ νεκροῦ φέρειν» — *Rh.* 1413a17-9 καὶ αἱ παροιμίαι δὲ μεταφοραὶ ἀπ' εἰδους ἐπ' εἶδος εἰσίν· οἷον ἂν τις ὥς ἀγαθὸν πεισόμενος αὐτὸς ἐπαγάγηται, εἶτα βλαβῇ, «ὥς ὁ Καρπάθιός», φασιν, «τὸν λαγῶ» (¿frase proverbial?).

<sup>18</sup> El texto transmitido, τὸν σοφὸν φίλον, suele corregirse así (Fritzsche), aunque hay otras propuestas.

<sup>19</sup> Cf. *EE* 1240b1-3 ἔτι τὰ τοιαῦτα λέγεται περὶ τῆς φιλίας, ὥς ἰσότης φιλότης, καὶ μίαν ψυχὴν εἶναι τοὺς ἀληθῶς φίλους: puede pensarse en un proverbio propiamente dicho o en una locución del tipo de nuestro «ser uña y carne», o, más probablemente, en una expresión que pudiera usarse, según el contexto, de una u otra forma. Más paralelos en Otto 111.

<sup>20</sup> Timeo (*Lexicon Platonicum* δ 982a22) y Hesiquio (δ 747) dicen que Platón cita esta παροιμία, aunque sin mencionar en qué pasaje concreto. Cf. la nota *ad loc.* de la traducción de Aristóteles de H. Tredennick (Londres 1933) y Leutsch CPG I 62.

2.3. Entre estas παροιμίες, junto a casos de clasificación muy clara, los hay dudosos, por diferentes motivos. La distinción entre frases y sintagmas fijos puede fallar porque no se vea bien a qué tramo se refiere el término παροιμία o si el proverbio está citado entero. Así, si no contáramos con el testimonio de Arist. *Pr.* 945a28 s. διὸ καὶ ἡ παροιμία λέγει «εὖ πλεῖν ἀρχομένου τε νότου καὶ λήγοντος βορέαο», probablemente cometeríamos el error de entender, a partir de las otras dos citas de la misma παροιμία en la misma obra (942b1 s. διὸ καὶ παροιμιάζονται «ἀρχομένου γε νότου καὶ λήγοντος βορέαο» y 943a24 s. διὸ καὶ ἡ παροιμία εἰς αὐτὸν «ἀρχομένου τε νότου»), que se trata de una locución. O tal vez la παροιμία se usaba unas veces como locución y otras como proverbio propiamente dicho<sup>21</sup>. En Pl. *Lg.* 741d6 . . . κατὰ τὴν παλαιὰν παροιμίαν οὐδεὶς εἴσεται ποτε κακὸς ὢν, ἀλλ' ἔμπειρός τε καὶ ἐπιεικὴς ἔθεσι γενόμενος, ¿qué tramo ha de considerarse παροιμία, «οὐδεὶς εἴσεται ποτε κακὸς ὢν», o «οὐδεὶς εἴσεται ποτε κακὸς ὢν, ἀλλ' ἔμπειρός τε καὶ ἐπιεικὴς ἔθεσι γενόμενος»? ¿Cómo clasificar el tipo de παροιμία, tan frecuente en griego, formada por un nominativo y un acusativo: αἶξ τὴν μάχαιραν «cabra el cuchillo», ὁ Καρπάθιος τὸν λαγῶ «El de Cárpatos la liebre», etc.? ¿Se trata de frases completas que, como ocurre muchas veces en los proverbios, carecen de verbo? ¿O debe entenderse que se usarían formando parte de una comparación proverbial, como en Arist. *Rh.* 1413a18 s. οἷον ἂν τις ὡς ἀγαθὸν πεισόμενος αὐτὸς ἐπαγάγηται, εἴτα βλαβῇ, «ὡς ὁ Καρπάθιος», φασιν, «τὸν λαγῶ»?

Como nuestra competencia en este ámbito de la lengua griega es muy reducida, no podemos aplicar las pruebas transformativas que nos permitirían distinguir, en las expresiones menores a la frase, una locución de una colocación o un tópico. La misma carencia nos dificulta la distinción entre un tipo de locución y otro: para averiguar si una locución es adverbial o verbal, por ejemplo, hay que saber qué usos son posibles y cuáles no. Siendo estas dificultades frecuentes en las lenguas modernas, ¡cuánto más no lo serán en las antiguas!

*Conclusión. A qué tipos de expresiones se llamaba en griego antiguo παροιμία*

2.4. Lo primero que estos testimonios de uso confirman es que las expresiones a que se refiere la palabra παροιμία son expresiones fijas (salvo tal vez lo que luego se verá en (g)): en muchos testimonios se citan expresiones que encontramos en otros textos con la misma o parecida forma y sentido. En otros casos no es posible hacer esta comprobación, pero la forma y sentido de la expresión son claramente proverbiales (por ejemplo, Soph. fr. 282), de manera que no cabe duda de que se trata también de expresiones fijas. Quedan, por último, algunos casos no tan claros: unas veces se tratará de expresiones fijas menos típicas; otras, de meras alusiones.

---

<sup>21</sup> Cf. Conca i Martínez 1999, con ejemplos catalanes de esta posibilidad.



Lo siguiente que puede comprobarse en los testimonios es que la palabra παροιμία se usa para referirse tanto a frases fijas como a sintagmas fijos menores a la frase: es tan παροιμία «χαλεπὰ τὰ καλὰ» como «ἀπ' ὄνου πεσεῖν». Es ésta una diferencia fundamental con los términos modernos más usuales en la bibliografía paremiológica, como 'proverbio' (o ingl. 'proverb', fr. 'proverbe', it. 'proverbio', etc.), 'refrán', 'Sprichwort' o el mismo 'paremia' antes comentado, que se usan generalmente para referirse a frases completas. La παροιμία griega resulta estar así más cercana a nuestro dicho, que también abarca frases y sintagmas fijos.

Antes de seguir adelante con esta pesquisa, haré, a partir de estos resultados, dos extrapolaciones: la primera, que lo observado en los textos coincide con el uso corriente del término en la lengua hablada; la segunda, que podemos atribuir a la época de Ésquilo las conclusiones que hemos sacado con la ayuda de testimonios del s. IV, o, al menos, que tiene sentido estudiar en la obra de Ésquilo las expresiones que en época de Platón se consideraban παροιμία.

Las expresiones que se llaman παροιμία son, pues, expresiones fijas menores o iguales a la frase (en unos pocos casos mayores<sup>22</sup>). Como hemos visto, 'expresión fija' es, como 'unidad fraseológica', un término técnico lingüístico referido a los tramos de habla que quedan fijos como parte del acervo cultural de una lengua y pueden reproducirse tal cual en nuevas producciones sin necesidad de volver a construirse en la instancia de organización. Παροιμία, en cambio, como 'dicho', no es un término técnico ni mucho menos un término técnico lingüístico, y no sirve para referirse a cualquier tipo de expresión fija. Los tipos mejor documentados en nuestros testimonios son los proverbios, las frases proverbiales y las locuciones.

Para seguir afinando en la delimitación del concepto de παροιμία, hemos de pasar, por tanto, a considerar qué tipo de expresiones *no* se llamaban en griego παροιμία, y para ello ya no podemos restringir nuestros testimonios a sólo los vistos, puesto que, tratándose de una deducción *ex silentio*, nunca del todo probatoria, los datos de que partimos han de ampliarse al máximo. Siendo en este lugar imposible acometer la tarea de comprobar todos los testimonios de uso, partiré, en cambio, del único sustituto posible de la competencia para el helenista, que es el de una cierta familiaridad adquirida en el trato largo y continuado con los textos, en este caso, con multitud de testimonios de uso del término παροιμία, entre los que incluyo los lemas de las colecciones griegas de παροιμίαι que han llegado hasta nosotros, que conforman el *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (en adelante, CPG), ya que en estas colecciones, que, a pesar de ser tardías, provienen de la labor de los primeros filólogos, se recogen más o menos los mismos tipos de expresiones que en los testimonios de uso corrientes (con ciertas excepciones que luego veremos).

A esta familiaridad se une también en esta averiguación mi propia competencia como hablante del español con respecto al uso de términos populares como 'refrán' o

---

<sup>22</sup> Véanse los ejemplos de dialogismo citados después (p. 64).

‘dicho’, y las noticias que sobre el uso de otros términos populares parecidos en otras lenguas me hayan podido llegar.

a) Pues bien, en primer lugar, no son en griego παροιμιαί la mayoría, o tal vez todas, las *locuciones sin significado*: nunca las «conexivas» de Casares, que son en griego ciertamente abundantes, como una simple ojeada al estudio de Denniston puede mostrar: ἀλλὰ οὖν, γὰρ οὖν, μὲν δὴ, μὲν οὖν, μὲν τοι, etc.<sup>23</sup> Estas expresiones ni siquiera constituyen una palabra sintagmática (con su acento y que pueda hacer frase por sí sola). Si hay otras locuciones sin significado (¿cuantificadoras, por ejemplo?), no creo que se consideren tampoco παροιμιαί.

b) Hay *otras muchas locuciones* que no parece que se consideren παροιμιά: por ejemplo, διὰ χειρὸς ἔχειν «tener en las manos» o «bajo control», «tener entre manos»; ἀνὰ χειρὸς ἔχειν τινά «tener relación estrecha con alguien» (cf. LSJ *sub* χεῖρ), κατὰ στόμα «cara a cara» (Cho. 573; cf. paralelos en el glosario de Blomfield), κατ’ ἄκρας «completamente» (Cho. 691; cf. Garvie *ad loc.*). Se trata de las locuciones *menos idiomáticas o aquellas cuya idiomatidad está más «fosilizada» y ha dejado por tanto de percibirse como tal*.

c) En cuanto a las *colocaciones*, ya hemos visto que ni siquiera los propios expertos se ponen de acuerdo sobre si deben incluirse o no entre las unidades fraseológicas. En griego no se consideran por lo general παροιμιαί, de la misma manera que tampoco en español se consideran dichos. Tal vez quepan excepciones entre las colocaciones más idiomáticas, que son precisamente las más cercanas a las locuciones, pero desde luego no son παροιμιαί expresiones como δίκην δίδοναι, δίκην λαμβάνειν, Τύχη τυφλή, ἀνήκεστον πάθος (cf. Garvie *ad Cho.* 516) o ποίμνη προβάτων.

g) De entre las *fórmulas*, en el CPG se encuentran algunas: βάλλ’ ἐς κόρακας «¡Vete a los cuervos!», βάλλ’ εἰς ὄλεθρον «¡Vete a la destrucción!», κατ’ αἰγας ἀγρίας «¡A las cabras montesas!». Se trata de fórmulas que se sirven de alguna forma de imagen o lenguaje figurado y están por tanto cercanas a la frase proverbial<sup>24</sup>. Nunca son παροιμιαί otras como νῆ Δία ni πάνυ μὲν οὖν. Tampoco la mayor parte de las fórmulas rituales y religiosas, de gran uso en la lengua griega y muy frecuentes en la tragedia. A no ser que, como τὸ τρίτον τῷ σωτῇ «La tercera para el salvador»,

---

<sup>23</sup> Denniston dedica un capítulo de la introducción de sus *Greek particles* (1954: li-lv) a las «Combinations and collocations of particles». En él hace una distinción entre ‘combination’ y ‘collocation’ que coincide con la que la fraseología moderna establece entre ‘locución’ y ‘colocación’: «It is now time to consider how far particles may be said to cohere so as to form a real unity of expression, as opposed to a merely fortuitous collocation». La dificultad de distinguir, por otro lado, entre palabras y ‘combinations’ o, en nuestra terminología, ‘locuciones’, se refleja en que algunas de las ‘combinations’ de Denniston llegan a veces a escribirse formando una sola palabra gráfica (τοιγαροῦν, μέντοι, γοῦν, τοιγάρ, τοιγάτοι, τοίνυν).

<sup>24</sup> Y así, muchas fórmulas pueden incluirse según García-Page (2008: 21 s., 162-5) entre sus «locuciones oracionales». Por otro lado, estas fórmulas más proclives a incluirse entre los dichos están muchas veces relacionadas con locuciones: «¡Vete a la porra!» con «mandar a la porra», por ejemplo; de la misma manera, en griego se cita como παροιμιώδης ὥσπερ εἰς αἰγας ἀγρίας ἀποπέμπων ἡμᾶς (Ath. *Epit.* 2.1.8.24 s. )

hayan trascendido su sentido religioso original pasando a aplicarse, proverbialmente, a otros contextos y dejando de ser por tanto fórmulas para convertirse en expresiones proverbiales.

e) La delimitación de lo que es *παροιμία* por el extremo superior de los proverbios y frases proverbiales se establecerá por contraposición con otros géneros cercanos de la tradición oral, como los oráculos, adivinanzas, anécdotas y apotegmas, maldiciones, bendiciones y fórmulas rituales, chistes, fábulas, mitos, legislaciones, etc. En una sociedad mucho más «oral», como lo es la griega de época clásica, la riqueza en este ámbito ha de ser mucho mayor que la nuestra. Debe contarse, en todo caso, con que la distinción entre estos géneros no es neta sino que se dan solapamientos<sup>25</sup>.

f) En cuanto a los *tópicos proverbiales* sin forma fija, en el CPG encontramos lemas de una sola palabra como *κερκωπίζειν*, *κηγτίζειν*, *Ἀκκώ*<sup>26</sup>. Pero es posible que estos lemas provengan de un propasamiento de los paremiógrafos, que han incluido no sólo las expresiones proverbiales a las que en principio parece que la palabra *παροιμία* se refiere en el uso, sino también otros casos de proverbialidad no fijados en una expresión y que por otro lado estaban necesitados de una explicación erudita. Para estos casos parece servir, más que el nombre *παροιμία*, el adjetivo *παροιμιώδης*.

En conclusión: en griego se llama *παροιμία* a lo que ha quedado definido en el capítulo anterior como expresiones fijas proverbiales: aquellas expresiones fijas en las que se siente que se da una *traslación* que consiste en aplicar a la situación presente algo que en principio fue dicho con respecto a otra situación, al mismo tiempo que se siente también que esta traslación de uso está fijada en la tradición. Esta traslación de uso suele ir acompañada por un cierto sentido moral. No es claro si se podrían considerar *παροιμία* también los tópicos proverbiales o casos de proverbialidad con fijación de uso pero sin fijación formal. Es probable que hubiera en esto vacilaciones en el uso<sup>27</sup>. En vista de que no hay ejemplos claros de uso que lo prueben, y que además por este lado de los tópicos proverbiales la cosa se nos iría de las manos, porque las imágenes típicas son muchas, sobre todo en una poesía tan enraizada en lo tradicional como la griega, en este estudio se tratarán como *παροιμία* sólo las expresiones pro-

---

<sup>25</sup> A lo largo de este estudio se tratarán en numerosas ocasiones estas relaciones con otros géneros: cf. pp. 120, 228-231, 328 s., 388, 462-464, 509-517, 611 s., 624 s., 667 s., 766-768, 877 s.

<sup>26</sup> Es índice de la poca recepción de los estudios de fraseología en los de paremiología griega el que nadie se pregunte cómo puede considerarse proverbio una sola palabra, con la excepción de Todesco (1916: 425).

<sup>27</sup> No sé si se puede considerarse que en este pasaje de Eliano se llama *παροιμία* a un tópico proverbial: *ὁ δὲ κίγκλος ζῶν ἐστι πτηνὸν ἀσθενὲς τὰ κατόπιν, καὶ διὰ τοῦτο φασὶ μὴ ἰδίᾳ μηδὲ καθ' ἑαυτὸν δυνάμενον αὐτὸν νεοπτιᾶν συμπλέξαι, ἐν ταῖς ἄλλων δὲ τίκτειν. ἐνθεν τοι καὶ τοὺς πτωχοὺς κίγκλους ἐκάλουν αἱ τῶν ἀγροίκων παροιμίαι* «El zampullín chico es un animal alado, débil en su parte trasera, y por eso dicen que, como no es capaz de construir él mismo su nido por su cuenta y por sí mismo, pone los huevos en los nidos ajenos. Y por eso a los pobres las *παροιμίαι* de los campesinos los llamaban 'zampullines'» (NA 12.9). O bien se alude a un tópico proverbial o bien a una o varias *παροιμίαι* que no se citan literalmente. Apostolio recoge la *παροιμία* *κίγκλου πενέστερος* (9.82).

verbales con fijación formal —con las dificultades que supone determinar cuándo se da esta fijación.

De entre las expresiones fijas, las más claramente proverbiales son los proverbios, las frases proverbiales y las locuciones proverbiales, esto es, aquellas locuciones en las que más claramente se percibe esta traslación de uso, generalmente por ser imágenes proverbiales, esto es, aplicaciones de lo que se dice con respecto a un tipo de cosas a otros tipos de cosas. Las fórmulas y tal vez algunas colocaciones podrán ser también consideradas expresiones proverbiales y por tanto παροιμίαι en la medida en que sean o se acerquen a ser proverbiales en este sentido (y entonces serán más bien frases proverbiales que fórmulas, más bien locuciones que colocaciones).

Παροιμία es en griego, pues, el nombre de un fenómeno más artístico que gramatical: de entre las expresiones fijas que estudia la fraseología entendida en sentido amplio, sólo se considerarán παροιμία aquellas que dentro del discurso (primariamente, el habla corriente, pero también cualquier forma de lenguaje artísticamente elaborado) llaman la atención sobre sí por esta traslación de uso fijada por la tradición que suele ir acompañada por un cierto sentido moral. Παροιμία es, pues, el nombre de un género, el menor de los géneros tradicionales transmitidos por vía oral. Es el caso mínimo de regulación artística o poética del lenguaje. Si consideramos que la característica esencial del lenguaje poético es su extrañamiento con respecto a la lengua corriente, puede decirse que la παροιμία es un caso de lenguaje poético que suele usarse precisamente en el curso del lenguaje corriente y que dentro de él llama la atención sobre sí mismo en contraposición con el lenguaje no poético que lo rodea. La παροιμία es poética ante todo por su fijación. La fijación formal da siempre lugar a una fijación rítmica y a un reconocimiento y vuelta de lo mismo, de forma que el tramo de discurso en cuestión se siente como apartado o extraño del curso corriente de la lengua corriente. Esta fijación va muchas veces acompañada por otras características formales (aliteración, rima, homeoteleuto, estructura bimembre, etc.) que refuerzan este carácter poético primario. En cuanto a la fijación de uso que hemos llamado ‘proverbialidad’, es poética en el sentido, ya no meramente formal, de que el uso traslaticio que es característica esencial de lo proverbial se siente también como extraño al uso corriente de la lengua; estando fijado por la tradición, este uso traslaticio da lugar también a un reconocimiento y vuelta de lo mismo en el nivel no ya del ritmo auditivo sino de lo que podría llamarse ritmo del pensamiento.

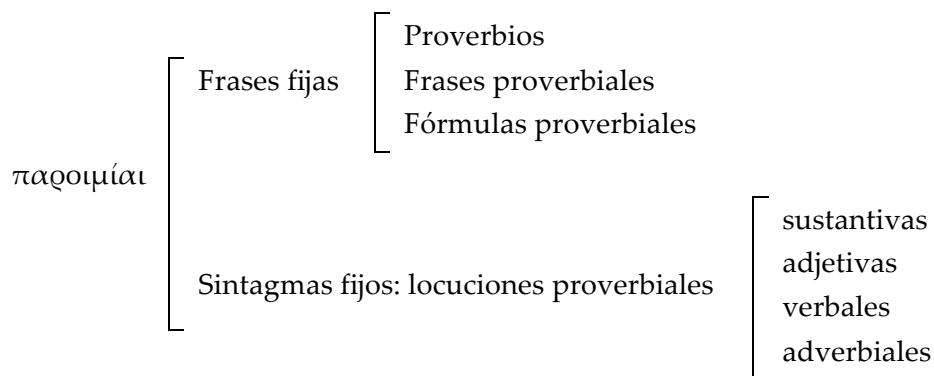
El lenguaje artístico, como cualquier otro caso de arte, produce un placer. Aparte de estos efectos rítmicos y de extrañamiento, el placer característico de los proverbios reside en que la traslación implica siempre una cierta dificultad de comprensión aun en las expresiones proverbiales de expresión menos figurada, como «A buen entendedor, pocas palabras bastan» o «Año de nieves, año de bienes». Esta dificultad produce, en quien la supera, un placer de la inteligencia similar al que se da en la resolución de adivinanzas y entendimiento de metáforas (Arist. *Rh.* 1412a19 ss.); a esto se añade, en quien ya conoce la expresión, el placer del reconocimiento de lo ya sabido. En ambos casos se produce aún otro efecto placentero, que es el de la creación

de una cierta complicidad entre hablante y oyente como copartícipes de un mismo ajo. En los proverbios y frases proverbiales se da además, por su función, el gusto del control de la realidad: una situación potencialmente conflictiva (muchas veces por incomprensible o irresoluble) queda incluida en el tipo de casos conocidos a los que la expresión proverbial da nombre.

Las definiciones modernas de *παροιμία* no se han basado en este estudio previo de lo que se llama *παροιμία* en los textos, lo que ha dado lugar a varias confusiones, de modo que no estará de más repetir que *παροιμία* es aquello que se llamaba *παροιμία*, y se llamaba *παροιμία* a cualquier tipo de expresión fija de carácter proverbial, tuviera o no sentido figurado, fuera o no una γνώμη.

### *Clasificación de las παροιμίαι griegas*

2.5. A partir de lo visto, podemos pergeñar ahora la clasificación de las *παροιμίαι* griegas que se usará en este estudio:



Bueno será que ilustremos estos tipos con algunos ejemplos, ya que no todos están bien atestiguados en los textos vistos arriba:

—*Proverbios*: χαλεπὰ τὰ καλὰ «Difícil es lo bello», ἰσότης φιλότης «Igualdad, amistad», ἀγαθὴ καὶ μᾶζα μετ’ ἄρτον «Buena también la torta después del pan», ἄλλοι μὲν σπείρουσιν, ἄλλοι δὲ ἀμύσσονται «Unos siembran, otros cosecharán».

—*Frases proverbiales*: αἰὲ φέρει τὶ Λιβύη καὶνὸν κακόν «Libia siempre produce algún mal nuevo», ἦτοι τέθνηκεν ἢ διδάσκει γράμματα «O está muerto o enseña a escribir», Διὸς Κόρινθος «Corinto, hijo de Zeus»<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Zen. Vulg. 2.51 «αἰὲ φέρει τὶ Λιβύη καὶνὸν κακόν»· ἐπὶ τῶν κακουργοτάτων, καὶ αἰὲ προσεξευρισκόντων νεώτερον τι κακόν. «Siempre saca Libia algún mal nuevo»: A propósito de los muy malvados y que siempre andan tramando algún nuevo mal.

Zen. Vulg. 4.17 «ἦτοι τέθνηκεν, ἢ διδάσκει γράμματα»· τῶν μετὰ Νικίου στρατευσαμένων εἰς Σικελίαν οἱ μὲν ἀπώλοντο, οἱ δὲ ἐλήφθησαν αἰχμάλωτοι, καὶ τοὺς τῶν Σικελιωτῶν παῖδας ἐδίδασκον γράμματα. οἱ οὖν διαφεύγοντες εἰς Αθήνας, καὶ ἐρωτώμενοι περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ, ἔλεγον, «ἦ τέθνηκεν, ἢ διδάσκει γράμματα». καὶ οὕτως ὁ λόγος παροιμιώδης ἐγένετο. εἴρηται δὲ ἐπὶ τῶν

—*Fórmulas proverbiales*: βάλλ' ἐς κόρακας «¡Vete a los cuervos!», κατ' αἶγας ἀγρίας «¡A las cabras montesas!», εἴποις τὰ τρία παρὰ τῇ αὐλῇ «¡Así digas las tres cosas junto al patio!»<sup>29</sup>.

—*Locuciones proverbiales*

—*verbales*: πρὸς κέντρα λακτίζειν «cocear contra el aguijón», τὰ πετόμενα διώκειν «perseguir lo alado», ἀλωπεκίζειν πρὸς ἑτέραν ἀλώπεκα «zorrear con otra zorra».

—*sustantivas*: Ἀδώνιδος κῆποι «jardines de Adonis» (proverbiales por lo rápido que brotan y lo poco que duran), κύκνειον ᾄσμα «canto del cisne».

—*adjetivas*: μωρότερος Μορύχου «más tonto que Mórico», ἀληθέστερα τῶν ἐπὶ Σάγρᾳ «más verdad que lo de Sagra».

—*adverbiales*: ἀπὸ βαλβίδος «desde la salida» (e. e., «desde el principio»), αὐτῷ κανῶ «con bandeja y todo» («del todo», «completamente»), ἄνω κάτω («de arriba abajo», «patas arriba»).

2.5.1. La insuficiencia de la clasificación de las locuciones en verbales, sustantivas, adjetivas y adverbiales se intentará subsanar en este estudio en el comentario de cada expresión señalando con mayor exactitud la función sintáctica de las locuciones cuando sea necesario: por ejemplo, la locución ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς) ἵστασθαι / βαίνειν «estar / caminar sobre (el filo de) la navaja», puede clasificarse bien como verbal bien como adverbial, si se considera lo fijado únicamente ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς), pero en este último caso ha de advertirse que no cumple todas las funciones en teoría posibles para los adverbios, sino que tiene una función siempre predicativa (como complemento 2º del verbo o como núcleo del predicado en las nominales puras).

---

ἀμφιβόλως λαλούντων. «O está muerto, o enseña las letras»: De los que fueron a luchar a Sicilia con Nicías, unos murieron y otros fueron capturados, y enseñaban las letras a los hijos de los sicilianos. De manera que los que llegaron huyendo a Atenas, cuando les preguntaban por los de Sicilia, decían: «O está muerto, o enseña las letras». Y así el dicho se hizo proverbial, y se dice a propósito de los que hablan con ambigüedad.

*Coll. Bodl.* 344 «ὁ Διὸς Κόρινθος» καὶ «παῖε 'τὸν Διὸς Κόρινθον'»: ἐπὶ τῶν τὰ αὐτὰ πολλάκις ἀνακυκλούντων. Κορινθίων γὰρ ἐπὶ τινος δικαιολογίας τῆς μετὰ Μεγαρέων οὐδὲν δίκαιον ἔχοντων εἶπεῖν, μόνον τοῦτο, ὅτι «οὐκ ἀνέξεται ὁ Διὸς Κόρινθος», πολλάκις λεγόντων, οἱ Μεγαρεῖς ἀπεκρίναντο· «παῖε, παῖε 'τὸν Διὸς Κόρινθον'». ὅθεν ἡ παροιμία. «Corinto, hijo de Zeus» y «Dale con 'Corinto, hijo de Zeus'»: A propósito de los que vuelven muchas veces a lo mismo. Porque los corintios, en cierto pleito que tuvieron con los megarenses, como no tenían nada justo que decir, sólo que «No lo tolerará Corinto, hijo de Zeus», y lo decían muchas veces, los megarenses respondieron: «Dale, dale con 'Corinto, hijo de Zeus'». De ahí el proverbio.

<sup>29</sup> Zen. Vulg. 3.100 «εἴποις τὰ τρία παρὰ τῇ αὐλῇ»· τοῖς ἐπὶ θάνατον ἀπαγομένοις τὴν παρόρησιαν ταύτην ἐδίδουν, ὥστε τροφῆς καὶ οἴνου πληρωθεῖσι τρία λέγειν ἃ βούλονται· μεθ' ἃ φιμωθέντες ἀπήγοντο πρὸς τὴν κόλασιν· τὸ δὲ νῦν «ἀρχεῖον» λεγόμενον «αὐλή» ἐκαλεῖτο, ὅπου ἀπήγοντο, καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ διαιτωμένους «αὐλικούς» ὠνόμαζον. ὥς ἐκ τούτου φανερὰν τὴν παροιμίαν εἶναι. «¡Así digas las tres cosas junto al patio!»: A los condenados a muerte se les concedía esta libertad: que, tras hartarse de comida y vino, dijeran tres cosas que querían; después de lo cual los amordazaban y los llevaban a su castigo; y lo que ahora se llama 'magistratura' se decía 'patio' (donde los llevaban), y a los que en él vivían los llamaban 'los del patio'; de manera que, a partir de esto, la παροιμία es clara.

2.5.2. Como ya se ha dicho, a excepción del estudio de Rodríguez Rodríguez sobre las παροιμίαι con nombres propios, este tipo de clasificación no se ha intentado nunca en el campo de la paremiología griega. Y aun el de Rodríguez Rodríguez no pasa de ser un intento muy parcial que, en 1985, no podía tener en cuenta estudios posteriores que han afinado considerablemente la clasificación de las expresiones fijas y sus criterios.

Sin embargo, hay que reconocer también que, antes del desarrollo moderno de la fraseología, se han dado en diversos estudios del campo de la filología griega observaciones parciales aisladas que coincidían con algunos de los puntos establecidos por esta disciplina, como el reconocimiento de las *formulae dicendi*, que vienen a coincidir con las ‘fórmulas conversacionales’ de la fraseología moderna. Así, Bauck (1880), en su estudio sobre las expresiones proverbiales en Aristófanes, clasificaba los proverbios en metáforas proverbiales o vulgares (donde entrarían las locuciones, frases proverbiales y proverbios metafóricos), sentencias proverbiales y *formulae dicendi*<sup>30</sup>. También se distinguía (y se distingue) a veces entre proverbio propiamente dicho y expresión proverbial (Rupprecht 1949: 1709, Strömberg 1954: 9, Martin 2005: 4 [entre *cliché* y *proverb*]), distinción que coincide a grandes rasgos con la división más importante que la fraseología moderna establece entre las expresiones fijas (menores y no menores a la frase). Pero esta distinción no suele establecerse a partir de criterios claros, ni se va más allá en la clasificación, ni se aplica luego a las παροιμίαι tratadas en estos estudios, sino que se reconoce sólo teóricamente<sup>31</sup>. Rupprecht (que no llega a establecer el criterio esencial —ser o no menor a la frase— para distinguir el proverbio de la expresión proverbial) habla de un tercer tipo intermedio entre los proverbios propiamente dichos y las expresiones proverbiales, que es el de los llamados ‘Sagwörter’, que serían lo que en español se llama dialogismos (‘μὴ πῦρ ἐπὶ πῦρ’, ἀνθρακεὺς ἔλεγεν ἐμπιπράμενος ἐν τῇ καμίνῳ [τοῦτο λέγει], Diogen. 6.71)<sup>32</sup>. Estos «Sagwörter» son un subtipo dentro de lo que hemos llamado ‘frases proverbiales’.

Por lo demás, las clasificaciones que se han propuesto introducen otros criterios, lo que da lugar a clasificaciones mixtas e incoherentes. La propia Rodríguez Rodríguez clasifica las locuciones en sustantivas, verbales y adverbiales, dejando

---

<sup>30</sup> Bauck (1980: 5 s.); cf. también Koch (1889: 4).

<sup>31</sup> Martin (2005: 3 s.) sí establece criterios para distinguir entre ‘clichés’ y ‘proverbs’: «clichés have the locutionary form of reduced statements; they are phrasal rather than sentential; and they have the illocutionary force of constatives, pegging down the facts or freezing actions . . . Proverbs, however, though they have the *locutionary* form of statements, have the *illocutionary* force of directives». La distinción entre «phrasal» y «sentential» es válida y coincide con el criterio de la fraseología moderna; la distinción entre «locutionary form» e «illocutionary force» es valiosa, pero no sirve como definición porque (a) los proverbios pueden tener también forma imperativa; y (b) el uso «directivo», aunque frecuente, no es el único de los proverbios: su uso explicativo (predicativo o constativo por tanto) es igualmente importante.

<sup>32</sup> Cf. Crusius 1883: 72 ss.

como un tipo distinto las comparaciones proverbiales, en lo cual se aparta de Casares y del criterio que rige las otras tres: aunque es cierto que las locuciones comparativas son muy frecuentes en griego (y en otras lenguas), la mayoría pertenecen al tipo de las adjetivas, pudiendo clasificarse las demás en alguno de los otros tipos de locuciones o frases fijas. Con todo, Rodríguez Rodríguez tiene el mérito no sólo de haber establecido sus tipos proverbiales teniendo en cuenta los estudios de la fraseología moderna, lo que tiene como resultado una clasificación más coherente y apropiada al material que como *παροιμίας* griegas nos ha llegado, sino también el de haber aplicado esta clasificación a un gran número de expresiones proverbiales (muchos más de los que aquí trataremos) en la última parte de su estudio, estableciendo subclases según la sintaxis interna de las *παροιμίας*, criterio que coincide con el usado en estudios modernos de fraseología como el de García-Page (2008)<sup>33</sup>.

Las demás clasificaciones, antiguas y modernas, son bastante más heterogéneas y tienen por otro lado el defecto de que no suelen llegar a aplicarse a un material lo suficientemente amplio (esto último ocurre también con la nuestra, debido al tema de este estudio). En su excelente estudio sobre los proverbios griegos no recogidos por los paremiógrafos antiguos y bizantinos, Strömberg (1954: 9 s.) considera que los tres tipos más importantes son:

1. True proverbs: αἱ δημῳδαὶ παροιμίας τῶν ἀγροίκων.
2. Aphorisms, *sententiae*: τὰ κλεινὰ σοφῶν ἔπη = γνῶμαι, λόγοι ἀρχαῖοι.
3. Proverbial phrases (including semi-proverbs or familiar sayings): αἱ παροιμῳδαὶ φράσεις. ,

añadiendo que también pueden distinguirse grupos de *παροιμίας* según su origen literario: ἐπικάϊ, κωμικάϊ, τραγικάϊ, λυρικάϊ, γεωγραφικάϊ, ἱστορικάϊ, ῥητορικάϊ, etc. Dejando a un lado lo inapropiado de este criterio para un género de tradición oral, veamos la primera clasificación: la separación de los verdaderos proverbios populares y las *γνῶμαι*, aunque es frecuente en los estudios sobre proverbios griegos, no se corresponde con el uso de estas palabras en los textos antiguos, donde, como después veremos con más detalle, se llama *παροιμία* a las *γνῶμαι* tradicionales (χαλεπὰ τὰ καλά, μηδὲν ἄγαν, τὸ καλὸν φίλον ἐστὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων, etc.), ni se justifica con otros criterios. Esta distinción entre αἱ δημῳδαὶ παροιμίας τῶν ἀγροίκων y las *γνῶμαι* se viene abajo con sólo recordar que Aristóteles dice en la *Retórica* que la gente del campo (οἱ ἀγροῖκοι) es muy dada a hablar en sentencias (οἱ γὰρ ἀγροῖκοι μάλιστα γνωμοτύποι εἰσὶ καὶ ῥαδίως ἀποφαίνονται, 1395a6 s.); y que la *παροιμία* es uno de los recursos que producen lo ἀστεῖον (1413a17). Por otro lado, ninguna de estas dos clasificaciones se aplica luego a las *παροιμίας* recopiladas. Por último (y esto es más grave), Strömberg decide prescindir a veces de expresiones que en los textos se llaman *παροιμία* por no adecuarse a lo que únicamente puede llamarse un prejuicio sobre lo que debe ser un proverbio: τὸ ἀληθές ἐστὶ πικρόν, por

---

<sup>33</sup> Debido probablemente a que Rodríguez Rodríguez partía del material del CPG, donde las *παροιμίας* no tienen contexto de uso, hay más de un caso de *παροιμία* mal clasificada en ambos niveles de clasificación.



ejemplo, a pesar de citarla como παροιμία Sócrates Eclesiástico (VI p. 249 Hussey), «is not a genuine proverb, because of its abstract nature and simple wording» (p. 8 n. 1). Algo parecido encontramos en los *Studien auf dem Gebiete des griechischen Sprichwortes* de P. Martin, que, convencido de que muchas de las expresiones citadas como παροιμία por los autores antiguos no son verdaderos proverbios, ni es buena traducción el término ‘proverbio’ para la palabra παροιμία, que quiere decir más bien «dicho significativo», dedica su estudio a rastrear y compilar una colección de verdaderos proverbios griegos, en la que incluye sólo los de apariencia más vulgar (Martin 1889: 9; se trata de un prejuicio sobre lo popular que se encuentra a menudo entre estudiosos antiguos y no tan antiguos). En un estudio de Fernández Delgado (1991) sobre los proverbios en los *Moralia* de Plutarco, se habla también de «la conveniencia de distinguir, en la medida de lo posible, el proverbio . . . de las frases gnómicas de autores conocidos, máximas de personajes célebres, reglas pitagóricas, etc. (algunas de las cuales son introducidas por Plutarco con la designación de παροιμία)» (p. 198; cf. también 206 y 208).

El estudio de Lelli (2007), «Towards a classification of Greek proverbs», propone combinar la tradición paremiológica griega de «antologías probablemente organizadas por tema o por analogía formal» con «un intento de aplicar las tipologías morfológicas gradualmente identificadas por los modernos paremiólogos a este repertorio». Tan encomiable objetivo no llega sin embargo a cumplirse, ya que, aunque su estudio de los proverbios por temas no carece de interés y se añaden algunos apuntes muy acertados sobre la distribución temática de los proverbios según los géneros literarios, las prometidas categorías morfológicas no responden apenas a criterios morfológicos ni tampoco a otros criterios coherentes: (a) «El tipo más frecuente es el de los ‘proverbios’ propiamente dichos ( $aXb = cXd$ , donde X es la acción o cualidad que permite la analogía entre el término de comparación proverbial y su significado metafórico aplicado a otra situación)». Nótese que esta definición de «proverbio propiamente dicho», basada en la idiomatidad, no se corresponde ni con la nuestra ni con las habituales en los estudios de fraseología. Un subgénero dentro de este tipo es el de los (a.1) *adýnata*. (b) «Categorías . . . no enteramente proverbiales»: (b.1) «expresiones basadas en la antonomasia» (que responden perfectamente al tipo  $aXb = cXd$ ); (b.2) «expresiones de comparación», «positivas o comparativas» (que, nuevamente, podrían entrar en el tipo *a*); un subgénero dentro de este tipo sería (b.2.1) el de los «proverbios de preferencia», con el patrón «A es mejor que B» (algunos de los cuales, como «Más vale pájaro en mano que ciento volando», entran perfectamente en *a*); (b.3) «expresiones idiomáticas y frases hechas coloquiales, que se construyen necesariamente en torno a una forma verbal» (si no hubiera coma, el establecimiento de este tipo tendría tal vez algo más de sentido; en todo caso, la gran mayoría de estas expresiones podrán también clasificarse como *a*). No hace falta insistir en el desorden de esta clasificación, que se hace por sí mismo evidente sin necesidad de mayor análisis.

Otras clasificaciones como las de Hansen (1988) (que, sin pretender ser exhaustiva, menciona como tipos más importantes el proverbio, la expresión proverbial, el

wellerismo y el proverbio-fábula), o Menor (2007: xxviii-xxx), son en realidad, como la de Lelli, la constatación de tipos frecuentes de expresiones proverbiales, y no responden tampoco a criterios coherentes de clasificación<sup>34</sup>.

*Otros tipos de expresiones proverbiales, existentes  
pero que no pueden dar lugar a una clasificación*

Hay que reconocer que estos tipos frecuentes tienen su importancia dentro del caudal paremiológico griego (y de otras lenguas) y pueden considerarse tipos proverbiales siempre que con ellos no se pretenda hacer una clasificación de las παροιμίες griegas. Cada uno de ellos responde a un criterio distinto: por ejemplo, la categoría de las comparaciones proverbiales responde a un criterio funcional y formal, mientras que los proverbios-fábula lo son por su origen o por el tipo de imagen del que se sirven, de manera que una misma expresión proverbial podría clasificarse sin problema en ambas categorías. De la misma manera, no pueden clasificarse los árboles, por ejemplo, en «árboles de hoja caduca», «árboles que dan frutos comestibles», «árboles injertables», «árboles que dan buena leña», «árboles que dan buena sombra», «árboles que dan buena madera» y «tipos de olivo»; y, sin embargo, tales tipos pueden tener más importancia para quien trate con árboles que las clasificaciones más científicas en «angiospermas», «gimnospermas», etc.

Y así, entre los griegos nunca se llegó a dar una ordenación de las παροιμίες según los tipos que aquí se han descrito, y sin embargo sí se dieron otras ordenaciones: es probable que Aristófanes de Bizancio dividiera sus estudios paremiográficos en dos libros dedicados a las παροιμίες ἔμμετροι y cuatro a las ἄμμετροι<sup>35</sup>; puede ser que Polemón dedicara todo un tratado, titulado *Sobre Mórico*, a las comparaciones proverbiales del tipo μωρότερος Μορύχου «más tonto que Mórico»<sup>36</sup>; a un criterio de sentido obedece la colección de *adýnata* atribuida a Plutarco (CPG I 343-8)<sup>37</sup>; en el manuscrito de Zenobio conservado en el monte Atos hay rastros de varios criterios de orden: por parecido formal o temático de las παροιμίες, por géneros o autores de los que procedían<sup>38</sup>; la ordenación alfabética, por último, es con mucho la más frecuente en las colecciones paremiográficas que finalmente han llegado hasta nosotros.

Recojamos, pues, aquí los tipos más importantes entre los señalados por los estudiosos (a-d), añadiendo nosotros por nuestra parte otros igualmente importantes (e-g):

---

<sup>34</sup> Hansen cita como equivalente griego para el tipo 'proverbio', distinto de los otros, la palabra παροιμία, como si no pudiera referirse a los otros tipos.

<sup>35</sup> Véase García Romero 2010: 84 s. y las ediciones de Slater, pp. 124-8, y Nauck, pp. 235-42.

<sup>36</sup> Crusius (1910), Rupprecht (1949: 1745), García Romero (2010: 98).

<sup>37</sup> Con respecto a otras posibles colecciones de imposibles además de la de Plutarco, cf. Rowe (1965).

<sup>38</sup> Resumo así, un tanto desaprensivamente, una cuestión complicadísima: Crusius (1883: 70-97) trata exhaustivamente los distintos criterios de orden rastreables en la colección Atos, así como la posible organización original de la obra de Zenobio.

- (a) Las comparaciones proverbiales como μωρότερος Μορύχου.
- (b) Los *adýnata*, como εἰς ὕδωρ γράφειν, κοσκίνῳ ὕδωρ ἀντλεῖν, que incluyen los que más propiamente podrían llamarse «acciones vanas»: νεκρὸν μαστίζειν, τὰ πετόμενα διώκειν, y se relacionan, por ser una especie de opuestos suyos, con los que hablan de «cosas que pegan» (παροιμῖαι ἐπὶ τῶν ῥεπόντων εὐκόλως εἰς τι καὶ ἀκριβῶς εἰδόντων τοῦτο, [Plu.] *Imposs.*): ἵππος εἰς λεῖον πεδίον, ἀετὸς εἰς θήραν, ξυρὸς εἰς ἀκόνην.
- (c) Las παροιμῖαι-fábula: ἀετὸν κάνθαρος μαιεύεται (Zen. Vulg. 1.20), ὄφιν τρέφειν (cf. p. 609).
- (d) Los dialogismos. Crusius da como ejemplos, entre otros, ‘χαῖρε, φίλον φῶς’, γραῦς <εἶπε> ἐθέλουσα ἀκολασταίνειν γυμνῇ, ἵνα μὴ τὴν ῥακίωσιν τοῦ σώματος ἐλέγχῃ {τοῦτο εἶπε} (cf. Diogen. 8.70); ‘μὴ πῦρ ἐπὶ πῦρ’, ἀνθρακεὺς <ἔλεγεν> ἐμπιπράμενος ἐν τῇ καμίνῳ {τοῦτο λέγει} (Diogen. 6.71); Hansen cita a Plutarco, *Sobre la tranquilidad del alma*, 467c: τοῦτ’ οὖν δεῖ πρῶτον ἀσκεῖν καὶ μελετᾶν, ὥσπερ ὁ τῆς κυνὸς ἀμαρτῶν τῷ λίθῳ καὶ τὴν μητρυιάν πατάξας «οὐδ’ οὕτως», ἔφη, «κακῶς» (la misma comparación se usa en *El banquete de los Siete Sabios* 147c)<sup>39</sup>.
- (e) Las παροιμῖαι con nombres propios, antropónimos (ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς) y topónimos (Λήμνιον κακόν)<sup>40</sup>.
- (f) Las παροιμῖαι «meteorológicas», de las que, en contra de lo que alguna vez se ha supuesto (Crida 2010), sí hay testimonio en griego: (εὖ) πλεῖν ἀρχομένου τε νότου καὶ λήγοντος βορέαο (Arist. *Pr.* 945a28 s., Apost. 3.72), οὐ ποτε νυκτερινὸς βορέας τρίτον ἵκετο φέγγος (Arist. *Pr.* 941a20, Thphr. *Vent.* 49), εἰ δ’ ὁ νότος βορέαν προκαλέσσεται, αὐτίκα χειμῶν (Arist. *Pr.* 945a37), μὴ ποτ’ ἀπ’ ἡπείρου δείσης νέφος ἀλλ’ ἀπὸ πόντου χειμῶνος, θέρεος δὲ ἀπ’ ἡπείροιο μελαίνης (Arist. *Pr.* 947a7), ὁ νότος ψυχρὸς οὐχ ἦττον τοῦ βορέου (Thphr. *Vent.* 46), χειμῶν ὀρνιθίας (Append. 5.25, Macar. 8.88, Apost. 18.20), ἄνεμος ὀρνιθίας (Macar. 8.88, Apost. 18.20), ἔξω γλαυκῆς (Append. 2.72, Apost. 7.58)<sup>41</sup>.
- (g) Las γνῶμαι proverbiales, un tipo de enorme importancia en griego: χαλεπὰ τὰ καλὰ, μηδὲν ἄγαν, τὸ καλὸν φίλον ἐστὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων.

<sup>39</sup> Crusius (1883: 72 ss.), Hansen (1988: 1127). Crusius no llama dialogismos a estas expresiones, pero las define perfectamente: «frequens illud proverborum genus, quibus praeceptum vel dictum profertur additurque quis ita locutus sit, eo consilio, ut dictum illud aliquid leporis inde accipiat vel adeo in risum vertatur». Está muy extendido, para un cierto tipo de dialogismos, el uso del término ‘wellerismo’ (es el que usa Hansen; cf. Cantera-Sevilla-Sevilla 2005: 8), a partir de Sam Weller, personaje de *Los papeles del Club Pickwick* de Charles Dickens que los usa con frecuencia. La denominación no es muy acertada, por un lado por resultar, sobre todo fuera del ámbito angloparlante, absolutamente opaca, y por otro y sobre todo porque, como acertadamente señalan Sevilla-Crida (2013: 112 s.), las expresiones españolas que se han considerado como equivalentes de los wellerismos ingleses en el fondo no lo son (en las españolas es proverbial toda la expresión; en las inglesas se trata de un juego de palabras original con un proverbio).

<sup>40</sup> Además del estudio de Rodríguez Rodríguez (1985), están los de Goebel (1915), sobre las expresiones proverbiales relacionadas con las distintas ciudades, y García Romero (2015), sobre nombres parlantes en las expresiones proverbiales.

<sup>41</sup> Véanse también los recogidos por Strömberg 1954: 89-91.

2.6. El punto de vista aquí adoptado (estudiar las expresiones que en griego se llamaban παροιμία) es sólo uno de los posibles. Se trata de una investigación de algo que no sólo había sino que había una conciencia de que lo había. Es decir, que para la acotación de nuestro campo de estudio se ha preferido partir de una perspectiva interna a la cultura griega. Pero son también posibles estudios con otras perspectivas más externas, como el estudio de las unidades fraseológicas en griego tal como las define la moderna fraseología o el tratamiento por separado de los proverbios propiamente dichos, que es competencia de la paremiología en sentido estricto. Lo que no cabe es mezclar ambas perspectivas más que en la medida en que realmente coinciden (y por tanto ha de partirse, para ello, de este estudio previo de a qué se llamaba en griego παροιμία), ni mucho menos suponer, a partir de extrapolaciones hechas sobre la base de algunos textos teóricos, que entre los griegos había un concepto de παροιμία (metafórica, distinta de la γνώμη) que no se corresponde con el uso de esta palabra en los textos.

Estos estudios no son sólo posibles sino muy necesarios. En cuanto a la aplicación de lo descubierto en el ámbito de la fraseología moderna al griego antiguo, no se ha hecho prácticamente nada. Quitando el intento de Rodríguez Rodríguez ya citado, que se ceñía sólo a las παροιμίαι con nombre propio, en el campo de la fraseología propiamente dicha no conozco más que algunos estudios monográficos anteriores al desarrollo de la fraseología moderna, como el de Dutton de 1916 sobre las «Greek prepositional phrases» con *διά, ἀπό, ἐκ, εἰς* y *ἐν*, y el tratado de Viger de 1627, reeditado con notas por Hermann en 1813, *De praecipuis Graecae dictionis idiotismis liber*, donde se mezclan los fraseologismos propiamente dichos con otros tipos de «idiotismos»; así como las listas de los manuales que en otros tiempos y latitudes se usaban para enseñar traducción inversa<sup>42</sup>; las expresiones recogidas en los diccionarios; y una inconexa multitud de observaciones diseminadas en los comentarios a obras concretas y en otros estudios de gramática o estilística.

Desde el punto de vista más propiamente paremiológico lo interesante sería acometer por separado el estudio de los proverbios propiamente dichos como un tipo especial de παροιμία. Algunos estudios modernos, como los de Lardinois (1997) y Lazaridis (2007)<sup>43</sup>, parecen partir de un intento de este tipo, pero da la impresión de que, abrumados por lo heterogéneo de la παροιμία griega o confundidos por las definiciones de παροιμία que dan demasiada importancia a lo metafórico, acaban prefiriendo estudiar las γνώμαι, que parecen responder mejor al concepto de proverbio del que estos autores parten. El resultado es que, aunque tales estudios sigan manteniendo en sus títulos y en su redacción la pretensión de estar hablando de proverbios, sólo a veces lo hacen, porque, como por lo demás es bien sabido, sólo algunas γνώμαι son proverbios.

---

<sup>42</sup> Como el *Greek prose phrase-book*, de H. W. Auden, Edimburgo 1899.

<sup>43</sup> Y otros artículos inspirados, al menos en parte, por el de Lardinois 1997: Lardinois 2000 y 2001, Shapiro 2000, Martin 2005.

Ha sido seguramente la prisa por producir investigaciones que aplicaran a los textos griegos los métodos de los modernos estudios de folklore y etnolingüística, con su insistencia, tan razonable por otro lado, en el uso, función y contexto de los proverbios, lo que ha impedido este estudio previo y necesario de lo que era en griego proverbio o παροιμία<sup>44</sup>.

La cuestión de la relación entre γνώμη y παροιμία es tal vez, junto con la relacionada de la παροιμία como necesariamente metafórica, la que más confusión ha producido en los estudios sobre los proverbios griegos. Pero para entender cómo se han ido fraguando estas confusiones conviene pasar a considerar algunos testimonios antiguos de tipo teórico sobre el concepto de παροιμία en los que los estudiosos modernos se han basado para establecer sus definiciones.

### **Cosas que decían los griegos sobre sus παροιμίαι**

3. Antes de considerar los testimonios teóricos propiamente dichos, sin embargo, hay que tener en cuenta otros que, sin plantearse la cuestión teóricamente, muestran algo de lo que los griegos sentían con respecto a su tradición proverbial y son como la base de los testimonios más teóricos.

#### *Algunos apuntes sobre el sentir popular griego con respecto a las παροιμίαι*

3.1. Para empezar, el solo hecho de que haya en griego una palabra específica para referirse a dichos y expresiones proverbiales es ya revelador, no sólo de la importancia de la tradición proverbial sino también de una cierta conciencia de esa tradición como la de un género más o menos diferenciado. No todas las lenguas tienen un término específico como éste: en hebreo el término usual 'māšāl' engloba tanto expresiones proverbiales como parábolas (Jülicher 1902, Paterson 1902); lo mismo sucede con el anglosajón 'bíspeþ' (Whiting 1932: 279 n. 3); el sumerio 'i-bi-lu' y el acadio 'tēltu(m)' «se refieren no sólo a proverbios en el sentido moderno, sino también a fábulas y anécdotas, adivinanzas y dichos ingeniosos» (Böck 2001); en muchas lenguas modernas hay un término específico de tradición culta ('proverbio', 'proverb'), pero falta un término específico de tradición popular ('detto', 'saying', tienen, como nuestro 'dicho', un sentido más amplio). En esto el griego se parece a nuestra lengua, pues el término 'refrán' es también popular y específico, aunque no cubre exactamente el mismo campo que la παροιμία griega. El griego puede usar también para referirse a las mismas expresiones palabras de sentido más amplio, como λόγος o λεγόμενον, lo cual hace que la existencia de un término específico sea más relevante.

---

<sup>44</sup> Al mismo grupo de estudios pertenecen los de Tzifopoulos 1995 y 2000, que no es que se dedique al estudio de γνώμαι, pero tampoco aporta apenas pruebas de que las expresiones por él estudiadas como proverbios lo sean.

3.2. Sobre la etimología del término no hay acuerdo general. Debe descartarse lo primero la interpretación antigua de que venga de *παρά* y *ὁμοῖος*. La otra interpretación antigua, seguida por muchos modernos, es que venga de *παρά* y *οἶμος*: la *παροιμία* es algo ‘a lo largo del camino’ o ‘junto al camino’ (Hsch., *Suda sub παροιμία*: οἶμος γὰρ ἡ ὁδός), pero ¿cómo debe entenderse esta derivación? Varias son las explicaciones propuestas ya en la antigüedad: entre ellas, la más probable es la de que las *παροιμίαι* son dichos populares que se usan en la conversación de la gente que se encuentra por los caminos o en la calle o que hacen camino juntos<sup>45</sup>. Es corriente referirse a las expresiones proverbiales y otros géneros populares por su proveniencia o lugar de uso más propio. Eustacio usa en dos cartas (44 y 45) la expresión ἐξ ἀγορᾶς referida a una *παροιμία* de uso corriente<sup>46</sup>.

Esta explicación tiene la variante de que las *παροιμίαι* surgirían de los «relatos que acompañan el camino»<sup>47</sup>, que tendrían su moraleja y su enseñanza. También se ha explicado el término porque junto a los caminos se inscribían sentencias de sabiduría<sup>48</sup>.

Varios autores modernos entienden, en cambio, que *παροιμία* deriva de οἶμη, ‘canto’ o ‘recitación poética’, o de un uso frecuente de οἶμος con parecido sentido: «Del mismo modo que προῖμιον es ‘lo que precede a la narración’, el ‘proemio’, *παροιμία* significaría ‘lo que se encuentra junto a la narración’, es decir, lo que no pertenece a la narración propiamente dicha . . . pero se deduce de ella como corolario, como enseñanza de sabiduría universal que se desprende de un hecho concreto, del relato que se ha narrado»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Hsch. π 964 «παροιμία». βιωφελῆς λόγος, παρὰ τὴν ὁδὸν λεγόμενος, οἶον ‘παροδία’. ‘οἶμος’ γὰρ ἡ ὁδός; Basilio de Cesarea (s. IV d. C.), *Homil. princ. provn.* 31.388.24 ss. PGM, Phot. π 424, *Suda* π 733, *Et. Gud.* π 454.40-7 (Basilio de Cesarea añade que los proverbios de Salomón son dichos útiles para el camino de la vida, pero esto no es una explicación etimológica, sino un juego de sentidos).

Entre los modernos, siguen esta explicación Whiting (1932: 279): «a proverb is a sort of saying often heard along the way, a trite, common expression»; Peile *ad* Ag. 264 (su 253); Bieler (1936); Guevara de Álvarez (2008: 78 s.); para Martin (2005: 10), *παροιμία* vendría de πάροιμος ‘vecino’ (Hsch. π 965) y las *παροιμίαι* serían originalmente «neighbor sayings —keeping in mind that the sayings themselves . . . are often keyed by speakers to their earlier provenance. This is the type of language event which would occur in conversation with the people you meet when you are walking down your street —your *paroimoi*»; cf. también el diccionario etimológico de Beekes-Van Beek s. v.

<sup>46</sup> Por oposición seguramente con las *παροιμίαι* de los antiguos que en sus comentarios a la *Iliada* y la *Odisea* tanto cita: véanse las observaciones de Tosi (2017: 231) al respecto; y la nota siguiente.

<sup>47</sup> En el prólogo de la *Celestina*, el autor dice que ciertos lectores, quedándose sólo con el argumento y prescindiendo de las particularidades, convierten la obra en «cuento de camino»; mi abuela, que nació en 1920 en Cangas de Morrazo (Pontevedra), llamaba, según cuenta mi madre, «contos de pasacamiño» a ciertas historias poco creíbles que llegaban a sus oídos (igual que modernamente se las llama a veces leyendas urbanas: en ambos casos el nombre del género lo da el *dónde* se cuecen sus productos).

<sup>48</sup> Así se explica al principio del prefacio de la colección de *παροιμίαι* atribuida a Diogeniano (CPG I 177). En el diálogo *Hiparco* atribuido a Platón se cuenta que el tirano Hiparco había hecho construir en caminos y encrucijadas unos hermes con sabios pensamientos inscritos con la intención de educar a los ciudadanos; «la epigrafía y la arqueología han confirmado la existencia de tales hermes» (García Romero 1999: 221 n. 9); también había junto a los caminos tumbas, en cuyos epitafios eran frecuentes las expresiones sapienciales.

<sup>49</sup> La cita proviene del estudio de García Romero (1999: 222) «Sobre la etimología de ‘paroimía’», en el que las distintas interpretaciones se comentan con más detalle (también en Bieler 1936). Algunos suponen

3.3. El primer testimonio del término *παροιμία* es probablemente el fr. 98.78 PCG de Epicarmo, que, aunque difícil de fechar con precisión más allá de su pertenencia a la primera mitad del siglo V, es seguramente anterior al testimonio del *Agamenón*, obra para la que sí contamos con una fecha exacta, el año 458 de su representación; poco anterior a esta fecha ha de ser también probablemente el fragmento 78a de los *Istmiastas*. Nada prueba, sin embargo, que el término no existiera antes, como a veces se afirma: «En el curso de los siglos V y IV a. C., tal vez por influencia de los sofistas, se introdujeron en la lengua griega términos nuevos para las expresiones proverbiales, entre ellos *παροιμία*, *ὑποθήκη*, *ἀπόφθεγμα* y *γνώμη*»<sup>50</sup>. Debe descartarse lo primero que el uso del término *παροιμία*, tal como lo hemos estudiado en los textos de los ss. V y IV, tenga algo que ver con la sofística o con un afán teórico de distinguir entre distintos tipos de expresiones sapienciales. Se parte para hacer esta afirmación de la extendida confusión de que *γνώμη* y *παροιμία* (en este caso también *ἀπόφθεγμα*) eran en griego conjuntos disjuntos, confusión que una mínima atención a los testimonios de uso habría permitido evitar. El uso en los textos de la palabra *παροιμία* no responde a tales distinciones ni antes ni después de la sofística, y es a todas luces solamente un reflejo del uso de una palabra popular en la lengua popular, lo que se echa de ver en las fórmulas en las que se emplea, típicas del lenguaje corriente, parecidísimas a las que en las lenguas modernas se usan en la lengua hablada para cita de expresiones proverbiales.

La antigüedad del término no es fácil de determinar. Como señala Bieler (1936: 240), la prosodia de la palabra la hace inutilizable en la épica y la elegía. Tampoco aparece en la lírica anterior al drama, ni en la posterior, donde sí podría caber alguna vez métricamente, pero seguramente no era del todo apropiada al género: también en la tragedia (no en la comedia) se usa, en los textos que conservamos, fuera de los cantos corales. Desde sus primeros testimonios da la impresión de que se trata de un término bien asentado en la lengua: una cita como la del fr. 78a de Ésquilo, εἰ δ' οὖν ἐσώζου τὴν πάλαι παρο[ιμία]ν, invita a pensar que el término tiene ya una cierta antigüedad, ya que: 1) parece extraño que se aludiera a una *παροιμία* como antigua si el término se sintiera como moderno; 2) la *παροιμία* en cuestión ni siquiera se cita, sino que se sobrentiende que por el contexto y por el uso del término *παροιμία* se entendería de sobra a qué expresión se alude; 3) el uso del verbo *σώζω* es casi formular para referirse al atenerse a un refrán (cf. Pl. R. 329a3), y una fórmula necesita un tiempo para fraguarse. También formular es el ὥσπερ ἡ παροιμία del *Agamenón* y los fragmentos, posteriores, 282 de Sófocles y 668 de Eurípides.

---

que οἶμη deriva de la misma raíz que οἶμος. Siguen esta interpretación οἶμη/οἶμος ‘canto’ también Bergk (citado por Bauck 1880: 4), Bauck (1880: 4), Seiler (1922: 5), Rupprecht (1949: 1708), Chantraine s. v., Ieraci Bio (1978: 212-4), Damschen (2000/2007), Skarsouli (2005: 45) (más referencias en García Romero 1999). Para Le Bourdellès (1984: 118), el sentido de *παρά* es otro, y *παροιμία* querría decir «‘una palabra al lado (de otra)’, es decir, una comparación». Cf. también Maslov (2012).

<sup>50</sup> Lardinois 2001: 94, seguido casi al pie de la letra por Scully 2002: 684; también Lardinois 1995: 13-9, 1997: 214.

3.4. Dos son los derivados principales de παροιμία, el adjetivo παροιμιώδης ‘proverbial’, y el verbo παροιμιάζεσθαι, de difícil traducción a nuestra lengua: refranear, hablar en proverbios, decir proverbios, decir un proverbio o un dicho, hablar proverbialmente... El adjetivo está atestiguado por primera vez en Plutarco, mientras que el verbo aparece ya en siete de nuestros testimonios del siglo IV:

Pl. *Hr. Ma.* 301c5 τοιαῦτα, ὧς Ἰππία, τὰ ἡμέτερά ἐστιν, οὐχ οἷα βούλεται τις, φασὶν ἄνθρωποι ἐκάστοτε παροιμιαζόμενοι, ἀλλ’ οἷα δύναται

Pl. *Tht.* 162c1 ἀλλ’ εἰ οὕτως, ὦ Θεόδωρε, σοὶ φίλον, οὐδ’ ἐμοὶ ἐχθρόν, φασὶν οἱ παροιμιαζόμενοι

Pl. *Phlb.* 45d7 τοὺς μὲν γὰρ σώφρονάς που καὶ ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος ἐκάστοτε, ὁ τὸ «μηδὲν ἄγαν» παρακελεύόμενος, ᾧ πείθονται

Pl. *Lg.* 818b1 τὸ δὲ ἀναγκαῖον αὐτῶν οὐχ οἷόν τε ἀποβάλλειν, ἀλλ’ ἔοικεν ὁ τὸν θεὸν πρῶτον παροιμιασάμενος εἰς ταῦτα ἀποβλέψας εἰπεῖν ὡς οὐδὲ θεὸς ἀνάγκη μὴ ποτε φανῇ μαχόμενος, ὅσαι θεῖαί γε, οἶμαι, τῶν γε ἀναγκῶν εἰσὶν

Arist. *EN* 1129b29 s. καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν «ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ’ ἀρετῇ ἓν».

Arist. *Pr.* 942b1 s. διὸ καὶ παροιμιάζονται «ἀρχομένου γε νότου καὶ λήγοντος βορέαο».

Arist. *GA* 746b7 s. λέγεται δὲ καὶ τὸ περὶ τῆς Λιβύης παροιμιαζόμενον ὡς «ἀεὶ τι τῆς Λιβύης τρεφούσης καινόν».

Arist. *Metaph.* 993b4 s. ὥστ’ εἶπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμιαζόμενοι, «τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι;»

A pesar de la facilidad de la lengua griega para fabricar verbos denominativos, el uso de este verbo παροιμιάζεσθαι es no sólo un índice de la importancia de la tradición proverbial, sino también de una percepción de la dinámica de esta tradición que viene a coincidir con lo que los modernos estudios antropológicos de «sociedades orales» han aportado a la paremiología: que, en la medida en que los proverbios constituyen un género artístico, su uso ha de entenderse, de la misma manera que el de otros géneros, como una forma de «actuación» o «performance» (Russo 1997, Martin 2005). Pues bien, los griegos tenían un verbo para referirse a esta forma concreta de *performance* consistente en emplear una παροιμία.

3.5. En este sentido es también significativa la forma de cita de Pl. *Lg.* 753e6: «ἀρχὴ» γὰρ λέγεται μὲν «ἡμῖσι παντὸς» ἐν ταῖς παροιμίαις «ἔργου»: el proverbio se cita como algo que «se dice en las παροιμίαις». Esta expresión en plural, que parece una forma típica de cita, recuerda a las citas de otros géneros del tipo ὡς καὶ ὁ Μεγαρεὺς Θεογνὶς φησιν ἐν ταῖς ἐλεγείαις (Ateneo, *Banquete de los sabios*, 317a), así como a nuestro «como dice el refranero». Resulta, pues, reveladora de una conciencia popular



de la existencia de un caudal de παροιμίαι que constituyen un género artístico diferenciado<sup>51</sup>.

3.6. Pasamos ahora de la propia palabra παροιμία y sus derivados a lo que puede deducirse de las palabras que acompañan en los textos la cita de expresiones proverbiales.

Hay citas que atribuyen la παροιμία a los hombres en general: Soph. *Ai.* 664 ἀλλ' ἔστ' ἀληθής ἢ βροτῶν παροιμία; Pl. *Hr. Ma.* 301c5 φασὶν ἄνθρωποι ἐκάστοτε παροιμιαζόμενοι; o, lo que viene a ser equivalente, la citan con un verbo de decir en primera persona del plural: Arist. *EN* 1129b29 s. καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν «ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι»; *ibid.* 1146a34 s. ὁ δ' ἀκρατὴς ἔνοχος τῇ παροιμίᾳ ἐν ᾗ φαμεν «ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγη, τί δεῖ ἐπιπίνειν;»; *Metaph.* 993b4 s. ὥστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμιαζόμενοι «τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι;». Los proverbios nos pertenecen a los hombres, son patrimonio común nuestro. En estos contextos ἄνθρωποι es más o menos equivalente de nuestro 'gente' («como dice la gente») o 'pueblo', términos ambos que aluden a una pluralidad indiferenciada. También las citas con verbos «de lengua» en 3ª del plural, tan frecuentes en griego como en otras lenguas (por ejemplo, Eur. fr. 474 *TrGF* πόνος γάρ, ὡς λέγουσιν, εὐκλείας πατήρ; Pl. *Lg.* 968e ἢ τοῖς ἔξ, φασὶν, ἢ τοῖς κύβους βάλλοντες), remiten a esta pluralidad indiferenciada, aunque son menos llamativas por no incluirse en ellas el hablante como en las de 1ª. Algo similar puede decirse de las formas medio-pasivas (por ejemplo, Pl. *Phd.* 89c ἀλλ', ἣν δ' ἐγώ, πρὸς δύο λέγεται οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς οἶός τε εἶναι), que, como nuestro «se dice», son maneras de impersonalizar el verbo. Estas formas de cita revelan, pues, un reconocimiento del carácter compartido y popular de los proverbios, en el doble sentido de que del pueblo surgen y en el pueblo viven. Nótese que si en el *Ayante*, en vez de βροτῶν, apareciera un nombre propio en genitivo, se entendería como el autor del proverbio. Algo de eso hay también en βροτῶν. En los proverbios no cabe hablar de autor en el sentido habitual del término, que implica la individualidad, pero estas formas de cita que atribuyen el proverbio a los hombres revelan que se sentía que estas παροιμίαι pertenecían al pueblo en los dos sentidos: como «autor» y como usuario. Como el estudio de las tradiciones orales ha mostrado, creación y uso no están en origen separados; es necesaria una larga tradición de escritura, literatura y erudición para que se dé una separación como la actual (que sigue sin ser una separación completa).

3.7. Sin embargo, en las *Leyes* de Platón se habla del primero que dijo un proverbio concreto con la expresión ὁ . . . πρῶτον παροιμιασάμενος. Hay aquí un eco de una

---

<sup>51</sup> Otras citas similares tenemos en Ario Dídimo (I a. C.), *Liber de philosophorum sectis*, 82.1.29; Polibio 12.26a2; *Schol.* Ar. V. 1431c; *Schol.* Eur. Tr. 1051; Estobeo 2.7.11m.5. Hesiquio tiene una entrada παροιμίαι en plural y otra παροιμία en singular. El término español 'refranero' es comparable a 'romancero' y a 'cancionero': cada uno de ellos se refiere, respectivamente, al acervo o caudal de refranes, romances y canciones de un pueblo; en otra acepción, a las colecciones de refranes, romances o canciones elaboradas por los estudiosos.

creencia ingenua popular en la autoría individual (creencia que invade también muchos estudios eruditos). En sentido estricto, la fórmula implica una *contradictio in terminis*, ya que la primera vez que se dice una frase no puede ser todavía un proverbio: necesita de la repetición y aceptación de la comunidad lingüística para convertirse en tal cosa<sup>52</sup>. Cabe una posibilidad de evitar esta contradicción en la interpretación del texto platónico, y es la de entender que *παροιμιάζεσθαι* pueda también querer decir hablar a la manera proverbial, sirviéndose de las estructuras y temas típicos de la tradición proverbial. Este juego de reelaboración de la tradición es el que da lugar en Grecia (y en otras civilizaciones antiguas) a la poesía didáctica y sapiencial al estilo de la de los *Trabajos y días* de Hesíodo<sup>53</sup>.

No es éste el único pasaje en que se habla del primer decidor de un proverbio:

Critias fr. 10 *TrGF* (= Eurípides fr. 598 Nauck<sup>2</sup>)

ὁ πρῶτος εἰπὼν οὐκ ἀγυμνάστῳ φρενὶ  
ἔρριψεν ὅστις τόνδ' ἐκαίνισεν λόγον,  
ὥς τοῖσιν εὖ φρονοῦσι συμμαχεῖ τύχη.

El primero que dijo, con mente no falta de entrenamiento, acertó, quien inventó este dicho: que la fortuna es aliada de los que tienen buen entendimiento.<sup>54</sup>

Fr. com. *adesp.* 859 *PCG* ὁ πρῶτος εἰπὼν «μεταβολὴ πάντων γλυκύ»,  
οὐχ ὑγίαινε, δέσποτ'.

El primero que dijo «El cambio es en todas las cosas dulce» no estaba en sus cabales, señor.

¿Será Eurípides (*Orestes*, 234) el primer decidor de esta frase, o habrá que ir más atrás a buscarlo? De este primer decidor puede decirse lo que Foley de los bardos legendarios de la tradición épica oral: que es una «antropomorfización de la tradición» que permite hablar de ella: en las *Leyes*, del sentido originario (y, por tanto, según otra creencia antigua, más verdadero) del proverbio, que es aquél con el que lo usaría su inventor; en los otros pasajes, el «primer decidor» es el que carga con la responsabilidad de lo que el proverbio dice.

En todo caso, estas formas de cita revelan también que la *παροιμία* se siente como un dicho que se repite (en términos coserianos, como «discurso repetido»), porque el que haya un primero quiere decir que hay otros luego.

<sup>52</sup> Más sentido tendría hablar del primer oyente para el que una expresión es proverbio: como proverbio la oye (aunque tal vez no lo sea) y como proverbio la repite: cf. el estudio de Arora (1984) sobre la percepción de la proverbialidad. En este sentido, la conversión en proverbio sería un proceso similar al del cambio lingüístico, que depende también de cómo se oiga y entienda (y reproduzca). Cf. también el estudio de Jakobson (1929) «El folklore como forma específica de creación».

<sup>53</sup> Sobre las relaciones del poema de Hesíodo con una tradición de poesía gnómica derivada, en última instancia, de la tradición proverbial popular, ha publicado varios estudios José Antonio Fernández Delgado (1978, 1978b, 1982, 1986).

<sup>54</sup> ὁ πρῶτος εἰπὼν no formaría parte del fr. según Wilamowitz, pero ya sólo la expresión ὅστις τόνδ' ἐκαίνισεν λόγον justifica tener en cuenta el fragmento aquí. El λόγος en él citado está recogido también en las *Sentencias* de Menandro, 637, con la forma πᾶσιν γὰρ εὖ φρονοῦσι συμμαχεῖ τύχη.

3.8. Kindstrand (1978: 73) y García Romero (1999, 2008, 2010) han llamado la atención sobre los adjetivos que en algunos de los primeros testimonios de la palabra *παροιμία* se le aplican: *ἀληθής* en el verso 664 del *Ayante* de Sófocles, adjetivo «que designa un rasgo que acompañará sistemáticamente al proverbio tanto en la tradición antigua como en la moderna: su veracidad, su sabiduría»; y *παλαιός* en las *Tesmoforiantes* de Aristófanes, 528 (*πάλαι* ya en el fr. 78a de Ésquilo), «que designa otro rasgo que en adelante reaparecerá continuamente como característica distintiva de los proverbios: la antigüedad de los refranes, un rasgo que aparece frecuentemente asociado al que señalamos anteriormente (su sabiduría y veracidad) . . . En la erudición antigua encontramos expresada con frecuencia la idea de que los refranes son sabios y verídicos *porque* son antiguos . . . También para Platón los proverbios son sabios, verdaderos y antiguos, a juzgar por las fórmulas con las que los personajes de sus diálogos introducen la cita de un refrán» (*Ly.* 216c, *Mx.* 248a, *Cra.* 384a, *R.* 329a, *Sph.* 231c) (García Romero 2008: 1 s.).

Así pues:

—La *παροιμία* es antigua: Aesch. fr. 78a *τὴν πάλαι παροιμίαν*, Ar. *Th.* 529 *τὴν παροιμίαν δ' ἐπαινῶ τὴν παλαιάν*, Pl. *Cra.* 384a8 *παλαιὰ παροιμία*, *Ly.* 216c6 *κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν*, *R.* 329a3 *τὴν παλαιάν παροιμίαν*, Lg. 741d6 *κατὰ τὴν παλαιάν παροιμίαν*<sup>55</sup>.

—La *παροιμία* es sabia, verdadera o correcta: Soph. *Ai.* 664 *ἀλλ' ἔστ' ἀληθής ἡ βροτῶν παροιμία*, Ar. *Th.* 529 *παροιμίαν δ' ἐπαινῶ τὴν παλαιάν*, Pl. *Sph.* 231c5 *ὁρθή γάρ ἡ παροιμία*, Pl. *Phlb.* 59e10 *εὖ δ' ἡ παροιμία δοκεῖ ἔχειν*, Arist. *EN* 1159b31 *καὶ ἡ παροιμία «κοινὰ τὰ φίλων» ὁρθῶς*.

3.9. La misma relación con la sabiduría está implícita en el hecho de que muchas veces las *παροιμίαι* vengan introducidas por verbos de saber, lo que revela también que se trata de expresiones tradicionales y compartidas que cualquier hablante puede conocer<sup>56</sup>: Ag. 1668 *οἷδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους*, Pl. *Hp. Ma.* 304e8 *τὴν γὰρ παροιμίαν ὅτι ποτὲ λέγει, τὸ «χαλεπὰ τὰ καλὰ», δοκῶ μοι εἰδέναι*<sup>57</sup>.

Esta relación con la sabiduría se hace más explícita en otros casos, como en la contraposición entre la palabra propia y la «palabra sabia» o «de los sabios» de Eur. *Hel.* 513 s. *λόγος γὰρ ἔστιν οὐκ ἐμός, σοφὸν δ' ἔπος, / δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν*

<sup>55</sup> Martin (1889: 5 n. 1) señala que en la *Suda* (β 261) se habla de una *παροιμία* nueva (*νέα παροιμία*); lo mismo ocurre en Eustacio *Il.* 3.40.23 s. (*ἐνενοήσαντο . . . οἱ νεώτεροι . . . παροιμίας ἑτέρας δύο*): probablemente, tratándose de escritos eruditos muy posteriores, por tratarse de *παροιμίαι* no clásicas. Martin interpreta los pasajes de Platón citados en el sentido de que en ellos se está calificando sólo a algunos proverbios como especialmente viejos. Por contra, creo que las determinaciones como *παλαιὰ* y similares deben entenderse más bien como epítetos.

<sup>56</sup> Los verbos de «saber» se usan también para introducir producciones de otros géneros tradicionales: «¿Saben aquel que diu...?».

<sup>57</sup> Cf. Linde p. 15 y Fraenkel *ad* Ag. 1668; Aesch. *PV* 328 s. *ἢ οὐκ οἶσθ' ἀκριβῶς ὦν περισσόφρων ὅτι / γλώσση ματαία ζημία προστρίβεται*, *AP* 5.107 (Phld. Gadar., I a. C.) *γινώσκω, χαρίεσσα, φιλεῖν πάννυ τὸν φιλέοντα, / καὶ πάλι γινώσκω τόν με δακόντα δακεῖν* (expresión no identificada como *παροιμία* en los textos griegos).

πλέον «Pues no es que yo lo diga, que es palabra sabia, que nada tiene más fuerza que la terrible necesidad». De las sentencias proverbiales μηδὲν ἄγαν y γνῶθι σαυτόν se cuenta que estaban inscritas en el templo de Apolo en Delfos<sup>58</sup>, de lo que podía deducirse que estaban inspiradas por el mismo dios, como de hecho afirmaba Clearco (fr. 69c Wehrli; cf. Juvenal 11.27: «e caelo descendit γνῶθι σεαυτόν»). No es fácil interpretar esta noticia: los preceptos en cuestión debían de considerarse de gran valor para inscribirse en el templo de Delfos, y, al mismo tiempo, el ser allí inscritos debió de contribuir no poco a difundirlos y aumentar su prestigio<sup>59</sup>. De otras sentencias proverbiales (χαλεπὰ τὰ καλὰ, ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα, etc.) se decía lo mismo, o se atribuían a uno o varios sabios legendarios de los Siete u otros, o incluso también a la divinidad, normalmente en la forma de un oráculo.

En el *Protágoras* de Platón (342a-343b), la historia de los Siete Sabios inscribiendo las «primicias de su sabiduría» (ἀπαρχὴν τῆς σοφίας) en el templo de Apolo en Delfos se cuenta a propósito de la «filosofía de los espartanos», que es la más antigua y consiste precisamente en dichos memorables, breves y enjundiosos, que se lanzan como un dardo en medio de la conversación y dejan sin recursos al interlocutor.

A la vista de estos testimonios, el famoso fragmento de Aristóteles, que luego veremos, en que se habla de los proverbios como restos de una antigua filosofía perdida no se nos presenta ya como una ocurrencia aislada, sino como una culminación, una subida a conciencia de una idea ya implícita en textos anteriores.

3.10. La sabiduría antigua es una sabiduría concerniente a la vida en la que teoría y práctica no están separadas. Las tradiciones sapienciales abarcan enseñanzas de tipo técnico, sobre meteorología, labranza o pastoreo, pero sobre todo enseñanzas de carácter moral: siendo la vida de los hombres social, la función de las tradiciones sapienciales es la de enseñar a cada miembro de la sociedad cómo funciona la sociedad (el mundo) y cuál es el comportamiento más adecuado en la vida, con vistas, salvo raras excepciones, al mantenimiento del orden social. Cuando se dice que los proverbios forman parte de la sabiduría tradicional el término sabiduría se usa todavía en este sentido. Sapiencial y didáctico vienen pues a ser lo mismo.

El proverbio se siente por tanto como una guía para la acción a la que se puede hacer caso o no, lo cual se indica con verbos como πείθομαι (Pl. *Mx.* 248a6 μάλιστα πείσεται τῇ παροιμίᾳ; *Phlb.* 45d7 ὁ παροιμιαζόμενος... λόγος... ὁ τὸ «μηδὲν ἄγαν» παρακελευόμενος, ᾧ πείθονται) o σώζω, y διαφθείρω, que parecen también de uso prácticamente formular junto al término παροιμία (Aesch. fr. 78a εἰ δ' οὖν ἐσώζου τὴν πάλαι παροιμίαν; Pl. *Smp.* 174b ἵνα καὶ τὴν παροιμίαν διαφθείρωμεν μεταβαλόντες... Ὅμηρος μὲν γὰρ κινδυνεύει οὐ μόνον διαφθεῖραι ἀλλὰ καὶ

<sup>58</sup> Pl. *Phlb.* 48cd, *Phdr.* 229e5 s., *Alc.1* [*Sp.*] 124a8, 132c8-10, *Hipparch.* [*Sp.*] 228e2, *Chrm.* 164de, *Prt.* 343b3, *Amat.* 138a7-10; Isoc. 12.230.3-5; Arist. fr. 4 Rose.

<sup>59</sup> Ya hemos mencionado lo que se cuenta en el *Hiparco* de Platón de que Hiparco había mandado inscribir en los hermes de los caminos máximas de sabiduría (n. 48). Para inscripciones de proverbios conservadas, cf. Huxley (1982: 332 n. 5) y p. 395, test. (viii).

ύβρισαι εἰς ταύτην τὴν παροιμίαν; R. 329a3 πολλάκις γὰρ συνερχόμεθ' αἱ τινες εἰς ταὐτὸν παραπλησίαν ἡλικίαν ἔχοντες, διασφύζοντες τὴν παλαιὰν παροιμίαν).

A pesar de que lo más corriente sea la alabanza, también cabe a veces quitarle la razón a un proverbio. Se trata de un recurso frecuente en la retórica popular de las sociedades en que la tradición oral tiene más fuerza, porque implica un juego y una discusión con la tradición, a la que se reconoce así su importancia. Es la táctica típica de Cristo en los Evangelios: «Habéis oído que se dijo . . . Pero yo os digo . . .». Es propio de los hablantes más expertos y de más autoridad, esto es, de los sabios. En los textos griegos esta situación se da no pocas veces: en la propia *Orestea* es el recurso que se desarrolla largamente en un canto coral (Ag. 750 ss.): παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος / τέτυκται . . . / δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰ- / μί «Dicha de antiguo entre los mortales, vieja palabra hay fraguada . . . Pero frente a los otros, soy el único que piensa de otro modo». Las *Traquinias* de Sófocles empiezan también con una discusión sobre una variante del famoso «No llamar a nadie feliz antes de su muerte». En el *Eutifrón* de Platón se comenta largamente el proverbio ἵνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδώς a partir de la afirmación de Sócrates de no estar de acuerdo con él<sup>60</sup>. Aristóteles tratará teóricamente esta posibilidad en la *Retórica* (1395a20-3):

δεῖ δὲ τὰς γνώμας λέγειν καὶ παρὰ τὰ δεδημοσιευμένα (λέγω δὲ δεδημοσιευμένα οἷον τὸ «γνώθι σαυτὸν» καὶ τὸ «μηδὲν ἄγαν»), ὅταν ἢ τὸ ἦθος φαίνεσθαι μέλλῃ βέλτιον ἢ παθητικῶς εἰρημένη.

Y hay que usar también las γνώμαι incluso en contra de los dichos que han pasado a ser del pueblo (como «Conócete a ti mismo», y «Nada en exceso»), cuando o el carácter [del que la dice] va a parecer mejor o [la γνώμη] se dice de forma muy sentida.

A veces el pensamiento que se opone al proverbio es también tradicional (así en el *Agamenón*, 750 ss.), lo que recuerda la costumbre, también típica de las tradiciones orales, de las disputas y competiciones de proverbios<sup>61</sup>. Entre los griegos hay diversas noticias sobre competiciones de sabiduría o sobre una sabiduría competitiva, en la que tienen su lugar tanto las expresiones proverbiales como otras formas de expresión sapiencial, lo que viene a cuadrar no sólo con la importancia de la tradición oral y los proverbios sino también de cualquier forma de *agón*. Ciertas obras (como el *Certamen*

---

<sup>60</sup> La frase se cita como parte de un poema, pero, además de tener una forma y sentido típicamente proverbiales, está recogida en las colecciones de los paremiógrafos. De forma parecida, en un poema de Simónides se corrige la sentencia de Pítaco χαλεπὸν ἐσθλὸν ἐστὶ, que se corresponde con la παροιμία χαλεπὰ τὰ καλὰ: οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον / νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰ-/ρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι. / θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ / ἐστὶ μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, / ὃν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλη (fr. 37.1.11-6 PMG). Este recurso es el mismo que describe Blundell (1989: 6) cuando dice: «Early thinkers as well as rival poets assert their claims in opposition to the received wisdom of the dominant poetic tradition (represented principally by Homer and Hesiod)» (remitiendo en nota a Xenoph. fr. 1.21-3, 10-12, 14-16 DK; Heraclit. fr. 57, 104 DK; Sol. fr. 29 West; Plu. *Sol.* 29.4 s.). En la tradición, pues, se mezclan tanto la tradición poética «de autor» como la proverbial. Véase también la n. 62.

<sup>61</sup> Finnegan 1970: 34; cf. Ong 1982: 43-5.

de Homero y Hesíodo y la Comparación de Menandro y Filistión) conservan un reflejo de este tipo de competición<sup>62</sup>.

3.11. Del respeto y aprecio por ciertas sentencias proverbiales es también testimonio el hecho de que se someta a discusión cuál ha de ser su interpretación correcta, como sucede en las *Leyes* de Platón (818b1) con respecto a ἀνάγκη οὐδὲ θεοὶ μάχονται o en la *Ética a Nicómaco* con respecto al famoso τέλος ὅρα βίου (1100a10 ss.): es tan claro e indiscutible que el proverbio es una expresión de sabiduría que en estos casos no cabe quitarle la razón, sino sólo reinterpretarlo, en contra a veces de otras interpretaciones corrientes, de manera que cuadre con lo que se considera más acertado<sup>63</sup>.

3.12. Un grupo de testimonios más cercanos a la reflexión teórica paremiológica propiamente dicha lo constituyen los relativamente numerosos pasajes de historiadores y otros autores antiguos que en sus investigaciones se preocuparon de cuando en cuando, si les salía al paso al hilo de otras cuestiones, por dar explicación sobre el origen de ciertas expresiones proverbiales. Hemos citado arriba un par de fragmentos de Helánico, a los que pueden añadirse varios pasajes de Heródoto (6.129 s., 6.138) y numerosos pasajes de Aristóteles (*HA* 606b, 611a, *GA* 746b, *Mete.* 364b12-4, *Pr.* 942b y 943a); Demóstenes se pregunta retóricamente en el primer

---

<sup>62</sup> En el *Hippias menor* se habla de la participación de Hippias en competiciones de sabiduría; cf. Todesco (1916: 433) con respecto a la disputa entre Crémilo y la Pobreza en el *Pluto* de Aristófanes. En el comentario que en el *Protágoras* hace Sócrates al poema Simónides citado en la n. 60 (dentro del cual está precisamente el pasaje sobre la «filosofía espartana»), se menciona explícitamente este afán de emulación, que se compara con el de las competiciones deportivas: ὁ οὖν Σιμωνίδης, ἅτε φιλότιμος ὢν ἐπὶ σοφίᾳ, ἔγνω ὅτι εἰ καθέλοι τοῦτο τὸ ῥῆμα ὥσπερ εὐδοκιοῦντα ἀθλητὴν καὶ περιγένοιτο αὐτοῦ, αὐτὸς εὐδοκίμῃσει ἐν τοῖς τότε ἀνθρώποις. εἰς τοῦτο οὖν τὸ ῥῆμα καὶ τούτου ἕνεκα τούτῳ ἐπιβουλεύων κολουσαι αὐτὸ ἅπαν τὸ ἄσμα πεποίηκεν, ὥς μοι φαίνεται (343b-c). El mismo carácter competitivo se trasluce en la leyenda del trípode o copa que debía entregarse al más sabio y que fue pasando de uno de los siete sabios a otro para acabar finalmente ofrendado a Apolo en Delfos (D. L. 1.28 ss. y 1.82 s., Call. fr. 191.64-77 Pfeiffer, *Plu. Sol.* 4.2-8). Una variación de esta misma historia es la que se cuenta en la *Apología de Sócrates*: Querefonte preguntó en Delfos si había alguien más sabio que Sócrates y la Pitia respondió que no, lo cual llevó a Sócrates a emprender sus actividades dialécticas con los supuestos sabios, descubriendo que sólo puede ser verdaderamente sabia la divinidad y que la mayor sabiduría de un mortal es reconocer su falta de sabiduría. De hecho, la sabiduría griega no consiste la mayor parte de las veces en otra cosa que en la evitación de las demasías: μηδὲν ἄγαν, πάντων μέσ' ἄριστα. El carácter griego, o de los varones griegos, está regido por estas dos tendencias opuestas: el afán de emulación y el miedo a la *hýbris*: la segunda viene a contrarrestar la primera; y es misión de la sabiduría ocuparse de ella. De ahí precisamente el interés y la originalidad de la historia del trípode y de la *Apología*, pues hay en ella una contradicción implícita, una paradoja: si el más sabio se quedara el trípode estaría demostrando no serlo, ya que la sabiduría consiste en saber ser humilde; la divinidad permite salvar la paradoja (ya que, al parecer, está libre por naturaleza del pecado de la *hýbris*), pero si no se contara con ella o la orden fuera dar el trípode al *hombre* más sabio, la paradoja sería tan insalvable como poco humilde es el que afirma ser el más humilde. Es este miedo el que da lugar a que nazca la filo-sofía, el amor a la sabiduría del que reconoce que no puede poseerla. Sobre competiciones de sabiduría y sabiduría competitiva, cf. Colli 1977/1995: 29, Martin 1993, Nightingale 2000, Morgan 2009; se centran en la competición poética, que es una forma de sabiduría, Herington 1985 (pp. 36-8 sobre poesía sapiencial), Griffith 1990.

<sup>63</sup> *Plu. E ap. Delph.* 385d ὅρα δὲ καὶ ταυτὶ τὰ προγράμματα, τὸ «γνώθι σαυτὸν» καὶ τὸ «μηδὲν ἄγαν», ὅσας ζητήσεις κεκίνηκε φιλοσόφοις καὶ ὅσον λόγων πλῆθος ἀφ' ἐκάστου καθάπερ ἀπὸ σπέρματος ἀναπέφυκεν.

discurso *Contra Aristogitón* (25.75.1-8) qué quiere decir la expresión τᾶνω κάτω γεγενῆσθαι<sup>64</sup>.

Estos testimonios no son ya, como los primeros que considerábamos, meros usos de expresiones proverbiales referidas a otros temas de los que podemos deducir algo por la forma en que se citan, sino que en ellos el tema es la propia expresión proverbial. La mayoría tienen seguramente su origen en relatos etiológicos transmitidos por vía oral, narraciones en las que se explica algo de la actualidad de los oyentes a partir de los hechos que se relatan. En este tipo de explicaciones está implícita la creencia de que lo presente puede explicarse por lo pasado, donde tiene su origen, idea que se encuentra, ya generalizada, en las consideraciones teóricas de Aristóteles sobre los proverbios. Complementariamente, las παροιμίαι pueden servir como fuente de información sobre el pasado, y así las usa Aristóteles en sus *Constituciones* (Huxley 1982: 333).

3.12. Puede decirse, pues, que en los textos antiguos se encuentran algunos rastros de cuál era el sentir común hacia los proverbios (sabios, antiguos, populares) y de un interés por sus orígenes. La sola existencia de la palabra παροιμία (y del verbo παροιμιάζεσθαι) implica una cierta conciencia de la tradición proverbial como un género más o menos diferenciado, conciencia que se trasluce muy especialmente en una fórmula de cita como λέγεται ἐν ταῖς παροιμίαις. Ciertas παροιμίαι eran discutibles; de otras puede decirse sin exagerar que eran dignas de la veneración que se debe a lo sagrado.

Llegándonos estas noticias de textos no teóricos, podemos confiar en que no son sino el reflejo de un sentir y un aprecio que estaban vivos en las tradiciones orales de la gente. De ellos provienen en última instancia los eruditos estudios que constituyen la paremiología griega, antigua y moderna (y por tanto también los que constituyen la paremiología en general).

Pasemos pues ya a considerar estos primeros textos teóricos griegos sobre las expresiones proverbiales.

#### *Observaciones teóricas de Aristóteles. La cuestión de la metaforicidad de la παροιμία*

4. Las primeras observaciones generales sobre las παροιμίαι se deben a Aristóteles. No conservamos ninguna obra suya dedicada a su estudio, ni tampoco pasajes en los que las tratara con largura, sino sólo algunos comentarios hechos al paso de otras cuestiones y un fragmento fuera de contexto. Ciertas noticias parecen indicar que escribió, sin embargo, un tratado sobre proverbios, o al menos que se dedicó a su

---

<sup>64</sup> En el *Fedro* de Platón se explica de pasada el origen de la παροιμία γλυκὺς ἀγκών (257de), pero puede ser que esta explicación sea una glosa introducida en el texto (quien quisiera defender el texto de los manuscritos, podría aducir que un interés semierudito por el origen de ciertas expresiones proverbiales estaba ya presente en los textos contemporáneos y anteriores a Platón, de la misma manera que la explicación racionalista de la historia del rapto de Oritía del *Fedro* (229be) es también un reflejo de investigaciones similares con respecto a los mitos).

estudio y recopilación<sup>65</sup>. Sus discípulos siguieron sus pasos: Teofrasto, Clearco y Dicearco escribieron sendos tratados sobre proverbios de los que apenas se nos conservan unos pocos fragmentos.

Los primeros estadios de la paremiología griega están bien estudiados en trabajos como la introducción de Schneidewin al vol. I del *CPG* y los diversos estudios recogidos en el *Supplementum* a esta obra, Whiting 1932, Rupprecht 1949, Kindstrand 1978, Ieraci Bio 1978, 1979, 1984, Tosi, Tosi 1993, 1993b, 1994, la introducción de la traducción de Zenobio de Mariño y García Romero, García Romero 1999, 2008, 2010 y 2016b, Menor 2007: ix ss. y la introducción a la edición y traducción de Lelli *et al.* de Zenobio y Diogeniano, de manera que no hará falta tratarlos aquí más que en la medida en que conviene a nuestro propósito.

4.1. Los comentarios de Aristóteles sobre las expresiones proverbiales son un desarrollo del sentir más o menos popular que puede rastrearse en textos no teóricos (cf. pp. 66-76). Sinesio de Cirene cita en su *Elogio de la calvicie* (22 Terzaghi) esta explicación de Aristóteles sobre el origen de los proverbios, que la mayoría de los estudiosos atribuyen al diálogo perdido *Περὶ φιλοσοφίας* (fr. 13 Rose = 463 Gigon)<sup>66</sup>:

εἰ δὲ καὶ ἡ παροιμία σοφόν — πῶς δ' οὐχὶ σοφὸν περὶ ὧν Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι παλαιᾶς εἰσι φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα;

Y si también la παροιμία es algo sabio —y ¿cómo no va a ser algo sabio aquello de lo que Aristóteles dice que son restos de una antigua filosofía perdida en las grandes destrucciones de los hombres que han sobrevivido gracias a su brevedad y agudeza?

En la *Metafísica* se dice lo mismo con respecto a los mitos: que son la evolución de los restos de antiguos descubrimientos sobre la naturaleza de las cosas. Añade Aristóteles que es probable que se descubriera muchas veces cada técnica y filosofía en la medida de lo posible y que cada vez se perdieran estos descubrimientos, quedando sólo algunos restos (1074b1-13). Este mismo proceso de destrucción y nuevo desarrollo del saber se describe también en el fr. 8b Ross del diálogo *Sobre la filosofía*<sup>67</sup>.

A pesar de que se trata de una explicación de tipo más o menos mítico, hay que reconocer que en lo fundamental Aristóteles tiene razón, que los proverbios y expresiones proverbiales son de hecho lo que dice, siempre que no queramos entender sus palabras en un sentido demasiado estrecho y literal. De hecho, la descripción de Aristóteles viene a coincidir con lo que todavía se sigue diciendo en los estudios modernos de paremiología: los proverbios son una herencia del pasado,

---

<sup>65</sup> Diógenes Laercio cita un tratado titulado *Παροιμιαί*, en un solo libro, entre las obras de Aristóteles. La noticia se ha puesto en duda a veces: cf. los argumentos a favor y en contra en Ieraci Bio 1979: 235 s., García Romero 2008, Curnis 2011.

<sup>66</sup> Editores de los fragmentos como Rose, Ross y Walzer; también Jaeger 1948<sup>2</sup>: 130. Rupprecht (1949: 1736) y Gigon consideran, en cambio, que podía pertenecer al tratado *Παροιμιαί* perdido.

<sup>67</sup> No recogido en la ed. de Rose.



forman parte de la sabiduría tradicional («antigua filosofía», παλαιὰ φιλοσοφία, en Aristóteles), son dichos que han quedado fijados y se transmiten de boca en boca (περισωθέντα) por ser breves y de expresión acertada (συντομίαν καὶ δεξιότητα). Y, al mismo tiempo, el fragmento es como una continuación natural del sentir popular que encontrábamos en otros textos menos teóricos: las παροιμίαι son antiguas, pertenecen a la sabiduría (aquí en Aristóteles se ha transformado ya en amor por la sabiduría), son populares. Ya en el *Protágoras* de Platón (342a-343b) se habla, sin usar el término παροιμία, de una antigua sabiduría de dichos sabios y breves como primera forma de amor a la sabiduría o filo-sofía. Lo nuevo en Aristóteles, además de la explicación de las grandes destrucciones, es la propia actitud de tomar como tema las παροιμίαι y es también que por primera vez se hace una cierta caracterización formal de las παροιμίαι (συντομίαν καὶ δεξιότητα) y se relacionan estas características formales con su pervivencia (περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα).

4.2. Los demás pasajes en que Aristóteles habla sobre las expresiones proverbiales pertenecen a la *Retórica*, donde las trata de pasada al hilo de otros temas. En 1376a2-7 las menciona, junto con las citas de poetas y sabios, entre los «testimonios de autoridad» antiguos que pueden usarse como prueba:

ἔτι καὶ αἱ παροιμίαι, ὥσπερ εἴρηται, μαρτύριά εἰσιν, οἷον εἴ τις συμβουλευοὶ μὴ ποιῆσθαι φίλον γέροντα, τούτῳ μαρτυρεῖ ἡ παροιμία «μήποτ' εὖ ἔρδειν γέροντα», καὶ τὸ τοὺς υἱοὺς ἀναιρεῖν ὧν καὶ τοὺς πατέρας, «νήπιος ὃς πατέρα κτείνας υἱοὺς καταλείπει».

Además, también las παροιμίαι, como se ha dicho, son testimonios; por ejemplo, si alguien aconseja no hacerse amigo de un viejo, para esto sirve de testimonio la παροιμία «Nunca hacer bien a un viejo», y si el matar a los hijos cuyo padre también se ha matado, «Necio el que habiendo matado al padre deja vivos a los hijos».

Es ésta la primera noticia que tenemos de una conciencia de la función de los proverbios como argumento de autoridad, de la que luego se ha hablado una y otra vez<sup>68</sup>.

4.3. En el libro III vuelven a aparecer las παροιμίαι en la exposición sobre lo ἀστεῖον, lo elegante, ingenioso, ciudadano, de buen gusto, lo que tiene un encanto que es el que produce un mejor efecto en los oyentes. Este efecto se consigue cuando se satisface el gusto por aprender, que tienen siempre los seres humanos, con expresiones que enseñen algo no superficial de la manera apropiada, con concisión y agudeza. Entre los procedimientos que lo procuran, el principal es la μεταφορά o

---

<sup>68</sup> No es claro el sentido de la expresión ὥσπερ εἴρηται: o bien esta observación la había hecho ya el propio Aristóteles en otra obra (¿el tratado perdido *Παροιμίαι*?) o bien algún otro u otros; algunos interpretan la expresión metalingüísticamente: «los proverbios, (la expresión) 'como se ha dicho', son testimonios». Tampoco es claro si los manuscritos tienen μαρτύριά εἰσιν, μαρτύριά ἐστιν o μαρτυρία ἐστιν: cf. los comentarios de Spengel, Cope-Sandys y Grimaldi.

‘traslación’, junto con la antítesis y el «poner ante los ojos». La exposición sobre lo ἀστεῖον acaba tratando algunas formas de expresión concretas que a pesar de conocerse también por otros nombres son además μεταφοραί: las imágenes y comparaciones, las παροιμίαι y ciertas hipérboles. El comentario sobre las παροιμίαι es éste:

καὶ αἱ παροιμίαι δὲ μεταφοραὶ ἀπ’ εἶδους ἐπ’ εἶδος εἰσὶν· οἷον ἂν τις ὡς ἀγαθὸν πεισόμενος αὐτὸς ἐπαγάγηται, εἴτα βλαβῇ, «ὥς ὁ Καρπάθιος», φασιν, «τὸν λαγῶ»· ἄμφω γὰρ τὸ εἰρημένον πεπόνθασιν.

φασιν Ross : φησὶν codd.

También las παροιμίαι son traslaciones de especie a especie: por ejemplo, si alguien se procura algo él mismo convencido de que es bueno y luego resulta perjudicado, dicen: «Como el de Cárpatos <con> la liebre», pues a los dos les ha pasado lo que se ha dicho (1413a17-20).

La afirmación de que las παροιμίαι son metáforas choca con la evidencia de que en los textos antiguos (y los de Aristóteles y la propia *Retórica* no son una excepción) se citan como παροιμία expresiones que no son metáforas<sup>69</sup>. Para empezar, la traducción de μεταφορά por ‘metáfora’ es convencional y discutible. Una traducción más literal es ‘traslación’ —y entonces toda expresión proverbial sería μεταφορά, porque la proverbialidad consiste precisamente en una traslación de algo que se siente que fue dicho en origen en otro contexto pero que en su uso actual se aplica a contextos distintos. Esta traslación puede hacerse o no por medio de una metáfora («No es oro todo lo que reluce», «A buen entendedor, pocas palabras bastan»). Así interpreta Martin (1889: 2) el pasaje.

Pero en Aristóteles la palabra μεταφορά parece tener un sentido más restringido y técnico: μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον «‘Metáfora’ es la aplicación de un nombre ajeno o a partir del género a la especie o de la especie al género o de la especie a la especie o por analogía» (*Po.* 1457b6 ss.). Sigue Aristóteles en la *Poética* explicando cada tipo en un denso pasaje que no reproduciré aquí. Modernamente sólo suelen considerarse metáfora los dos últimos tipos (que, por otra parte, no son fáciles de distinguir entre sí).

Como hemos visto, en las expresiones proverbiales la traslación de uso se da a menudo por medio de imágenes de un tipo característico, que llamábamos imágenes proverbiales y que vienen a coincidir con las μεταφοραὶ ἀπ’ εἶδους ἐπ’ εἶδος de Aristóteles si a éstas se les añade la característica de estar fijadas en la tradición. Son imágenes proverbiales aquellas en las que un cierto tipo de casos particulares (aquel con respecto al cual se supone que la expresión se dijo por vez primera) se toma como representante general y tradicionalmente convenido de otros casos de otro tipo (aquellos con respecto a los cuales la expresión se repite ya como proverbial): «Quien

<sup>69</sup> Además, la expresión «como el de Cárpatos con la liebre» no es precisamente un caso claro de metáfora en el sentido moderno habitual del término: es, en primer lugar, una comparación; pero, aunque no lo fuera, se acerca algo a la alegoría o, por incluir un nombre propio, a la antonomasia.

a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija», «empezar la casa por el tejado». Creo que es a este tipo de imágenes proverbiales a las que se refiere Aristóteles cuando dice que las παροιμίας son metáforas ἀπ' εἶδους ἐπ' εἶδος. Pero lo cierto es, como puede comprobarse en los testimonios vistos arriba, (1) que no todas las παροιμίας son metafóricas; (2) que seguramente tampoco todas las metáforas de las παροιμίας son imágenes proverbiales o metáforas ἀπ' εἶδους ἐπ' εἶδος: por ejemplo, τίκτει κόρος ὕβριν no es metáfora, sino que contiene una metáfora, que no es claro si sería de la especie a la especie o por analogía<sup>70</sup>; (3) que tampoco todas las imágenes proverbiales se dejan clasificar fácilmente como metáforas: en πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς, por ejemplo, el caso particular de la imposibilidad de Heracles de enfrentarse solo contra dos se convierte en representante paradigmático de la imposibilidad de enfrentarse uno solo frente a dos, lo que le permite aplicarse a casos particulares en que esto les suceda a personas particulares en situaciones concretas; pero no puede decirse, sin embargo, que haya metáfora, al menos en el sentido moderno habitual del término.

Este pasaje de Aristóteles suele citarse como el comienzo de una tradición de gran éxito en la que la παροιμία se define por su metaforicidad, su oscuridad o su ocultamiento; o en la que se la considera un tipo de alegoría cercano a la fábula, la adivinanza y el mito<sup>71</sup>. Pero no sólo en la antigüedad tuvo éxito esta idea: en muchos estudios modernos la metaforicidad o carácter figurado se considera rasgo definitorio o al menos muy frecuente en las παροιμίας<sup>72</sup>. Sólo Erasmo en los prolegómenos (I) a sus *Adagia* y Todesco (1916) en su prácticamente olvidado estudio «Il proverbio, la paroimia e il CPG» se alzan contra este tipo de definiciones, partiendo del hecho incontestable de que lo que en los textos antiguos se cita como παροιμία son expresiones tanto metafóricas como no metafóricas<sup>73</sup>. Todesco, prescindiendo de la metaforicidad como de un rasgo accesorio, reconoce como característica fundamental

<sup>70</sup> La dificultad de la clasificación de los tipos de metáfora en la *Poética* impide tener seguridad con respecto a la clasificación de un ejemplo concreto como éste. Las metáforas que cita Aristóteles son más bien del tipo en las que la identificación no es explícita y no aparece el «término real». Y el ejemplo que pone de metáfora por analogía, «el ocaso de la vida» para referirse a la vejez, también podría entenderse como metáfora de especie a especie, porque tanto la vejez como el ocaso son finales.

<sup>71</sup> Sobre esta tradición, cf. Martin 1889: 1-3; Todesco 1916: 418 s.; Whiting 1932: 278 ss., Kindstrand 1978: 78 ss.; Ieraci Bio 1978, 1979, 1984; Le Bourdellès 1984; Tosi xii; Russo 1997: 52, 55 s.; García Romero 2008: 8-11, 2010: 85-7 (Martin y Whiting no citan el pasaje de Aristóteles como el origen de esta tendencia). Pero no todos los retóricos griegos entendían así la παροιμία: el bizantino Cocondrio (*Trop.* p. 236.18 s. Sp. III) critica a los que consideran las παροιμίας como mitos o alegorías: τινὲς δὲ καὶ τὰς παροιμίας τάσσουσιν ὑπὸ τὰς ἀλληγορίας καὶ τοὺς μύθους οὐ πάνυ ἀστειῶς (Kindstrand 1978: 79 n. 39).

<sup>72</sup> A los estudios citados por Todesco (1916), añádanse Le Bourdellès (1984), Fernández Delgado (1991: 198), Damschen (2001/2007: 80). Russo (1997: 52), García Romero (1999: 220, 2008: 9, 2010: 85) y Menor (2007: xii, xxi, xxix, xxxi) admiten excepciones. También se considera muchas veces rasgo esencial de los proverbios para cualquier lengua: Greimas (1960: 58) y otros estudios citados por Mieder (1991: 9-11) y García Romero (1999: 220).

<sup>73</sup> Tosi (xii) califica la visión de Aristóteles de parcial, ya que no todos los proverbios son metafóricos; García Romero, que considera la metaforicidad un criterio de distinción entre γνώμη y παροιμία, reconoce también que «no todos los proverbios ni mucho menos se basan en una metáfora» (2008: 8; 2010: 85). Márquez Guerrero (1990) rechaza el criterio de la «connotación» de Greimas (1960) por haber proverbios tanto de sentido figurado como literal.

de las expresiones proverbiales «la stabilità della forma; . . . il proverbio non è una metafora, una arguzia, una sentenza, ma una *formula*, sia che si tratti di frasi divenuti proverbi semplicemente per essere state ripetute da molti, o di frasi aventi in se qualche elemento caracteristico» (p. 423). Viene así Todesco a coincidir, y es un caso aislado, con los estudios modernos de fraseología, que basan su definición de las expresiones fijas en esta cualidad.

En los testimonios antiguos aquí reunidos el tipo dominante lo constituyen las παροιμίαι «de expresión directa», como puede verse en la tabla de las páginas siguientes, en la que, además del uso de imágenes proverbiales (IPs), se indica el tipo de παροιμία (P = Proverbio; FP = Frase Proverbial; L = Locución; F = Fórmula):

Testimonio	παροιμία citada	Tipo	IP	Observaciones
Aesch. fr. 78a	ref. a ἕκαστος ἦν οἶδε τέχνην ἐργαζέσθω	P	–	
Soph. Ai. 665	ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοῦκ ὀνήσιμα	P	–	
Soph. fr. 282	ἐκ κάρτα βαιῶν γνωτὸς ἂν γένοιτ' ἂν ἡρ	P	–	
Eur. fr. 668	ἄνευ τύχης . . . πόνος μονωθεῖς οὐκέτ' ἀλγύνει βροτούς	P	–	
Ar. Th. 530	ref. a ὑπὸ παντὶ λίθω σκόρπιος ((καθ)εὔδει)	P	+	
Hellanic. fr. 103	πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς	P	+	
Pl. Cra. 384a8	χαλεπὰ τὰ καλὰ	P	–	
Hp. Ma. 304e8	χαλεπὰ τὰ καλὰ	P	–	
Tht. 162c1	εἰ οὕτως σοὶ φίλον, οὐδ' ἐμοὶ ἐχθρόν	P	–	
Phlb. 45d7	μηδὲν ἄγαν	P	–	
Phlb. 59e10	καὶ δις καὶ τρις τό γε καλῶς ἔχον	P	–	
Ly. 216c6	τὸ καλὸν φίλον εἶναι	P	–	
Mx. 248a6	ref. a μηδὲν ἄγαν	P	–	
R. 329a3	ref. a ἥλιξ ἥλικα τέρεται	P	–	
R. 424a1	κοινὰ τὰ φίλων	P	–	
Lg. 753e6	ἀρχὴ . . . ἥμισυ παντὸς . . . ἔργου	P	–	
Smp. 174b3	Ἀγάθων' ἐπὶ δαίτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί	P	–?	Tal vez se use a veces en sentido figurado, para referirse simplemente a la compañía, sea o no en los banquetes.
Smp. 222b7	μὴ . . . ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι	P	–	
Lg. 818b1	οὐδὲ θεὸς ἀνάγκη μὴ ποτε φανῇ μαχόμενος	P	–	
Sph. 231c5	τὰς ἀπάσας [sc. λαβὰς] μὴ ῥάδιον εἶναι διαφεύγειν	P	+	
R. 563c6	αἶ τε κύνες . . . οἰαίπερ αἶ δέσποιναι γίγνονται	P	+	Probablemente también pueda usarse en sentido recto.

<i>Plt.</i> 264b2	ref. a σπεῦδε βραδέως	P	–	
<i>Arist. EN</i> 1129b29	ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην παῖς	P	–	
<i>EN</i> :1159b31	κοινὰ τὰ φίλων	P	–	
<i>EN</i> 1168b7	κοινὰ τὰ φίλων	P	–	
<i>EN</i> 1168b8	ἰσότης φιλότης	P	–	
<i>Metaph.</i> 983a3	πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί	P	–	
<i>Protr.</i> 4.2	τίκτει . . . κόρος μὲν ὕβρι	P	–	Si τίκτει es metáfora, no es IP o metáfora de especie a especie.
<i>Pol.</i> 1255b29	δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δεσπότη	P	–	Tal vez pudiera tener también sentido figurado
<i>Pol.</i> 1263a30	κοινὰ τὰ φίλων	P	–	
<i>Pol.</i> 1334a20	οὐ σχολή δούλοις	P	–?	
<i>Pr.</i> 942b2	ἀρχομένου γε νότου καὶ λήγοντος βορέαο	P	–	P incompleto
<i>Pr.</i> 943a25	ἀρχομένου τε νότου	P	–	P incompleto
<i>Pr.</i> 945a29	(εὖ) πλεῖν ἀρχομένου τε νότου καὶ λήγοντος βορέαο	P	–	
<i>Rh.</i> 1371b15	ἥλιξ ἥλικα τέρπει	P	–	
<i>Rh.</i> 1371b16	ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον...	P	–	
<i>Rh.</i> 1373a3	προφάσεως δεῖται μόνον ἢ πονηρία	P	–	
<i>Rh.</i> 1376a5	μήποτ' εὖ ἔρδειν γέροντα	P	–	
<i>Rh.</i> 1384a34	ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ	P	–	
<i>Rh.</i> 1376a7	νήπιος ὃς πατέρα κτείνας υἱοῦς καταλείπει	P	–	Tal vez podría usarse también en sentido figurado.
<i>EE</i> 1245a29	ὁ φίλος . . . ἄλλος αὐτός	P	–	
<i>EN</i> 1146a34 s.	ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγη, τί δεῖ ἐπιπίνειν;	P	+	
<i>EN</i> 1168b8	γόνυ κνήμης ἔγγιον	P	+	
<i>Pol.</i> 1314a5	ἦλφ γὰρ ὁ ἦλος	P	+	
<i>Rh.</i> 1371b16	ἔγνω δὲ θῆρ θῆρα	P	+	
<i>Rh.</i> 1371b17	κολοῖος παρὰ κολοῖον	P	+	
<i>Pl. Hp. Ma.</i> 301c5	τοιαῦτα . . . τὰ ἡμέτερά ἐστιν, οὐχ οἷα βούλεται τις, . . . ἀλλ' οἷα δύναται	P?	–	
<i>Pl. La.</i> 187b3	ἐν πίθῳ ἢ κεραμεία γιγνομένη	L	+	
<i>Lg.</i> 701d1	ἀπὸ τινος ὄνου πεσεῖν	L	+	
<i>Arist. EE</i> 1238a2	ὁ μέδιμνος τῶν ἀλῶν	L	+	
<i>HA</i> 611a27	οὐ αἰ ἔλαφοι τὰ κέρατα ἀποβάλλουσιν	L	+	
<i>Mete.</i> 364b13	ἐλκων ἐφ' αὐτὸν ὥστε καικίας νέφος	L	+	
<i>Rh.</i> 1372b33	Μυσῶν λείαν	L	+	
<i>Rh.</i> 1383b24	ἀπὸ νεκροῦ φέρειν	L	+	

Pl. <i>Sph.</i> 261c1	σχολῇ που . . . ὃ γε τοιοῦτος ἂν ποτε ἔλοι πόλιν	L?	+
<i>Metaph.</i> 983a18	ref. a δευτέρων ἀμεινόνων	L?	–
Pl.Com. fr. 188	ὕμιν γὰρ οὐδέν . . . ἐν τῷ καπήλῳ νοῦς ἐνεῖναί [μοι δοκεῖ]	L?	+?
Arist. <i>Rh.</i> 1363a7	ἐπὶ θύραις τὴν ὑδρίαν	L?	+
<i>Rh.</i> 1413a19	ὥς ὁ Καρπάθιος . . . τὸν λαγῶ	L?	+
<i>EE</i> 1236a36	Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τόσσον φίλον ἔσκε μάχεται	FP	+?
<i>EE</i> 1236a37	οὐκέτι γινώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγαρήας	FP	+
<i>GA</i> 746b8	αἰεὶ τι τῆς Λιβύης τρεφούσης καινόν	FP	?
<i>HA</i> 606b19	αἰεὶ Λιβύη φέρει τι καινόν	FP	?
<i>Metaph.</i> 993b5	τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι;	FP	+
Aesch. <i>Ag.</i> 264	εὐάγγελος μὲν . . . ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα	FP?	–
Alex. fr. 88	αἰεὶ ποτ' εὖ μὲν ἀσκὸς εὖ δὲ θύλακος ἄνθρωπός ἐστι	P/L?	?
Arist. <i>Rh.</i> 1395a20	Ἀττικὸς πάροικος	P/L?	–?
<i>EN</i> 1156b26	οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγομένους ἄλλας συναναλῶσαι	L/P?	+
<i>EN</i> 1168b7	μία ψυχὴ	L/P?	–
Pl. <i>R.</i> 492e5	ἐξαιρῶμεν λόγου	L/F?	?
<i>La.</i> 196d9	οὐκ ἂν πᾶσα ὅς γνοιῇ	FP	+
<i>Lg.</i> 741d6	οὐδεὶς εἴσεται ποτε κακὸς ὢν, [ἀλλ' ἐμπειρὸς τε καὶ ἐπιεικὴς ἔθεσι γενόμενος]	?	–
TOTAL	– 40	–? 3	
	+ 23	+? 2	
		? 4	

Ha de recordarse que en el tan citado pasaje de la *Retórica* no se está definiendo la παροιμία, como muchas veces se afirma (ni mucho menos contraponiéndola con la γνώμη, como de ciertas interpretaciones modernas podría deducirse), sino que es al tratar de lo ἀστεῖον y de la «metáfora» cuando se dice que las παροιμίαι son «metáforas» de especie a especie. En tal contexto, o bien hay que acogerse a la interpretación de Martin o bien reconocer que la afirmación de Aristóteles es simplemente una inexactitud, ya que es bien cierto que este tipo de traslación se da no en todas, pero sí en muchas expresiones proverbiales. De la misma manera, la γνώμη se define en la

misma *Retórica* como un tipo de *apóphansis* y a continuación se citan ejemplos de γνῶμαι no apofánticas, en imperativo (y nadie ha querido excluirlas de las γνῶμαι ni de las γνῶμαι según Aristóteles)<sup>74</sup>. De esta inexactitud tomada al pie de la letra por los estudiosos modernos surgen varios errores. El primero es el de citar una y otra vez esta frase fuera de contexto como ilustración de que Aristóteles consideraba que las παροιμίαι tenían que ser necesariamente metafóricas, cuando en toda su obra, incluida la *Retórica*, se citan como παροιμίαι multitud de expresiones no metafóricas. De hecho, el fr. 13, que se acerca mucho más a una definición de παροιμία que este pasaje, es mucho más comprensible si creemos que se refiere a παροιμίαι del tipo «Conócete a ti mismo» más que a las del tipo «El de Cárpatos la liebre». Yendo un paso más allá, se da por buena esta supuesta opinión de Aristóteles y se generaliza esta característica de algunas παροιμίαι a todas, sin atender a que lo que en los textos antiguos se llama παροιμία son expresiones tanto metafóricas como no metafóricas. Por último, se considera la metaforicidad de las παροιμίαι el rasgo distintivo que las diferencia de las γνῶμαι, que no serían metafóricas. El establecimiento de este criterio distintivo se atribuye también a veces a Aristóteles sin motivo alguno<sup>75</sup>, como se verá más claramente cuando consideremos los textos pertinentes del filósofo referidos a las γνῶμαι.

Hasta aquí, los pasajes en que habla de las παροιμίαι. Para el primero hay, como hemos visto, precedentes en textos anteriores; los otros suponen los primeros testimonios de un interés por la función retórica de las παροιμίαι. No es claro si las observaciones de Aristóteles al respecto se basaban en reflexiones teóricas anteriores; en todo caso, se trata del desarrollo de una retórica que había sido, en principio, un saber o técnica de carácter oral que poco a poco fue haciéndose cada vez más dependiente de la escritura. En esta retórica oral los proverbios tienen una función estilística y argumentativa de la cual puede sospecharse que los más expertos no podían ser del todo inconscientes ni siquiera en las fases más antiguas y alejadas de la escritura.

### *Γνώμη y παροιμία*

*Los testimonios de Aristóteles y autores posteriores. Las interpretaciones modernas*

5. La discusión de la metaforicidad de la παροιμία nos ha llevado a una cuestión central en el estudio de las tradiciones sapienciales de la Grecia antigua, que es la de la γνώμη y su relación con otros géneros sapienciales como la παροιμία<sup>76</sup>. Es frecuente

<sup>74</sup> O también, en este mismo tratamiento de lo ἀστεϊόν, se dice en un momento dado: «que las expresiones elegantes proceden de la metáfora por analogía y de hacer que el objeto salte a la vista, queda ya tratado» (1411b22 s.), mientras que en el resto de esta exposición se mencionan varios recursos más que dan lugar a lo ἀστεϊόν. (La *Retórica* no es, en general, una de las obras más claras y sistemáticas de Aristóteles.)

<sup>75</sup> Junto con el carácter anónimo de la παροιμία para Russo (1997).

<sup>76</sup> Recojo aquí una selección bibliográfica de estudios generales sobre la γνώμη: Stickney 1903, Ahrens 1937, Horna-Fritz 1935, Barns 1950 y 1951, Gigon y Rupprecht 1965, Spoerri 1967, Huart 1973, Fernández Delgado 1986, Wilson 1994, Lardinois 1995, 1997 y 2000, Henderson 1996, Gärtner 1998, Mariño y García Romero 339-67, Slater 2000, Moeser 2002, Funghi 2004, Tosi 2004b, Crespo 2006, Hallik 2007.

que los estudiosos de la paremiología griega y de otras lenguas distingan el grupo de las sentencias o máximas como un subtipo dentro de los proverbios o como un género aparte, con distintos criterios: la παροιμία es metafórica y la γνώμη no; la παροιμία es popular y anónima y la γνώμη es de autor o más «culta»; la γνώμη tiene un carácter más marcadamente moral que la παροιμία, etc. Algunos autores sostienen varios de estos criterios a la vez, otros sólo alguno de ellos<sup>77</sup>.

5.1. En la misma *Retórica*, Aristóteles define la γνώμη algo antes (1394a21-5) del pasaje que venimos de comentar:

ἔστι δὴ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι οὔτε περὶ τῶν καθ' ἕκαστον, οἷον ποῖός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου, οὔτε περὶ πάντων, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσὶ, καὶ ἄλ' αἰρετὰ ἢ φευκτὰ ἔστι πρὸς τὸ πράττειν.

Es 'gnómē' una predicación, pero no sobre cosas particulares, como cómo es un tal Ifícrates, sino sobre lo general, y tampoco sobre cualesquiera cosas, como que lo recto es lo contrario de lo curvo, sino sobre las que las acciones son, y lo que es preferible o evitable con respecto al actuar.

Así pues, según esta definición, una γνώμη es una predicación general acerca de lo preferible en las acciones. En *Sobre la interpretación*, se define la ἀπόφανσις como el tipo de λόγος que puede ser verdad o mentira (17a2-4), y el λόγος como una producción con significado o sentido (φωνή σημαντική) alguna de cuyas partes tiene también significado (16b26-17a7: creo que se refiere a la frase, pero también puede que incluya los sintagmas menores a la frase; en todo caso, verdad o mentira sólo pueden serlo las frases). Sin embargo, entre los ejemplos que en la *Retórica* se citan después de la definición de γνώμη, no todos son apofánticos en sentido estricto: ἀθάνατον ὀργήν μὴ φύλασσε θνητὸς ὢν es una frase yusiva, y, como tal, no puede ser verdad ni mentira estrictamente hablando. Pero, por su carácter universal (quiere ser válida para cualquier hombre en cualquier momento), está más cercana a lo apofántico que órdenes como «¡Pásame el martillo!», en la medida en que es equivalente a una predicación general como «Es mejor que, siendo mortal, no albergues una ira inmortal»<sup>78</sup>.

Pues bien: muchas de las παροιμίαι así llamadas en los textos antiguos aquí considerados responden a la perfección a la definición de γνώμη de Aristóteles, lo que no es de extrañar, ya que los proverbios propiamente dichos, que son el tipo

<sup>77</sup> A veces se establecen aún más tipos: «whereas the sententious remark is nearly always straightforward, a gnomic saying often joins to the expression of wisdom the nature of a riddle» (Whiting 1932: 306). Henderson (1996: 136 s.) distingue 'gnome' y 'maxim'. Combet llamó 'proverbios' en su tesis (1971) a los no metafóricos. Luego (en Sevilla 1994: 12 s.) se desdice. Según él, las 'sentencias' son morales y de expresión directa y forman parte de los refranes; la sentencia «es la forma aristocrática de la estructura sentenciosa». Según Curnis (2011: 179), Aristóteles distinguiría no sólo la γνώμη de la παροιμία sino también probablemente el ἀπόφθεγμα como un tipo de γνώμη, la referida a un autor.

<sup>78</sup> Barns (1951: 4) cita como γνώμη κλάουσι παῖδες, πατέρα δ' οὐ κλάειν δοκεῖς; (Ar. Nu. 1415, parodia de Eur. Alc. 691).



mejor representado, se caracterizan precisamente por ser generalizaciones de carácter moral.

5.2. El propio Aristóteles, después de poner algunos ejemplos de γνῶμαι sacadas de la poesía, dice:

ἔτι ἔνιαι τῶν παροιμιῶν καὶ γνῶμαί εἰσιν, οἷον παροιμία «Ἀττικὸς  
πάροικος»

Y algunos proverbios son también sentencias, como el proverbio «Vecino  
ático» (1395a19 s.) ,

Y, de hecho, justo antes de decir esto acaba de poner como ejemplo de γνώμη la frase νήπιος ὃς πατέρα κτείνας παῖδας καταλείπει, que antes (1376a7, cf. *supra*) había puesto como ejemplo de παροιμία que puede servir como testimonio de autoridad.

El ejemplo del vecino ático es más difícil de entender, porque no parece en principio una γνώμη: ni siquiera es fácil entenderlo como una frase completa, a no ser en un contexto concreto que le dé sentido. Curiosamente, los estudiosos, aunque citan una y otra vez el pasaje, apenas se han parado a tratar este problema: sólo encuentro la explicación que da Roberts en una nota a su traducción de la *Retórica* (Oxford 1924): «When put in the form of a proposition ('An Attic neighbour is a restless neighbour'), this is a maxim». La παροιμία no estaría citada completa, lo cual, como es sabido, es una forma corriente de citar los proverbios. Es una explicación razonable, aunque no pasa de ser una conjetura (la forma completa no se encuentra en los textos griegos).

Martin (1889: 4) se extraña en un paréntesis de que se considere la expresión una γνώμη; Russo (1997: 56) explica el ejemplo basándose en la confusión que estamos intentando deshacer: «[Aristóteles] presumably means that this can be taken either (maxim-wise) as a literal truism, or extended (proverb-wise) in metaphorical application to situations in which neither neighbors nor people of Attica literally figure»; Todesco (1916: 418), que, aunque niega que la metaforicidad sea rasgo esencial de la παροιμία, considera que Aristóteles lo creía así, interpreta el pasaje de este modo: «il filosofo ammette, che talune *paremie* sono delle *gnome*. Sono quelle *gnome* che hanno veste metaforica; ma chiama *gnome*, non proverb, tutti gli altri detti popolari, como 'conosci te stesso', 'nulla di troppo' ecc.». Como se ve, partiendo de la misma base que Russo, Todesco llega a una conclusión casi contraria (que puede haber γνῶμαι metafóricas). Hallik (2007: 60 n. 39) propone la explicación de que la expresión contiene implícita una advertencia (tener cuidado con el vecino ático o el que se comporta como él); según esto, no algunas, sino todas las παροιμίαι serían γνῶμαι en la medida en que en todas están implícitas advertencias similares.

De modo que en este caso los datos de los textos y la observación teórica de Aristóteles sí están de acuerdo: algunas παροιμίαι son γνῶμαι y algunas γνῶμαι son παροιμίαι. ¿Cuáles? Es claro que si a las características de universalidad y carácter práctico propias de la γνώμη sumamos la de la fijación (que implica una entrada de la γνώμη en la tradición), tendremos lo que en varias lenguas modernas se llama proverbio y en griego constituye un tipo muy frecuente de παροιμία.

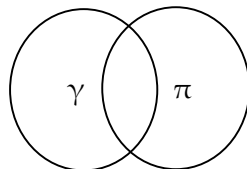
5.3. Después de decir que algunas παροιμίαι son también γνῶμαι, sigue Aristóteles:

δεῖ δὲ τὰς γνῶμας λέγειν καὶ παρὰ τὰ δεδημοσιευμένα (λέγω δὲ δεδημοσιευμένα οἷον τὸ «γνῶθι σαυτὸν» καὶ τὸ «μηδὲν ἄγαν»), ὅταν ἡ τὸ ἦθος φαίνεσθαι μέλλῃ βέλτιον ἢ παθητικῶς εἰρημένη.

Y hay que decir las γνῶμαι incluso en contra de los dichos que han pasado a ser del pueblo (me refiero a dichos como «Conócete a ti mismo» y «Nada en exceso»), cuando o el carácter [del que la dice] va a parecer mejor o [la γνώμη] se dice de forma muy sentida.

En otro pasaje cercano que trata también sobre el uso apropiado de las γνῶμαι, dice que «las gentes del campo son muy dadas a acuñar sentencias y hacen afirmaciones con facilidad» (οἱ γὰρ ἀγροῖκοι μάλιστα γνωμοτύποι εἰσὶ καὶ ῥαδίως ἀποφαίνονται, 1395a6 s.). Es posible que este «acuñar sentencias» no se refiera solamente a un decir γνῶμαι originales o de nueva creación, como parece entender Lardinois<sup>79</sup>, sino a todo el proceso de fijación por el cual una sentencia pasa a formar parte del caudal de la tradición proverbial, proceso que Aristóteles observa que se da con frecuencia y facilidad entre las gentes del campo. Esta observación, que numerosos estudios posteriores confirman, debe incluirse entre las reflexiones paremiológicas de Aristóteles junto con los pasajes que habitualmente se citan al respecto.

5.4. Γνώμη y παροιμία no son, pues, conceptos excluyentes, sino que sus campos de aplicación se solapan:



como ya explicaba Erasmo («Prolegómenos» IV: algunas sentencias son adagios y otras no; algunos adagios son sentencias y otros no). Ninguno de los criterios que se han querido establecer para convertir estos campos en conjuntos disjuntos o uno en subconjunto del otro es válido.

A partir del pasaje de la *Retórica* en que se habla de las παροιμίαι como metáforas de especie a especie y del que define la γνώμη, varios autores modernos deducen que la diferencia entre γνώμη y παροιμία estriba en que esta última es metafórica y la γνώμη no, y se llega a atribuir este criterio de diferenciación a Aristóteles<sup>80</sup>. Pero el criterio de la metaforicidad no sólo se viene abajo al comprobar que numerosas παροιμίαι antiguas no son metafóricas, sino también porque tampoco las γνῶμαι metafóricas faltan en los gnomologios. Del principio de la colección atribuida a

<sup>79</sup> Lardinois (1995: 15-7), citado por Russo (1997: 147, n. 20).

<sup>80</sup> di Capua (1947: 55), Russo (1997: 55), García Romero (2010: 84).

Menandro, ἅπαντα καιρῷ χάριν ἔχει τρυγώμενα (9), δρυὸς πεσοῦσης πᾶς ἀνὴρ ξυλεύεται (185) son metáforas de especie a especie del mismo tipo que las imágenes proverbiales; ἀνδρῶν δὲ φαύλων ὄρκον εἰς ὕδωρ γράφε (26), ἀνδρὸς δικαίου καρπὸς οὐκ ἀπόλλυται (28) incluyen imágenes proverbiales de especie a especie; ἄγει δὲ πρὸς φῶς τὴν ἀλήθειαν χρόνος (13), ἀφείς τὰ φανερά μὴ δίωκε τὰ φανῆ (20) son metáforas menos parecidas a las típicamente proverbiales, pero también de especie a especie; dejo de lado casos más discutibles, como ἀναφαίρετον κτῆμ' ἐστὶ παιδεία βροτοῖς (2) οἱ αἰὲρ τὸ λυποῦν ἐκδίωκε τοῦ βίου (3), por mencionar sólo los dos primeros. Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente<sup>81</sup>.

Un proverbio como ἀγαθὴ καὶ μᾶζα μετ' ἄρτον «Buena es la torta después del pan», por ejemplo, es una predicación general relativa a las acciones que dice, por medio de una imagen, cómo es preferible actuar. Frente a él, proverbios como γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν ἄγαν, χαλεπὰ τὰ καλά, tienen al mismo tiempo un carácter moral más marcado y un alcance mayor en su generalidad. Son por tanto «verdades» más relevantes (más útiles), lo que les confiere un mayor prestigio. Creo que son éstas las que preferentemente se han recogido en los gnomologios y han ido creando, en consecuencia, un concepto de γνῶμη en sus lectores que tal vez no coincida del todo con el antiguo. Varios de los ejemplos de γνῶμη de Aristóteles (Ἀττικὸς πάροιχος, οὐδὲν γειτονίας χαλεπώτερον 1395b8) no alcanzan tan gran altura. En todo caso, se trata de una cualidad gradual, que sólo nos permitiría decir que cuanto más generales y relevantes sean las γνῶμαι más reconocibles serán como tales γνῶμαι, o, si se prefiere, más gnómicas serán. Es esta cualidad la que explica que en los gnomologios se encuentren menos imágenes y que las que hay sean imágenes de un cierto tipo conveniente a la presentación de una verdad de la manera más general y relevante posible. También esta cualidad explica que la γνῶμη se haya sentido como perteneciente a un registro más elevado que las παροιμίαι no gnómicas.

5.5. Varios estudiosos modernos suponen que la diferenciación teórica excluyente entre παροιμία y γνῶμη se inició, si no ya con Aristóteles, sí al menos con sus discípulos: «La separación entre gnomologios y colecciones paremiográficas . . . deriva ante todo de la distinción entre παροιμίαι y ἀποφθέγματα, atestiguada con absoluta certeza en ámbito peripatético» y «probablemente en uso también entre los estoicos» (Tosi 2004: 50 s.), siendo el apotegma «el dicho famoso que tiene una paternidad precisa», en contraposición con la anónima παροιμία (Tosi 2004b: 10)<sup>82</sup>. Sin embargo, los textos que se citan al respecto no son concluyentes:

<sup>81</sup> El estudio comparativo de Lazaridis sobre el lenguaje de las γνῶμαι griegas y egipcias de varias colecciones de época helenística y romana incluye un epígrafe sobre las imágenes en el capítulo dedicado al estilo de las γνῶμαι, donde pueden verse más ejemplos (Lazaridis 2007: 187-91; téngase en cuenta que donde el autor dice 'proverbio' ha de leerse 'sentencia', ya que ha decidido, por su cuenta y riesgo, llamar «convencionalmente» 'proverbios' a las γνῶμαι que estudia —cf. p. 1, n. 1). Por otra parte, γνῶμαι como γνῶθι σεαυτόν tienen, si no sentido figurado, sí un cierto «carácter enigmático» que las acerca a los proverbios de sentido figurado (García Romero 2008: 8).

<sup>82</sup> Cf. también Tosi xi y xiii (donde se muestra más seguro con respecto a la interpretación del fragmento de Crisipo), Tosi 1994: 179 s., García Romero 2010: 84 y 92 s., Kindstrand 1978: 75 s., con más reservas.

«Γνῶθι σαυτὸν» ὡς παροιμία λαμβάνεται [παραλαμβάνεται v. l.], μαρτυρεῖ Θεόφραστος ἐν τῷ *Περὶ Παροιμιῶν*. οἱ πολλοὶ δὲ Χεῖλωνος εἶναι τὸ ἀπόφθεγμα, Κλέαρχος δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεχθῆναι Χεῖλωνι. (Estobeo, 3.21.12 = Teofrasto, fr. 738 Fortenbaugh = Clearco, fr. 69c Wehrli; cf. Apostolio, 4.1 y *Mantissa Proverbiorum*, 1.43; al.)

«Conócete a ti mismo» se toma como proverbio, atestigua Teofrasto en su *Sobre los proverbios*. Y / Pero la mayoría <dice> que el apotegma es de Quilón, y Clearco que le fue dicho a Quilón por el dios<sup>83</sup>.

«ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν»· Δημοσθένης *Προοιμίαις* δημηγορικοῖς. Σοφοκλῆς μὲν οὖν ἐν ταῖς *Ἐλεγείαις* Σόλωνός φησιν αὐτὸ εἶναι ἀπόφθεγμα, Θεόφραστος δ' ἐν τῷ παροιμιῶν καὶ Ἀριστοτέλης Βιάντος. (Harpocracón, 60 s. = Teofrasto, fr. 737 Fortenbaugh)

«El poder muestra al hombre»: Demóstenes en sus *Exordios políticos* [48.2.2 s.]. Sófocles en sus *Elegías* dice que es un apotegma de Solón, y Teofrasto en su tratado sobre proverbios y Aristóteles [EN 1130a1], que es de Biante.

«χρήματα χρήματ' ἀνὴρ»· τοῦτο ἀναγράφεται μὲν εἰς τὰς παροιμίας ὑπ' ἐνίων, ἀπόφθεγμα δὲ ἐστὶν Ἀριστοδήμου, καθάπερ φησὶ Χρύσιππος ἐν τῷ *Περὶ Παροιμιῶν*. (Schol. Pi. I. 2.17 = Crisipo, fr. 45.2 von Arnim)

«Dinero, dinero, el hombre» / «Posesiones, posesiones, el hombre»: esto es recogido entre los proverbios por algunos, y / pero es un apotegma de Aristodemo, según dice Crisipo en *Sobre los proverbios*.<sup>84</sup>

Estas noticias, muy posteriores a los textos que citan, no tienen por qué recoger las palabras textuales de Teofrasto o Crisipo, o pueden recogerlas sólo en parte. Veamos el único pasaje conservado de los aquí citados, el de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles citado en el tercer texto: καὶ διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βιάντος, ὅτι «ἀρχὴ ἄνδρα δείξει», «Y por eso parece que está bien lo de Biante, que 'el poder ha de mostrar al hombre'». Ni se usa la palabra apotegma ni παροιμία ni se discute la autoría ni nada: sólo se dice, de pasada, que el dicho es de Biante. De forma parecida, la misma noticia sobre la atribución de Clearco del γνῶθι σαυτὸν a Apolo la relata Estobeo de otra manera en 3.21.26 (Clearco fr. 69a Wehrli), sin usar la palabra ἀπόφθεγμα, sino παράγγελμα: εἴτε Κλέαρχω προσεκτέον μᾶλλον τοῦ μὲν Πυθίου φράζοντι εἶναι παράγγελμα, χρησθῆναι δὲ Χεῖλωνι, τί ἄριστον ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένων. Así pues, lo único que se puede decir con seguridad es que según Teofrasto «γνῶθι σαυτὸν» ὡς παροιμία λαμβάνεται (o παραλαμβάνεται); que Teofrasto y Aristóteles atribuyen ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν a Biante; y que Crisipo atribuye χρήματα χρήματ' ἀνὴρ a Aristodemo.

---

Sobre la labor paremiográfica de Teofrasto tratan también Schneidewin (CPG, p. iii), Crusius 1883: 91 y Tschajkanovitsch 1908: 24 ss.

<sup>83</sup> Se refiere a Apolo Pítico, que, según Clearco (según cuenta Estobeo en otro pasaje: 3.21.26 ≈ Clearco fr. 69a Wehrli), le habría dado esta respuesta oracular a Quilón cuando éste preguntó al oráculo de Delfos qué era lo mejor que podían aprender los hombres.

<sup>84</sup> Tosi (2004: 51 n. 4) advierte que no debe tenerse en cuenta el fr. 132 Wimmer de Teofrasto, por nacer de una falsa lectura de Estobeo.

Lo que en estos pasajes se trasluce es una noción de *apoteigma* como dicho célebre de autor más o menos conocido y más o menos legendario que en algunos casos podía usarse como *παροιμία*. Esta noción no puede atribuirse con seguridad a Crisipo, Teofrasto o Aristóteles sino sólo a los autores que en cada caso los citan. La mayor o menor contraposición que estos autores más tardíos sentían que había entre el *apoteigma* y la *παροιμία* depende en parte de cómo se interpreten los varios δέ que he traducido con la doble posibilidad «y / pero». Los textos serían testimonio como mucho de la existencia, en época posterior, de ciertas discusiones que, partiendo de la consideración de la *παροιμία* como popular y anónima, intentan excluir de las *παροιμίαι* los dichos atribuidos a un autor. Es de creer que ni Aristóteles ni Teofrasto cayeron en estos excesos clasificatorios: lo más fácil es entender los pasajes citados en el sentido contrario al propuesto, esto es, en el de que Teofrasto no tenía ningún inconveniente en recoger como proverbiales dichos que se atribuían a personajes con nombre propio (aunque siempre semilegendarios).

En resumen, de la paremiografía peripatética y estoica de Teofrasto, Clearco y Crisipo poco sabemos, ya que sólo nos quedan algunas citas no literales de otros autores que nos inclinan a creer, al contrario de lo que a veces se ha afirmado, que no establecían una distinción clara entre γνώμη y παροιμία ni entre παροιμία y *apoteigma*. En todo caso, lo que sí tratan es la cuestión de la autoría de ciertas *παροιμίαι* gnómicas.

En las interpretaciones modernas que relacionan estos textos con la distinción entre γνώμη y παροιμία (a pesar de que en ellos ni siquiera se habla de γνώμαι sino de *apotegmas*), se trasluce, pues, una creencia no explícita en otro criterio de diferenciación entre γνώμη y παροιμία: la γνώμη es de autor conocido, mientras que la παροιμία es anónima<sup>85</sup>. No hay, sin embargo, ningún motivo para creer que este criterio funcionara claramente entre los antiguos; los fragmentos de Teofrasto invitan a pensar más bien lo contrario: una frase de autor conocido podía usarse como παροιμία.

Lo que es cierto es que, desde las primeras citas de expresiones proverbiales que conservamos, se da en los textos griegos la tendencia a atribuir las de mayor entidad, esto es, las de carácter más *gnómico*, a un personaje, célebre o no, o incluso a la divinidad, cosa que ocurre mucho menos con otros tipos de expresiones proverbiales. Más adelante volveremos sobre la cuestión de hasta qué punto son de fiar estas atribuciones semilegendarias; por ahora, baste decir que es corriente confundir lo popular con lo estrictamente anónimo, excluyendo en consecuencia del género proverbial todo lo que alguna vez se ha atribuido a un nombre propio. Lo relevante en el proverbio no es su autoría o anonimato sino su pertenencia a la tradición, la fijación e institucionalización que permiten que una expresión se cite, aun siendo de autor, de la misma forma en que se citan los proverbios anónimos.))

---

<sup>85</sup> Criterio defendido también explícitamente en otros estudios que no toman en cuenta estos textos: Whiting 1932: 277; Wilson 1994: 11 s.; Damschen 2001/2007.

5.6. Otro texto que suele citarse como prueba del establecimiento de una distinción teórica entre γνώμη y παροιμία en la escuela peripatética es un pasaje del tratado *Sobre la dicción* atribuido a Demetrio, que es ya muy posterior (¿I a. C. / I d. C.?). Hablando del estilo que conviene a las cartas, se hace en él una contraposición entre la cita de παροιμίαι y el γνωμολογεῖν καὶ προτρέπεσθαι propio de un estilo más elevado:

κάλλος μέντοι αὐτῆς αἶ τε φιλικαὶ φιλοφρονήσεις καὶ πυκναὶ παροιμίαι ἐνοῦσαι· καὶ τοῦτο γὰρ μόνον ἐνέστω αὐτῇ σοφόν, διότι δημοτικόν τί ἐστὶν ἢ παροιμία καὶ κοινόν, ὃ δὲ γνωμολογῶν καὶ προτρεπόμενος οὐ δι' ἐπιστολῆς ἔτι λαλοῦντι ἔοικεν, ἀλλὰ μηχανῆς.

Su belleza, con todo, estriba en las expresiones de amistad y muchas παροιμίαι que contiene; y sea esto lo único que haya en ella sabiduría, ya que algo popular y común es la παροιμία, mientras que el que se dedica a decir sentencias y exhortaciones no se parece a quien está todavía hablando por carta, sino por artificio. (232)

Se deduce del texto que las sentencias y exhortaciones también pertenecen, como las παροιμίαι, a lo σοφόν, pero no es claro si su autor las distinguía tajantemente de las παροιμίαι o si el texto puede entenderse con la diferencia habitual, no excluyente, entre γνώμη y παροιμία. Tosi (xi y 1994: 180) interpreta que para el autor de estas líneas la παροιμία es popular y la γνώμη no, pero el texto no llega a decir tal cosa. Mi impresión es que se contraponen el uso de παροιμίαι a un continuo γνωμολογεῖν καὶ προτρέπεσθαι propio de otros géneros, lo cual no implicaría una distinción tajante entre γνώμη y παροιμία como tampoco la implica entre παροιμιάζεσθαι y προτρέπεσθαι. ¿O ha de creerse que en el texto se excluyen de las παροιμίαι las que sirvan como consejos? Razonando de esta manera, el conjunto de las παροιμίαι se nos iba a quedar pronto vacío. El texto es, en todo caso, demasiado tardío, y si en él se ve tal distinción tajante entre γνώμη y παροιμία, ha de pensarse que es un desarrollo teórico bastante posterior a la época clásica<sup>86</sup>.

5.7. ¿De dónde viene, pues, esta idea de una distinción excluyente entre γνώμη y παροιμία, a pesar de los abundantísimos testimonios griegos de cualquier época en los que hay γνώμαι citadas explícitamente como παροιμίαι, y a pesar de que la inclusión de ciertas γνώμαι entre los proverbios es lo más natural partiendo del concepto corriente de proverbio? Tenemos, en primer lugar, (1) las diferencias verdaderas entre ambas formas, que pueden llevar, malentendidas, a pensar en dos conjuntos disjuntos (o en un subconjunto de un conjunto mayor) en vez de admitir una intersección,

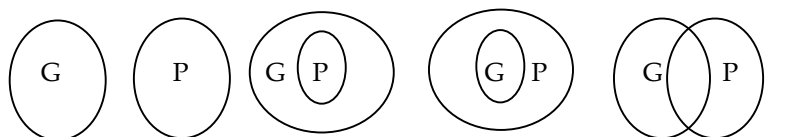
ya que es en general fácil, cuando se aprecia una diferencia entre dos cosas, entender, si no se pone el suficiente cuidado, que esta diferencia ha de ser completamente excluyente:

---

<sup>86</sup> García Romero (2010: 88 s. y 2016b) comenta este pasaje y otro de la misma obra (156) donde se menciona la χάρις de las expresiones proverbiales, junto con otros pasajes de retóricas antiguas y renacentistas sobre el efecto de las παροιμίαι.

si se dice «Γνώμη y παροιμία no son lo mismo», puede fácilmente cometerse el error lógico de considerar que ello implica que son dos cosas completamente separadas. Y, todavía, si se admite que no lo están, parece de nuevo más fácil pensar en una relación de inclusión que en una de solapamiento. Sin embargo, en terrenos como el que tratamos estas relaciones de solapamiento son probablemente las más frecuentes.

$G \neq P$  puede interpretarse como:



Hay que contar, además, (2) con la tradición de los tratados de retórica tar-doantiguos de tratar la παροιμία entre otras formas de metáfora o tropo. Nótese cómo puede haber surgido así el error: en los tratados de retórica se clasifican las figuras retóricas de pensamiento, los tropos, y entre ellos se ponen las παροιμίαι, lo cual no es más que una pequeña inexactitud sin demasiada importancia en tal contexto; el error es más grave cuando la situación se invierte porque lo que se quiere es definir la παροιμία, y, a partir de estos textos, se define como una forma de alegoría. Es como si, por ejemplo, de la enumeración: «Prendas de vestir femeninas: falda, blusa, pantalón» se quisiera deducir la definición «El pantalón es una prenda de vestir femenina».

Pero creo que el motivo fundamental (3) es que la tradición de recopilación de dichos aparece desdoblada desde pronto en, por un lado, colecciones de παροιμίαι y, por otro, antologías de γνῶμαι, que obedecían a distintos fines: las unas servían ante todo de apoyo a la lectura de los clásicos y sólo secundariamente como recopilaciones de tópicos; las otras habrían empezado teniendo una finalidad didáctica para acabar siendo, como nuestros modernos diccionarios de citas, un repertorio de frases célebres que proporcionara al lector una cierta cultura superficial en los clásicos.

Cuando Platón escribió las *Leyes* existían ya recopilaciones de extractos de los poetas que se usaban para la educación de los muchachos como alternativa al sistema tradicional de aprender de memoria obras completas (Lg. 810e-811a; Barns 1950 y 1951, Mariño-García Romero 348 ss.).

Este nuevo método es consecuencia del desarrollo de la cultura escrita, que permite multiplicar las obras dignas de memoria y, al mismo tiempo, almacenarlas fuera de la propia memoria. El origen de los gnomologos y por tanto de la fama de muchas γνῶμαι puede contraponerse así con el de las tradiciones proverbiales propiamente dichas, gnómicas y no gnómicas, que se da por lo general en el medio oral.

Si ya el método más tradicional de aprendizaje de obras completas de memoria propiciaba el que luego en otros contextos, en la conversación o los discursos, se citaran pasajes de estas obras, y ante todo frases sentenciosas, que son las más fáciles de adaptar a contextos nuevos (a la manera en que vemos que sucede constantemente en los diálogos de Platón), la nueva forma de educación reforzaría esta tendencia al presentar los pasajes ya descontextualizados:

διὰ τοῦτο γὰρ οἶμαι ἡμᾶς παῖδας ὄντας τὰς τῶν ποιητῶν γνώμας ἐκμανθάνειν, ἵν' ἄνδρες ὄντες αὐταῖς χρώμεθα.

por eso creo que cuando somos niños nos aprendemos las sentencias de los poetas, para usarlas cuando somos hombres (Esquines, *Contra Ctesifonte* (3), 135).

Esta educación era ante todo una educación retórica, y los pasajes aprendidos debían servir para mejor hablar en público: son los testimonios de autoridad antiguos de los que habla Aristóteles en la *Retórica*. Pero además, como se ve en el pasaje de Esquines, el aprendizaje de sentencias de los clásicos se relacionaba también con un aprendizaje moral. La educación de que hablamos sólo correspondía a una parte de la población, pero es de creer que al menos algunas de estas citas podían salir de este círculo en la medida en que estos ciudadanos educados las usaran en discursos públicos o en su trato con gentes de distinta posición social. Estas citas se diferencian de los proverbios sólo por la conciencia que tienen el citador y su oyente sobre el origen de la expresión; cuanto más se pierda esta conciencia (y son varios los grados de pérdida posibles), más cerca estará la frase de ser un proverbio propiamente dicho.

La fabricación de colecciones de extractos y frases célebres continuó durante toda la antigüedad, haciéndose a veces recopilaciones de varios autores ordenadas por temas, como la de Estobeo, y a veces gnomologios dedicados a un solo autor, como el de Menandro, en los que a un primer corpus de sentencias probablemente auténticas se fueron añadiendo otras de atribución falsa. Además de usarse para la enseñanza escolar y retórica, sirvieron, sobre todo a partir del helenismo, para procurar una cierta educación en los clásicos a quienes no los habían leído completos o no se habían quedado al leerlos con las mejores frases para citar luego. De este modo contribuyeron también grandemente a la formación de una idea distorsionada de los clásicos que pervive hasta nuestros días (Tosi 2004: 49, 59 s.; 2004b: 13 s.; Mariño y García Romero 350).

Así pues, estas colecciones (que en la antigüedad no se llamaron gnomologios) son siempre antologías de frases de autor o atribuidas a un autor. Es en esta característica, que obedece a unos motivos prácticos bien distintos de qué sea una γνώμη, donde tiene con toda probabilidad su origen la creencia de que la γνώμη es, frente a la παροιμία, un dicho de autor conocido, más profundo y elevado y menos metafórico, porque éstas serían las características de las frases recopiladas en estas colecciones.

Con fines distintos se hicieron las recopilaciones de παροιμίαι que fueron el origen de las colecciones que han llegado hasta nosotros. Tras los estudios de Aristóteles y sus discípulos, la paremiología de Aristófanes de Bizancio, y la alejandrina en general, fue una paremiología de carácter filológico y literario, de explicación y comentario de las παροιμίαι que aparecían en los textos clásicos, y sobre todo en la poesía (Todesco 1916: 424 ss.; Tosi 1988, 1994, 2004, 2004b; Damschen 2000/2007: 551). Las colecciones del CPG que han llegado a nuestras manos son herencia sobre todo de estos estudios, más eruditos, y no tienen por tanto un carácter



folclorístico, no son recopilaciones de los dichos de la gente, sino colecciones de expresiones proverbiales usadas en los textos y también, probablemente, de expresiones que a partir de una obra concreta se popularizaron e hicieron proverbiales.

Muchas de las *παροιμῖαι* recogidas en estas colecciones son *παροιμῖαι* metafóricas o imágenes proverbiales. Este hecho puede explicarse fácilmente teniendo en cuenta el origen filológico, de exégesis de los textos clásicos, de estas colecciones, en cuya formación lo determinante no parece haber sido un criterio de selección teórico: «recójense sólo las verdaderas *παροιμῖαι*, que son las metafóricas», sino un criterio utilitario. Lo fundamental era recoger y explicar las *παροιμῖαι* más necesitadas de explicación, y éstas eran las metafóricas, que serían las que tenían algún tipo de imagen proverbial, añadiéndose también algunas que, aun sin ser metafóricas, pudieran ser eruditamente ilustradas con una explicación sobre sus orígenes, como ocurre por ejemplo con respecto a *χαλεπὰ τὰ καλὰ*, que, según los paremiógrafos, se hace proverbial a partir de una frase, *χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι*, que Pítaco dijo al abandonar su cargo de tirano (Zen. Vulg. 6.38 *et al.*). Quedarían, aun con estas excepciones, excluidas muchas de las *παροιμῖαι* del tipo de la sentencia por no necesitar normalmente de tales explicaciones. Téngase en cuenta que las colecciones paremiográficas toman muchas veces su material de los escolios, cuya finalidad principal era la de explicar pasajes difíciles.

Así se explica también la casi total ausencia de *παροιμῖαι* «meteorológicas» de estas colecciones, que no por no aparecer en ellas tenemos que pensar que no existieran entre los griegos, como bien comenta Crida (2010) y podemos comprobar a partir de otros textos antiguos en que sí se citan<sup>87</sup>. La mayoría de los dichos como «En abril, aguas mil» no necesitarían explicación ninguna para entenderse<sup>88</sup>.

Como tantas otras disciplinas que luego se independizaron y que tal vez antes tuvieron una cierta vida propia, la paremiografía fue en este estadio sólo una disciplina auxiliar de la filología o interpretación de los textos antiguos. De hecho, la disciplina más cercana a ella es la lexicografía, que nace de la necesidad similar de explicar los términos difíciles (glosas) de las obras clásicas. Es cierto que lexicografía y fraseología son disciplinas afines por su propia naturaleza, y de hecho algunos de los mejores estudios sobre fraseología, como los de Casares (1950) y Zgusta (1967), provienen del ámbito de la lexicografía, pero, tratándose de la lexicografía y la paremiografía antiguas, hay otros puntos de contacto. De la misma manera que un léxico antiguo no tiene nada que ver con un diccionario moderno, las colecciones del CPG tienen también poco que ver con una recopilación seria de expresiones proverbiales. En las obras lexicográficas, en fin, se recogen expresiones proverbiales, mientras que en el

---

<sup>87</sup> Véase la p. 64.

<sup>88</sup> Sin descartar (como sugería Carmen Ugarte en la conferencia en que Crida presentó el tema en la UCM) que puedan haber influido también otros motivos en esta ausencia, como la relación de estas expresiones con lo rural, lo cual podría convertirlas en cosa digna de poco aprecio para los filólogos alejandrinos.

CPG no son raros los lemas de una sola palabra extraña, coincidiendo a veces las explicaciones de ambos tipos de fuentes palabra por palabra<sup>89</sup>.

Por otra parte, las explicaciones conservadas, más o menos necesarias pero siempre curiosas, hacen pensar también en la influencia de un interés por lo anecdótico que, si bien tiene sus orígenes en las noticias de los historiadores y otros investigadores antiguos, es en el helenismo cuando llega a su apogeo. Este interés haría que las colecciones de παροιμίαι se aproximaran cada vez más a obras como las que actualmente recogen ciertos dichos con un origen curioso y que pueden servir como lectura ligera para un público relativamente culto<sup>90</sup>. De nuevo, este interés atañe ante todo a las παροιμίαι con imágenes proverbiales.

Por último, en las varias epitomizaciones y resúmenes que sufrieron las colecciones de proverbios, es natural que las παροιμίαι que se conservaran fueran las que tenían una explicación necesaria o, cuando menos, interesante, y que en cambio se prescindiera de las que se entendían sin problemas o no contaban con ninguna explicación o comentario de interés.

De este modo, el propio contenido de las obras paremiográficas pudo contribuir a fraguar un concepto de παροιμία relacionado con la metafóricidad o el ocultamiento, concepto que a su vez ha dado lugar a un criterio equivocado de distinción con la γνώμη.

Hay a pesar de todo en el CPG también παροιμίαι no metafóricas sin explicación o que se explican con un lacónico δήλη ο δήλη ή παροιμία, que o bien es el producto de los sucesivos resúmenes a que estas colecciones fueron sometidas (esta explicación es más frecuente en las colecciones más tardías, como la atribuida a Diogeniano), o bien indica que la tendencia a recoger los proverbios poco claros era sólo eso, una tendencia, y que otros simplemente podían a veces recogerse sin más como παροιμία. De todas formas, esta explicación no siempre corresponde a proverbios no metafóricos ni a proverbios evidentes, al menos para nosotros.

En un estadio posterior se hicieron las colecciones del CPG que carecen de explicación. A la necesidad de resumir se sumaría un cambio de finalidad, ya que estas colecciones no sirven para interpretar los proverbios sino sólo para reconocerlos como tales o para aprender o curiosear en ellos.

En la formación del CPG hay que contar no sólo con recortes sino también con añadidos provenientes de otras obras eruditas como los escolios y los léxicos. Las colecciones de Apostolio y Arsenio son el mejor exponente de esta tendencia a la ampliación, que se da tanto en las explicaciones como en el número de proverbios.

---

<sup>89</sup> Para este estadio filológico de la paremiografía, así como para la formación, hasta cierto punto paralela, de las obras lexicográficas y paremiográficas que conservamos, véase el excelente estudio de Tosi 1994, donde se echa de ver, ya sólo en la diferencia de espacio dedicada a uno y otro tema, cuánto más se ha estudiado la lexicografía que la paremiografía.

<sup>90</sup> Hasta tal punto estas lecturas pueden considerarse de interés en nuestro moderno helenismo que un librito dedicado a este tipo de exégesis, *Estar al loro: frases y expresiones del lenguaje cotidiano*, de J. L. García Remiro (Madrid 2005), se regalaba hace unos años en una librería de Alcalá de Henares a los clientes que compraran otro libro. Sobre la formación y necesidades del público helenístico, puede leerse el capítulo al respecto de la tesis de Pajón Leyra (2008: 67-132).

Apostolio y sobre todo Arsenio engrosan el número de sus *παροιμιαί* añadiendo a la tradición paremiográfica nuevos ítems tomados de gnomologios como el de Estobeo (además de proverbios bizantinos, proverbios bíblicos y «pseudoproverbios»). Esta táctica ha sido criticada demasiado duramente por filólogos modernos como Bühler, que, a pesar de no tratar en absoluto la cuestión de la definición del proverbio o la *παροιμία* en sus por otro lado excelentes *Prolegomena*, advierte: «Cave vero ne Apostolio nimiam fidem habeas: nam . . . multa proverbia ipse licentius ex sententiis finxit»<sup>91</sup>. Es cierto que en no pocas ocasiones incluyeron sentencias que nunca fueron proverbiales, sobre todo Arsenio, cuya obra era una ampliación de la de su padre Apostolio que ni siquiera pretendía ser sólo de proverbios, pues se titulaba *Apophthégmata*. Sin embargo, como hemos visto, la tendencia general que hay que deplorar en la formación del corpus parece haber sido precisamente la contraria: no añadir, sino excluir los proverbios no metafóricos por diversos motivos (tal vez también haya que lamentar la acumulación de expresiones metafóricas no proverbiales). Apostolio y Arsenio, que tienen fines distintos a los de los paremiólogos alejandrinos, pueden ya intentar recuperar algunos de esos proverbios excluidos.<sup>92</sup>

De manera que ni en el caso de los gnomologios ni en el de las colecciones paremiográficas hay un interés por la tradición proverbial, sino siempre un interés por los textos y autores antiguos, ya convertidos a partir del helenismo en literatura propiamente dicha. Es de creer que esta doble tradición recopilatoria haría que la distinción entre *γνώμη* y *παροιμία* se hiciera más tajante de lo que en realidad o en principio era. Sin embargo, como ha señalado Tosi (2004), a pesar de esta temprana separación, la diferenciación nunca es total, y sigue habiendo material común a unas y otras colecciones.

5.8. Volviendo a las contraposiciones modernas entre *γνώμη* y *παροιμία*, además de la tendencia, más extendida, a separar *γνώμη* y *παροιμία* considerando *παροιμία* sólo las imágenes proverbiales no atribuidas a autor, algunos investigadores modernos caen en un error que es casi el contrario, cuando, para estudiar los proverbios griegos, probablemente desconcertados al no encontrar en las colecciones de *παροιμιαί* lo que buscan más que en cierta medida, se dirigen a las *γνώμαι*, que formalmente están más próximas al proverbio propiamente dicho. No es cierto, como afirma Lardinois en algunos estudios (1997: 214, 2001: 94), que *γνώμη* sea uno de los nombres griegos del proverbio. Esta afirmación no se sustenta (ni podría sustentarse) en ninguna prueba, y sin embargo se cita, con ligeras variantes, como punto de partida en varios de los estudios más recientes en lengua inglesa sobre proverbios

---

<sup>91</sup> La crítica a Apostolio remonta a su contemporáneo Erasmo, que le censura el haber recogido dichos populares de su época. Sobre la ampliación de Apostolio y Arsenio de las colecciones tradicionales tratan también Petzold 1904: 56-67 y Tosi 2004; cf. también Crusius 1883: 91 n. 2. No suele criticarse en cambio a Erasmo, cuya táctica es también la de la acumulación de todo tipo de dichos, incluidos citas y simples tópicos.

<sup>92</sup> Sobre la transmisión del CPG y sus distintas colecciones, cf. Leutsch-Schneidewin, *Supplementum*, Bühler, Spyridonidou, Mariño y García Romero, Menor (2007).

griegos<sup>93</sup>. Pero es que, además, después de establecer esta base, para identificar las γνῶμαι en los textos se parte de la definición de γνώμη de Aristóteles, siendo así que tal definición no incluye nada que indique que las γνῶμαι hayan de ser proverbiales, tradicionales, fijas o populares.

El resultado es que algunos de los estudios de paremiología griega más modernos y ambiciosos, cuyo loable objetivo es aplicar los avances de la moderna paremiología y etnolingüística a los proverbios griegos estudiándolos ante todo en su contexto de uso (Lardinois *et al.*), lo que hacen en realidad es aplicar estos avances a un campo que, a pesar de estar más o menos relacionado, es otro campo. Son estudios valiosos y que nos resultarán útiles por su relación con el campo de las expresiones proverbiales, pero que deberían, en vez de pretender tratar sobre proverbios, hablar de ‘γνῶμαι’, ‘sentencias’, ‘máximas de sabiduría’ o algún otro término más adecuado a su material de estudio.

Ésta es de hecho la táctica preferida en algunos de los estudios de Lardinois (1997 y sobre todo 2000). Es sintomático de la confusión reinante en este campo y del poder de las modas el hecho de que en algunos de los estudios de esta tendencia que tratan o pretenden tratar sobre proverbios (Lardinois 2001, Russo 1997, Shapiro 2000) se cite multitud de bibliografía sobre proverbios y etnolingüística africana, apache y de otras lenguas extrañas, y ni una sola vez el CPG.

La misma confusión se da en la reciente monografía de Nikolaos Lazaridis *Wisdom in loose form: the language of Egyptian and Greek proverbs in collections of the Hellenistic and Roman periods* (2007), que, a pesar de su título, constituye, al menos en lo que atañe al griego, un interesante estudio de varios gnomologios de las épocas indicadas en su título. La obra es significativa en otro sentido, que es el de que apenas se tratan en ella estas cuestiones de definición: a pesar de que la palabra ‘proverb’ aparece en el título del libro y se usa constantemente a lo largo de toda la obra, el término se define en una nota a pie de página en la que por otra parte Lazaridis reconoce que lo usa «convencionalmente e intercambiamente como nombre para

---

<sup>93</sup> Martin 2005, esp. pp. 10 s.: «[Aristóteles] uses this word *paroimia* as an unmarked term for proverbs . . . Aristotle also employs a marked term[,] *gnomê*». Pero no es cierto que Aristóteles use γνώμη como término, marcado o no, para los proverbios, como se desprende de su propia definición. Shapiro (2000) habla de «proverbial wisdom» y dice: «The form of a gnome is relatively stable, but not rigidly fixed» (p. 89), pero tal cosa sólo pasa con las γνῶμαι proverbiales; «although παροιμία is frequently translated as ‘proverb’, while γνώμη is often translated as ‘maxim’, the γνώμη does seem to be the closest parallel to the modern proverb» (p. 90, n. 7): así, en los preliminares definitorios de su estudio trata la γνώμη como si fuera lo que aquí llamaríamos ‘proverbio gnómico’ o ‘sentencia proverbial’, pero luego recoge como γνώμη todo lo que responde a la definición de Aristóteles, que abarca las γνῶμαι proverbiales y las no proverbiales. También Damschen (2001/2007: 80), independientemente de Lardinois o al menos sin citarlo: «The proverb in the wider sense (Greek *gnôme* and Lat. *sententia*, ‘opinion, apophthegm’) . . .». Whiting (1932) distingue, por lo general, γνώμη de παροιμία, términos que suele traducir como ‘maxim’ y ‘proverb’, respectivamente, pero cuando trata la obra de Hermógenes de Tarso, traduce γνώμη por ‘proverb’ sin dar ninguna explicación al respecto.

las frases seleccionadas para el análisis, y ‘literatura proverbial’ y ‘colección proverbial’ para las obras de las que se ha sacado el material para el análisis» (p. 1, n. 1)<sup>94</sup>.

Es cierto que gran parte de la literatura griega antigua reúne en sí las características de incluir muchas expresiones gnómicas y de desarrollar temas y tópicos de carácter tradicional, y que en tal contexto es difícil establecer qué es proverbial y qué no. Ha de atenderse entonces en lo posible al criterio de la fijación: no toda γνώμη que expresa un pensamiento tradicional es proverbio, sino sólo la que tenga una forma fijada en la tradición popular. Si en la práctica estos límites entre popular y no popular, fijo y no fijo, no pueden establecerse con total nitidez, debe sin embargo partirse de ellos para ir luego estableciendo grados e inexactitudes.

5.9. La confusión que reina en este campo es consecuencia, a mi modo de ver, de la falta de un estudio general serio sobre estas cuestiones. En los distintos estudios particulares se hacen afirmaciones contradictorias sobre lo que era para los griegos γνώμη o παροιμία con toda naturalidad, como si tales afirmaciones fueran claras de por sí y no necesitaran siquiera basarse en un estudio del uso de los términos en los textos. La γνώμη es un tipo de proverbio según unos; es un género distinto según otros; otros la consideran el nombre más general del género proverbial; o, siendo en principio un género diferenciado, empezó a confundirse con la παροιμία en época helenística (Damschen 2001/2007: 80); o más bien fueron los intentos de Aristóteles y sus seguidores los que empezaron a distinguir uno y otro género, al menos teóricamente; en sí misma, la γνώμη se caracteriza por no ser metafórica, o por ser de autor conocido, o por citarse sin atribuirle a un autor, o por varias de estas características a la vez<sup>95</sup>. Los estudiosos no suelen citarse entre sí más que para apoyar sus afirmaciones, y no tienen en cuenta ni critican definiciones distintas<sup>96</sup>. El resultado es un cúmulo de opiniones no contrastadas entre sí ni con el uso de los términos en los textos.

5.10. La conclusión a la que aquí se llega (que son παροιμίαι las γνώμαι fijadas en la tradición popular; o, lo que es lo mismo, que las παροιμίαι que expresan una verdad relevante de carácter general son γνώμαι) no es en absoluto original: ya Aristóteles

---

<sup>94</sup> Esta confusión γνώμη-proverbio parece deberse a la influencia de los estudios de las tradiciones sapienciales del Próximo Oriente y de la *Biblia*, y se critica con pormenor en el libro de Henderson 1996, esp. pp. 136 s.

<sup>95</sup> Moeser 2002: 63 «I follow the Greek writers and consider the γνώμη and the *sententia* to be unattributed, general statements about the conduct of life». Con «unattributed» se refiere a que la γνώμη se cita siempre sin atribuirle a un personaje concreto; cuando se atribuye a un personaje se convierte en aforismo; si además a la cita acompaña una pequeña narración de las circunstancias en que la frase se dijo, se trata de una anécdota. Estos criterios contextuales pueden ser útiles para establecer tipos de cita, pero al usarlos no se está siguiendo a los autores griegos. Teón, que según la autora afirma que la γνώμη «is ... always unattributed», lo que dice en realidad es que la γνώμη no siempre se atribuye a un personaje (*Progygmasmata* 96.25 s. τὴν μὲν χρειαίαν πάντως ἀναφέρεισθαι εἰς πρόσωπον, τὴν δὲ γνώμην οὐ πάντως).

<sup>96</sup> El grupo de estudiosos norteamericanos (aunque no lo sean de nacimiento) formado por Lardinois, Russo, Shapiro, Martin y Tzifopoulos ignora casi por completo la bibliografía extranjera moderna y gran parte de la antigua. Hay por otro lado bastantes investigaciones que tratan el tema en el ámbito del estudio de la *Biblia* ignoradas por completo por los filólogos que no se dedican a estas cuestiones.

decía que «algunas παροιμίαι son también γνῶμαι», y no son pocos los estudiosos que cuentan dentro de las expresiones proverbiales el tipo de la γνῶμη (Erasmus, Bauck 1880: 5 y 10, Koch 1889: 4, Todesco 1916, Lelli 2006: 52, 114; Menor 2007: xxix, Guevara de Álvarez 2008: 81), o dentro de la γνῶμη algunos proverbios (Horna-Fritz 1935: 76), si bien muchas veces no se especifica qué criterios se siguen para ello. A veces se llega incluso a seguir este criterio en la práctica a pesar de haber establecido previamente unos principios teóricos contrarios (Otto). Son excepcionales, pues, los casos de Erasmus, que se detiene a explicar cómo algunas sentencias son adagios y otras no y algunos adagios son sentencias y otros no, de Bauck, que explícitamente afirma que las sentencias de forma fija son proverbiales, y de Todesco, que considera como característica esencial de las expresiones proverbiales la fijación formal.

#### *Las παροιμίαι recogidas en el corpus de los paremiógrafos griegos (CPG)*

6.1. En la sección precedente se ha empezado a trazar el proceso de formación del corpus paremiográfico con el que hoy contamos, un proceso de compilación y selección de παροιμίαι, de resúmenes, reorganizaciones e interpolaciones en el que por fuerza se han tenido que perder muchas de las expresiones proverbiales alguna vez recogidas por los estudiosos griegos. A esto debe sumarse que muchas de las expresiones proverbiales de la gente no se recogerían nunca: la empresa es siempre imposible, pero es que además, como hemos visto, la paremiografía griega nunca intentó acometerla.

La pérdida es grande: la mayoría de las παροιμίαι griegas no están recogidas en estas colecciones ni estarán tampoco en los textos conservados, ni, de estarlo, estaremos muchas veces en condiciones de reconocerlas.

Podemos consolarnos de esta gran pérdida con una pequeña ganancia: si estas colecciones tienen su origen en los comentarios de textos literarios, podemos estar casi seguros de que la mayor parte de los proverbios en ellas recogidos son fragmentos de obras perdidas (los que no lo son de obras conservadas, claro). Y así, los proverbios con forma de trímetro o tetrametro han dado lugar a fragmentos trágicos o cómicos de autor desconocido en las ediciones correspondientes. Pero no sólo el metro es índice de origen literario. Otros lemas del CPG revelan este origen por otras peculiaridades, como tener en segunda posición conjunciones como γάρ o δέ<sup>97</sup>. Probablemente también deba explicarse así el uso de ciertas formas verbales no «neutras» en las locuciones verbales (Todesco 1916: 426), aunque también formas verbales más neutras, como el infinitivo, pueden tener su origen en un comentario a un texto literario. Sin embargo, los estudios de Tosi (1988: 205 ss.) han mostrado que por lo general el lema con el que se recogen las παροιμίαι no es necesariamente una cita de un texto sino una variante estándar del proverbio, y que tampoco la explicación suele adaptarse a su contexto de uso original, sino que es una explicación general sobre el proverbio.

---

<sup>97</sup> No ἀλλά según Todesco 1916: 431.

Otro aspecto de esta pequeña ganancia es el de su aportación a la comprensión de la historia de la filología griega, y de cómo otras disciplinas, lingüísticas o de otros tipos, nacieron o pasaron pronto a su servicio y sólo muy tarde llegaron a desligarse de ella, pero manteniendo en muchas ocasiones principios teóricos que a veces sólo se explican por ésta su orientación inicial. Esto no es nada nuevo, pero es cierto que las colecciones paremiográficas se dejan a veces de lado en el estudio de esta tradición (el reciente libro de Dickey 2007, que es por otro lado una excelente introducción para el entendimiento de textos como los escolios o léxicos, ni siquiera menciona las obras paremiográficas) o, aunque se estudien, no se distingue en ellas lo que es propiamente paremiológico de lo que es producto de otros intereses.

6.2. Hemos tratado la cuestión de las *παροιμῖαι* que faltan en el *CPG*: cuestión complementaria es la de las que sobran, esto es, la de las expresiones que, a pesar de estar recogidas en las colecciones de los paremiógrafos, tenemos motivos para sospechar que no eran verdaderas *παροιμῖαι*. Cabe en esto distinguir varias posibilidades:

(a) En colecciones como la de Apostolio se recogen *παροιμῖαι* tardías, medievales y bizantinas, que para un estudio de las *παροιμῖαι* en la antigüedad clásica y arcaica deberían excluirse cuidadosamente.

(b) Otras expresiones de proverbialidad dudosa recogidas en el *CPG* son las metáforas tópicas, glosas, versos famosos. Con respecto a las metáforas tópicas ya hemos hablado: habría que investigar si en griego es *παροιμία* o al menos *παροιμιώδης* el tópico proverbial o expresión proverbial sin forma fija y decidir luego qué condición hemos de darle en nuestros estudios. La cuestión no es fácil, porque, como decíamos, muchas metáforas tópicas dan lugar a expresiones fijas, y las expresiones fijas admiten muchas veces grandes variaciones.

(c) Las glosas han de excluirse de las *παροιμῖαι*, pero tal separación no es tampoco fácil: algunas glosas corresponden a metáforas tópicas; otras pueden ser la palabra más llamativa o difícil de una verdadera *παροιμία*.

(d) Con respecto a los versos o expresiones famosas de autor ya hemos hablado: por un lado, muchas atribuciones antiguas son legendarias; por otro, en las frases de autor cabe distinguir diversos grados de proverbialidad dependiendo de si su uso estaba extendido entre la gente corriente o sólo entre ciertos grupos más cultivados, o de que se citaran con mayor o menor conciencia de su origen.<sup>98</sup>

En resumen, el *CPG* es el instrumento fundamental para el estudio de las *παροιμῖαι* griegas, pero debe usarse siempre con cautela, teniendo en cuenta todas estas limitaciones y sometiendo a prueba cada *παροιμία* que nos transmita con todos los

---

<sup>98</sup> Petzold dedicó el capítulo tercero de sus *Quaestiones paroemiographicae miscellaneae* a los falsos proverbios contenidos en la colección de Apostolio, de los que hace un listado (discutible al menos en algunos de sus ítems) (1904: 56-67). También Martin (1889) quiso hacer un repertorio de verdaderos proverbios griegos populares, pero partiendo para ello de criterios demasiado restrictivos.

medios a nuestro alcance. En muchos casos estos medios serán prácticamente inexistentes y habremos de quedarnos, forzosamente, con la duda.

Pero hemos de volver ya, tras este largo recorrido por las cuestiones de la metaforicidad y de la γνώμη, a los testimonios antiguos de carácter más o menos teórico y al concepto que de sus παροιμιαί tenían los griegos, para tratar un par de cuestiones relacionadas entre sí: el carácter popular de las expresiones proverbiales y su conveniencia o inconveniencia en ciertos registros.

*Variedad de atribuciones. Anonimato, popularidad, tradicionalidad*

7. En la p. 88 se han citado algunos pasajes en los que se discute la autoría de ciertas frases célebres como γνώθι σαυτόν y ἀρχὴ ἀνδρα δείκνυσι. Entre ellos, es el más significativo el primero, en el que se discute si γνώθι σαυτόν es de Quilón o si a Quilón le sopló el dicho Apolo, pues constituye un buen índice de lo difícil de esta empresa de distinguir, en muchos casos, entre lo que es de autor y lo que es popular, y de lo estrecho de los conceptos de ‘popular’ de que a veces se parte. Si hemos de atribuir la frase no a Quilón sino a Apolo, entonces el dicho ¿es popular o no lo es?

No es el único caso en que la cuestión del autor es imposible de resolver, por el propio carácter de la poesía griega antigua, que tiene sus raíces en las tradiciones orales y sigue siendo en gran medida oral aun después de la aparición de la escritura, que desarrolla temas tradicionales y que es muchas veces de carácter sentencioso. Por otro lado, puede también haber casos en que un motivo proverbial preexistente se hiciera célebre en la forma que un autor concreto le había dado<sup>99</sup>. Como hemos visto, la forma antigua de educación a partir de los textos de los poetas promovía que muchas de sus frases se citaran luego fuera de contexto, de forma similar a como se citan los proverbios. A esto se suma que las propias tradiciones orales de dichos y sentencias morales tendían a atribuirlos a personajes semilegendarios como los Siete Sabios, que deben ser entendidos como una personalización de la sabiduría de tradición oral con una función similar a la de Esopo con respecto a la tradición fabulística<sup>100</sup>. La tendencia es comparable, a pesar de las diferencias, a la que más tarde hizo atribuir cualquier frase lapidaria a Eurípides o Menandro.

---

<sup>99</sup> Tosi 2004b: 5, 2008: 51; cf. también Todesco 1916: 426, Lelli 2006: 114.

<sup>100</sup> Este fenómeno de la atribución tradicional a un autor legendario es estudiado por Foley (1999: 49-62) con respecto a la épica griega y eslava, hablando del cantor legendario como «antropomorfización de la tradición». West (1978: 164), con respecto a Focílides: «Phocylides is named not merely to give credit where it is due but to lend authority to the precepts; I think we may take it as axiomatic, whenever precepts are presented in association with a name, that such is the intention. If we look about in the field of gnostic and didactic literature without limiting our gaze to classical Greece, we see that it is usual for the source of the advice to be identified, whether as a god, a king, some other respected personage, or simply an anonymous wise man»; West (1969), con respecto a Demócrito; Robbins 1993: 121-3. Sobre la tradición gnómica y proverbial relacionada con los Siete Sabios, cf. Blakesley *ad* Hdt. 1.32.46, Roos 1984: 12-5, García Gual 1989: 34-8, Martin 1993, Busine 2002 y la bibliografía por ellos citada.



Es cierto que una frase dicha por alguno de estos personajes por primera vez pudo luego hacerse célebre y hasta proverbial, pero en muchos otros casos se trata, al revés, de atribuciones legendarias, y, así, la misma frase se atribuye muchas veces a distintos personajes, cuando no directamente al dios, como en el fragmento de Teofrasto citado. Una vez oí este dicho: «Como dijo Cervantes, ‘Gente de pueblo, gente ignorante’», del que creo que no hará falta discutir la autoría cervantina<sup>101</sup>. En el caso de la Grecia antigua, es además bien conocida esta tendencia a buscar (y encontrar) siempre al primero que dijo o hizo tal o cual cosa.

En todo caso, sea cual sea el origen de la frase, será proverbial en la medida en que se haya popularizado, en la medida en que haya pasado a ser propiedad común de la gente y la gente pueda citarla como cita otros proverbios. Sobre todo si desconoce su origen, como parece suceder en este pasaje periodístico citado por Corpas Pastor (1996: 146): «Juventud divino tesoro, así dice el refrán y así lo ha querido ver [una cadena de televisión] con este programa», pero también en muchos casos aunque la atribuya a un personaje célebre, ya sea esta atribución legendaria, ya sea histórica, ya sea una mezcla de ambas cosas. Así, Platón se refiere a μηδὲν ἄγαν como παροιμία en *Phlb.* 45d7 y seguramente también en *Mx.* 248a6, mientras que en el *Protágoras* cuenta cómo la sentencia fue inscrita en Delfos por los siete sabios. ¿Quién colabora más a que una expresión sea proverbial, el que la dice por primera vez (concediendo que tal primera vez se dé) o el que la cita sacándola de su contexto originario y aplicándola a otro? En realidad, ni uno ni otro: una sola producción, una sola cita no hacen proverbio: tiene que producirse una institucionalización, una fijación que depende de la comunidad, no de los hablantes particulares. La distinción anónimo / de autor no es tan decisiva como suele suponerse. Tiende a creerse que cualquier producción que haya sido fijada por la tradición ha tenido que decirla alguien por primera vez, sólo que su nombre unas veces se nos conserva y otras no. Y así los griegos hablaban del primero que dijo una παροιμία, ὁ πρῶτος εἰπὼν (pp. 70 s.), dándole o quitándole la razón a él más que a la propia παροιμία. Tal producción originaria, caso de darse y no ser un simple mito etiológico, partiría siempre de una tradición, de unos temas y unos patrones, de otros proverbios, etc. Pero lo que es más corriente es que el proverbio, tal y como queda fijado, sea el resultado de un largo proceso de selección, repetición, variación y fijación en el que participan multitud de hablantes. Un proverbio, por definición, no se puede inventar, y por tanto, un proverbio no puede ser de autor: cuando decimos que un proverbio es de tal o cual autor lo único que podemos querer decir es que una frase de ese autor llegó a hacerse proverbial (y dejó por tanto de ser suya).

Son muchos los que todavía niegan el carácter popular a los proverbios y otros géneros tradicionales, diciendo que el pueblo no crea nada, que siempre habrá en el

---

<sup>101</sup> En este caso, la atribución a Cervantes forma parte del propio dicho, al que proporciona una rima muy conveniente. Fernando García Romero me menciona también la canción popular (que canta Joaquín Díaz) «Dice el sabio Salomón»: «Dice el sabio Salomón / que el que engaña a una casada / no tiene perdón de Dios, / si la dejara preñada», etc., y las parodias del tipo «Con esta ametralladora, / dijo el sabio Sisebuto, / mil disparos por minuto / y sesenta mil por hora», de Manuel Ossorio y Bernard.

origen de cada proverbio o romance un individuo creador cuyo nombre se nos ha perdido<sup>102</sup>. Es de lamentar que estas confusiones sigan dándose, y más en el ámbito de la filología griega, después de los descubrimientos sobre los modos tradicionales de composición y transmisión oral. Tan ideal y falso es el pueblo de los románticos como el individuo creador de los modernos. Cuando hablamos de ‘pueblo’ y de ‘popular’ no nos referimos a un espíritu colectivo, sino a las tradiciones en que multitud de hombres y mujeres han intervenido como hablantes y oyentes, hombres y mujeres que han nacido dentro de esas tradiciones y que las han transmitido, las han recibido, las han variado y las han, si se quiere, inventado siempre a partir de los modelos que la tradición les ofrecía. Creación, variación, transmisión, recepción y uso no pueden en este caso distinguirse<sup>103</sup>.

¿O es que vamos a decir que cada mito lo inventó un individuo, o, llevada a su extremo lógico esta postura, que también las palabras y el lenguaje mismo son invenciones individuales? ¿Quién fue el individuo creador de los adverbios en ‘-mente’, quién el de la palabra ‘sacacorchos’, quién el de la locución ‘cantar las cuarenta’, quién el del refrán «Hoy por mí, (y) mañana por ti»? No hay un momento de creación y otros de repetición: cada producción lingüística es creación, cada producción lingüística es repetición, cada producción lingüística reproduce el sistema y el acervo de saberes compartidos y al mismo tiempo influye en ellos de algún modo.

*El nivel de lengua de las παροιμίαι. Las παροιμίαι en un género «elevado» como la tragedia*

8. Este mismo desprecio de lo popular ha dado lugar también a la idea, casi contraria, de que el uso de expresiones proverbiales es propio sólo de personas de clase social baja o poca educación — «A man of fashion never has recourse to proverbs», escribía cierto lord inglés en 1749<sup>104</sup>. La idea es moderna, muy posterior a Ésquilo. Los pasajes que se citan para atribuirlos ya a los griegos son, en primer lugar, bastante posteriores a Ésquilo, y, en segundo, no es claro que de verdad se deduzca de ellos un desprecio por los proverbios y su uso.

8.1. Es cierto que Aristóteles, tras advertir que el uso de γνῶμαι conviene más a los viejos que a los jóvenes, dice que las gentes del campo son muy dadas a hablar en sentencias (*Rh.* 1395a2-7), lo que pudiera encerrar una cierta crítica al uso de sentencias, proverbiales o no, pero tal crítica, si la hay, parece hacerse más bien por cuestión de exceso<sup>105</sup>. Poco después recomienda el uso de las γνῶμαι repetidas o trilladas y comunes, τεθρολημέναις καὶ κοιναῖς, si son de utilidad, porque, por ser

<sup>102</sup> Cf., por ejemplo, Taylor (1931: 34 s.), Damschen (2000/2007), Mieder (2004: 9).

<sup>103</sup> Véase, a este respecto, especialmente García Calvo 1991; también Jakobson 1929, Girón Alconchel en Fernández Martín 2015; Arora (1984) ha llamado la atención sobre la importancia de la percepción de una expresión como proverbial *por parte del oyente* para que la expresión pase a serlo.

<sup>104</sup> Mieder (2000).

<sup>105</sup> La misma crítica se hace en las *Nubes* de Aristófanes a los sofistas (896, 924, 948, 1037, 1045, 1084, 1314).

comunes, como si todos estuvieran de acuerdo en lo que dicen, parece que tienen razón (1395a10-2).

A la misma época aproximadamente se refiere Ateneo en un pasaje (60d-e) en el que menciona una crítica de Cefisodoro a Aristóteles en relación con la recopilación proverbios. Tras citar dos pasajes de Antífanos, se dice:

ὅτι Κηφισόδωρος ὁ Ἰσοκράτους μαθητὴς ἐν τοῖς κατὰ Ἀριστοτέλους (τέσσαρα δ' ἐστὶ ταῦτα βιβλία) ἐπιτιμᾷ τῷ φιλοσόφῳ ὥς οὐ ποιήσαντι λόγου ἄξιον τὸ παροιμίας ἀθροῖσαι, Ἀντιφάνους ὅλον ποιήσαντος δρᾶμα τὸ ἐπιγραφόμενον *Παροιμῖαι*.

que Cefisodoro, el discípulo de Isócrates, en su obra contra Aristóteles (y son cuatro libros), critica al filósofo como a quien no ha hecho digno de mención el recopilar proverbios, habiendo hecho Antífanos toda una obra de teatro la titulada *Proverbios*.

La traducción es literal, y hasta falta al final de puntuación en tanto no se vea cómo hay que entender el pasaje. La primera parte, antes del genitivo absoluto referido a Antífanos, se ha interpretado de dos maneras principales, que a su vez se interpretan cada una de ellas de distintas formas. Según una, ποιήσαντι es simplemente 'hacer', el «sujeto» de ἀθροῖσαι es Aristóteles y Cefisodoro critica el παροιμίας ἀθροῖσαι de Aristóteles como οὐ λόγου ἄξιον<sup>106</sup>. La otra toma ποιήσαντι en el sentido de 'considerar': Cefisodoro criticaría a Aristóteles el no haber considerado λόγου ἄξιον el παροιμίας ἀθροῖσαι<sup>107</sup>, lo cual querría decir o bien que Aristóteles no se dedicó a tal labor (lo cual, con Pernot y Natali, parece no tener sentido como crítica), o bien que Aristóteles criticó esta labor de otro (Isócrates según Hutchinson<sup>108</sup>). De la primera interpretación a veces se deduce un desprecio de Cefisodoro e incluso de la escuela de Isócrates por las παροιμῖαι («he criticizes the philosopher for collecting proverbs (which are of no value)»<sup>109</sup>); probablemente también de la segunda se deduce a veces un desprecio del propio Aristóteles por las παροιμῖαι. Pero λόγου ἄξιον no califica παροιμίας, sino τὸ παροιμίας ἀθροῖσαι. Dionisio de Halicarnaso usa, negada, la expresión λόγου ἄξιον para referirse a lo que Gorgias escribió sobre el καιρός: καιροῦ δὲ οὔτε ῥήτωρ οὐδεὶς οὔτε φιλόσοφος εἰς τόδε γε τέχνην ὥρισεν, οὐδ' ὅπερ πρῶτος ἐπεχείρησε περὶ αὐτοῦ γράφειν Γοργίας ὁ Λεοντίνος οὐδὲν ὅ τι καὶ λόγου

<sup>106</sup> Casaubon en el comentario a su ed. de Ateneo (*Animadversionum in Athenaei Dipnosophistas libri XV*, Lyon 1600, p. 76), Kindstrand 1978: 72 n. 7, Pernot 1994: 268, García Romero 2008: 3, Natali 2013: 148, entre otros.

<sup>107</sup> Traducciones de C. D. Yonge (Londres 1854), Ch. B. Gulick (Londres 1927), A. Martínez Díez (Granada 1975), L. Rodríguez-Noriega Guillén (Madrid 1998), D. S. Olson (Cambridge Mass. – Londres 2007); Curnis 2011: 165 s. n. 5, entre otros.

<sup>108</sup> «The accusation of Cephisodorus was that Aristotle's arguments (in his lost dialogue *Protrepticus*, to which Cephisodorus was responding) made it not worthwhile to assemble mere collections of proverbs, such as Isocrates had done in his essay *To Démonicus*; proverbs do clearly have value, as Aristotle's own work richly shows, but their value is not realized by the assembly of proverbs into anthologies without explanations, something that Aristotle never did» (Hutchinson 2013: xviii).

<sup>109</sup> Natali (2013: 148); parecida interpretación dan Schneidewin (*CPG*, p. ii), Kindstrand (1978: 72 n. 7), García Romero (2008: 3).

ἄξιον ἔγραψεν, «Pero de la ocasión ni orador ninguno ni filósofo, hasta este momento al menos, ha delimitado la técnica: ni siquiera el que precisamente el primero intentó escribir sobre ello, Gorgias de Leontinos, escribió nada que sea digno de mención» (*Comp.* 12.37-40; Gorgias, fr. 13 DK). No quiere decir con ello Dionisio de Halicarnaso que el tema del καιρός no sea λόγου ἄξιον, sino que lo que Gorgias escribió sobre él no lo es<sup>110</sup>.

Vamos a decidirnos ahora por una de las dos interpretaciones: el sentido de ποιέω ‘considerar’ es raro en la voz activa, como señala Schweighaeuser<sup>111</sup> y reconoce Pernot, y cuadra mal, como me hace notar Fernando García Romero, con el valor «subjetivo» de ὥς: «crítica al filósofo como a quien no ha considerado...» o «en la idea de que no ha considerado...», e. e., «crítica al filósofo el que, según él (Cefisodoro), no haya considerado...» es un sentido bastante extraño. Todo apunta, pues, a la primera interpretación. No voy a entrar en la cuestión de si Cefisodoro se refería a la discutida obra *Παροιμῖαι* de Aristóteles, o a su costumbre, en otras obras, de citar varios proverbios sobre un tema antes de tratar ese tema, o a alguna otra cosa<sup>112</sup>. El recopilar proverbios de Aristóteles, tuviera la forma que tuviera, carecía de valor para Cefisodoro. Así Schweighaeuser: «In Aristotelis libello igitur ieiunitatem aut nescio quae alia in tractando illo argumento vitia reprehendit ille Isocratis, aemuli Stagiritae, discipulus»<sup>113</sup>. Si en el pasaje de Ateneo dijera Cefisodoro que Aristóteles no había hecho digno de mención el componer diálogos, nadie habría creído que Cefisodoro despreciaba el género del diálogo. Tal vez la clave de la crítica de Cefisodoro esté en ἀθροῖσαι: lo que hizo Aristóteles fue (siempre según Cefisodoro: ὥς) un mero juntar o amontonar proverbios de mala manera<sup>114</sup>. Cefisodoro no despreciaría, pues, las expresiones proverbiales, sino la labor de floclorista incipiente de Aristóteles, que, como en la crítica de Machado, se reduciría a una mera identificación y pesca de proverbios.

El modo de expresar el valor de la obra de Antífanos con ὅλον ὄραμα tal vez se contraponen al mero ἀθροῖσαι de Aristóteles, y la crítica de Cefisodoro podría entenderse en el sentido de que, pudiéndose hacer con los proverbios una obra de valor como lo demues-

---

<sup>110</sup> Otros paralelos de Dionisio de Halicarnaso para la expresión λόγου ἄξιον referida a escritos y similares: *Pomp.* 6.1 ...καὶ πολλοὺς μὲν πανηγυρικοὺς, πολλοὺς δὲ συμβουλευτικοὺς συνταξάμενος λόγους ἐπιστολὰς τε τὰς Χιακὰς ἐπιγραφομένας καὶ ὑποθήκας ἄλλας λόγου ἀξίας...; *Comp.* 26.150-4 οὐ γὰρ αὐτάρκη τὰ παραγγέλματα τῶν τεχνῶν ἐστὶ δεινούς ἀγωνιστὰς ποιῆσαι τοὺς βουλομένους γε δίχα μελέτης τε καὶ γυμνασίας· ἀλλ’ ἐπὶ τοῖς πονεῖν καὶ κακοπαθεῖν βουλομένοις κεῖται σπουδαῖ’ ἂν εἶναι τὰ παραγγέλματα καὶ λόγου ἀξία ἢ φαῦλα καὶ ἄχρηστα.

<sup>111</sup> En sus *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, I (Estrasburgo 1801), p. 406, donde en consecuencia se desdice de su traducción en la edición (del mismo lugar y año), «Cephisodorus... reprehendit philosophum, quod Adagia colligere operae pretium non duxerit», prefiriendo la de Casaubon, «quasi operae pretium non fecerit, cum Proverbia collegit».

<sup>112</sup> Aunque es evidente que esta interpretación, con Aristóteles como sujeto de ἀθροῖσαι, apoya la noticia de Diógenes Laercio. Véanse, de todas formas, otras posibilidades de interpretación de este παροιμίας ἀθροῖσαι en Curnis (2011: 166 s.).

<sup>113</sup> L. c. en n. 111. Kindstrand, que considera la traducción de Casaubon probatoria del desprecio de Cefisodoro por los proverbios, la toma precisamente de este comentario de Schweighaeuser (citándola con una errata que reproduce Curnis).

<sup>114</sup> Como entiende Hutchinson interpretando el texto de otra manera y también parece desprenderse del comentario de Schneidewin.

tran los *Proverbios* de Antífanos, toda una obra artística de teatro, Aristóteles no hizo más que recopilarlos, sin hacer nada más allá de esto. Pero la cuestión no es clara, y se han dado varias interpretaciones de la relación de esta referencia a Antífanos con lo anterior<sup>115</sup>.

Otra noticia de segunda mano y referida a una época aún posterior tenemos en Filóstrato (VS 2.584.3-6), que dice que ciertos críticos de Elio Aristides (129-189 d. C.) le reprocharon el uso de una *παροιμία*<sup>116</sup>:

λαμβάνονται καὶ παροιμίας ὡς ταπεινῶς προσεργιμένης, ἐπιδιαβάλλων γὰρ τὸν Ἀλέξανδρον ὡς πατρῶζοντα τὴν ἐν τοῖς πράγμασι δεινότητα τοῦ πατρὸς ἔφη τὸ παιδίον εἶναι.

Toman [para su crítica] también un proverbio, diciendo que lo había lanzado contra él dejándolo caer de manera poco digna, pues, al acusar [Aristides] a Alejandro diciendo que había heredado del padre la habilidad en la acción, dijo que era «el niño de su padre».

Pero, de nuevo, si se atiende sin prejuicios a la sintaxis de la frase no es claro que se considere que los proverbios pertenezcan en general a un estilo *ταπεινός*, ni tan siquiera que el proverbio *τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον* lo fuera, sino que también puede entenderse lo que literalmente el texto dice, que lo bajo del proverbio es la manera en que se ha usado. La noticia es, desde este punto de vista, muy interesante, porque muestra que hay una cierta conciencia sobre las maneras apropiadas e inapropiadas de usar las expresiones proverbiales.

En los comentarios de varias de las expresiones proverbiales de la *Orestea* tendremos ocasión de discutir interpretaciones que atribuyen un carácter vulgar al uso de proverbios atribuyendo a época de Ésquilo una idea que todavía no se había inventado, y al final de la tesis se dedicará un pequeño capítulo a la cuestión<sup>117</sup>.

8.2. Esta actitud, sin embargo, no es la única, y se ha ido abandonando sobre todo en los últimos tiempos. Collard (2005: 356), en su estudio sobre el lenguaje coloquial en la tragedia, dice, por el contrario:

*Proverbs and the like.* Any dramatic person, tragic or comic (and Platonic), is entitled to employ everyday maxims or aphorisms, so that there is general agreement that proverbs should not be categorized as colloquial.

---

<sup>115</sup> Cf. Kindstrand (1978: 72 s.). Añado aquí algo más. Lo habitual es poner coma después de *δράμα* (o interpretar el texto como si la hubiera): «toda una obra de teatro, la titulada *Proverbios*»; pero el paralelismo entre las construcciones *οὐ ποιήσαντι λόγου ἄξιον τὸ παροιμίας ἀθροῖσαι* y *ὅλον ποιήσαντος δράμα τὸ ἐπιγραφόμενον Παροιμίαι* puede indicar que tienen la misma sintaxis: «siendo así que Antífanos había hecho toda una obra de teatro (de) la titulada *Proverbios*». Con su recopilación de proverbios (¿en su obra *Proverbios*?), Aristóteles no hizo nada digno de mención; con su obra titulada (¿igual que la de Aristóteles?) *Proverbios*, Antífanos hizo todo un drama. Este sentido es un tanto redundante, pero creo que puede defenderse.

<sup>116</sup> Citada por Kindstrand (1978: 72), García Romero (2008: 2, 2010: 77).

<sup>117</sup> Cf. García Romero (2010: 77 s.) y Kindstrand (1978: 72), que menciona otros pasajes más dudosos todavía.

Más adelante introduce Collard una distinción de gran utilidad entre lenguaje coloquial y lenguaje ‘natural’. Llamaremos ‘lenguaje corriente’ al lenguaje natural de Collard, y lo definiremos como el lenguaje propio de la lengua hablada no artísticamente elaborada. ‘Lenguaje corriente’ quiere decir, pues, en principio, lenguaje no artístico, registro lingüístico no marcado.

Tras establecer claramente esta división, debe procederse a observar su falta de netitud por ambas caras de la frontera. Por un lado, las artes del lenguaje tienen cabida hasta cierto punto en el lenguaje corriente, y aquí es precisamente donde entran los proverbios y expresiones proverbiales, que son tramos mínimos de lenguaje artísticamente elaborado y fijado que se citan una y otra vez en el habla corriente. Por otro, no dejan la poesía y demás artes del lenguaje de ser casos de habla, contruidos con los mismos elementos y regidos por las mismas normas que el resto del habla. Las normas artísticas son añadidos, no sustitutos de las normas gramaticales. El teatro es en este sentido el género más interesante, ya que consiste precisamente en la reproducción artística del diálogo del habla corriente, todo lo estilizada que se quiera, pero reproducción del habla al fin y al cabo.

Así pues, las artes del lenguaje, y sobre todo el arte teatral, y dentro del teatral sobre todo el trágico, consisten en una tensión entre el extrañamiento y la imitación con respecto al lenguaje corriente. Esta tensión debe resolverse de distintas maneras según los géneros —o, dicho de otra forma más radical: los distintos modos de resolver esta tensión son los distintos géneros de arte verbal. La comedia ha de tender más al lenguaje corriente; la tragedia, extrañarse más de él.

Vista la gama tan amplia de expresiones que cubre el griego *παροιμία*, lo más apropiado que puede decirse es que estos efectos dependen del tipo de *παροιμία* y, dentro de cada tipo, de las *παροιμίες* concretas que se usen y de cómo se usen. Siendo ambos refranes, no pertenecen al mismo nivel de lengua, en español, «El hombre propone, y Dios dispone» y «Más tiran dos tetas que dos carretas»; ni en griego *γνώθι σαυτόν* y *ἐν Πυθίῳ κρείττον ἦν ἀποπατήσαι*<sup>118</sup>.

En lo relativo a los tipos, muchas veces se ha señalado que las *γνώμαι* pertenecen al estilo elevado, siendo éste uno de los criterios que se han usado para excluirlas de lo proverbial (cf. por ejemplo Fernández Delgado 1991: 212 «hemos creído necesario intentar diferenciar, teórica y empíricamente, los proverbios de su pariente más culto, que son las sentencias o aforismos»). Como hemos visto, no hay razón para tal exclusión, y, aunque es cierto que otras expresiones proverbiales no pueden alcanzar el prestigio de ciertas *γνώμαι*, también lo es que no todas las *γνώμαι* son igualmente «elevadas»: ya hemos visto cómo Aristóteles citaba entre ellas frases como *Ἀττικὸς πάροικος* y *οὐδὲν γειτονίας χαλεπώτερον*.

Lo que no quita para que muchas sentencias proverbiales, sobre todo las más generales, y más si se relacionaban con el nombre de algún sabio, de algún dios o de algún templo, tuvieran un halo de sabiduría y prestigio (Lelli 2006: 52: «el tipo más no-

---

<sup>118</sup> Zen. Ath. 2.94, Coll. Bodl. 407 (*Append.* 2.66).

ble de expresiones proverbiales»), lo que las hace apropiadas para los géneros de lenguaje más elevado como la tragedia (*ibid.* 114). Esto no quiere decir que las γνῶμαι o esas γνῶμαι sean más cultas: el pasaje de Aristóteles que habla del gusto de la gente del campo por hablar en sentencias sirve bien para acabar con esta idea. Lo culto es ante todo lo que proviene de una tradición escrita diferenciada de la tradición oral, y esta diferenciación o independización de la escritura con respecto a la oralidad no es algo con lo que pueda atribuirse sin más a la Grecia antigua, sobre todo antes del surgimiento en el helenismo de la literatura propiamente dicha. Es bien sabido que las primeras obras (en época arcaica y clásica al menos) que entre los griegos se ponen por escrito son el producto y derivación de tradiciones orales muy vivas y ricas; un producto al que tal vez la escritura da la posibilidad de hacerse más elaborado o complejo, pero que es producto suyo al fin y al cabo.

Lenguaje elevado no está reñido con lenguaje popular ni en los géneros elevados puede evitarse del todo el lenguaje corriente. Como el mismo Fernández Delgado observa en otro sitio (1978), la poesía gnómica tiene sus raíces en la tradición popular de los refranes. Además de la poesía propiamente didáctica de los *Trabajos y días* de Hesíodo y de formar parte también, en los diálogos, de la épica homérica, la γνῶμη es un elemento fundamental en la poesía lírica, y de ella lo hereda la tragedia, sobre todo en sus partes corales, que son, por otro lado, las más extrañadas del lenguaje corriente. Las partes recitadas, más ligadas al lenguaje corriente, pueden tomar de él más fácilmente, además de sentencias proverbiales, otros tipos de παροιμίαι, como las locuciones proverbiales, siempre que éstas no desdigan del tono trágico o incluso colaboren con él. Esto es lo que en este estudio ha de verse.

No puede negarse que la presencia de proverbios y expresiones proverbiales es mayor en la comedia y otros géneros, como el diálogo platónico o la epistolografía, que quieren producir una impresión de lengua hablada o sencilla, pero de esto no puede lógicamente deducirse que cualquier expresión proverbial dé siempre esta impresión ni que dar esta impresión alguna vez sea inconveniente a la tragedia, que es, al fin y al cabo, teatro, o sea, reproducción, por estilizada que sea, del lenguaje hablado dialogado, que es donde tienen las expresiones proverbiales su lugar propio. En el comentario de cada proverbio y en su estudio conjunto se verá cómo las expresiones proverbiales no sólo colaboran a la tensión lenguaje corriente / lenguaje artístico, sino que tienen una función dramática o teatral y se usan artísticamente para crear efectos propiamente trágicos.

## Reconocimiento de expresiones proverbiales en una lengua escrita: el caso del griego antiguo

En los capítulos anteriores se han visto algunos problemas de definición de las expresiones fijas y proverbiales, que son problemas de límites debidos a la cosa misma que se intenta definir, que no está de suyo del todo bien delimitada: no hay unos límites claros entre la expresión fija y la libre, ni entre las expresiones proverbiales y otras expresiones, fijas o libres, no proverbiales, ni tampoco límites claros entre los distintos tipos de expresiones fijas o entre los distintos tipos de expresiones proverbiales; tampoco puede muchas veces distinguirse bien la expresión proverbial de otras producciones de otros géneros tradicionales, como la fábula, el cuento, las leyes de tradición oral, los oráculos, etc.

Los problemas que vamos a considerar ahora son de otro orden. Se ha dicho muchas veces que las definiciones de 'proverbio' o 'expresión proverbial' no son buenas, incluso que nunca podrán serlo, porque no permiten distinguir una expresión proverbial de otra que no lo es. La queja no se refiere a expresiones que estén ellas mismas a medio camino entre lo proverbial y lo no proverbial, sino a expresiones proverbiales que el oyente, el lector y sobre todo el estudioso no puedan reconocer como tales por desconocer su estatuto proverbial, que sería claro para el hablante. Pero éste no es un problema de definición. La definición de 'triángulo' permite, ante cualquier figura, saber (o, como dicen a veces los matemáticos, 'decidir') si se trata o no de un triángulo. La definición de 'planta' no estará nunca cerrada y dejará casos dudosos entre ser planta o no, siendo esta imperfección de la definición debida a una falta de límites precisos en la cosa misma que se define. La definición de 'propiedad privada' añade a estos problemas el de que no se puede saber, ante una cosa dada, si es propiedad privada o no, y no (o no sólo) por la indefinición de la cosa misma, sino porque la cosa misma no tiene de por sí (o no tiene por qué tener) nada que la identifique como tal; de la misma manera, aunque contáramos con una definición de 'conquense' perfecta, tampoco podríamos, ante un grupo de hombres y mujeres, distinguir a los conquenses.

Ante una expresión aislada es imposible saber si se trata de una expresión fija, usual, popular, repetida, más o menos estable. Nada en la expresión lo indica con se-



guridad: el criterio de proverbialidad es externo<sup>1</sup>. El caso es comparable al del reconocimiento de las palabras de un idioma: la definición de 'palabra' y hasta el establecimiento de las reglas de fonémica combinatoria del español no nos permiten, ante una ristra de fonemas dada, por ejemplo 'poser', determinar si se trata de una palabra del español. Necesitamos, para poder decidirlo, acudir a otros datos, que son, en este caso, la competencia de los hablantes (y quedarían casos dudosos, cuando una ristra de fonemas es palabra para algunos hablantes y para otros no).

El caso del proverbio es similar: sólo la comunidad de hablantes de una lengua puede saber si una expresión dada se usa proverbialmente. Su reconocimiento requiere una experiencia. Pero no se puede preguntar directamente a la comunidad, sino sólo a sus miembros, y entre ellos habrá muchas más diferencias que con respecto a las palabras semánticas, ya que, como hemos visto, las expresiones proverbiales pertenecen más a lo cultural que las simples palabras semánticas<sup>2</sup>. De ahí que, por ejemplo, niños que hablan perfectamente apenas conozcan estas expresiones. Y así, el estudioso tendrá que consultar con su propia competencia y con la ajena, recurriendo a métodos estadísticos que lo pudieran acercar, por imposible e interminable suma de datos particulares, a eso que se llama «comunidad de hablantes».

A estos problemas, que podemos considerar como inherentes a la naturaleza misma de la cosa, se suma en el caso del griego antiguo el de que se trata de una lengua que para el estudioso es ya sólo una lengua escrita, una lengua que no es la suya y que nunca podrá serlo. En una lengua ajena viva podemos en teoría llegar a adquirir una competencia parecida a la de los hablantes nativos; en el griego antiguo, aunque se podrá llegar a una cierta comprensión y familiaridad con la gramática y el vocabulario, comprensión y familiaridad comparables hasta cierto punto con la competencia de las lenguas vivas, hemos de reconocer que siempre hay aspectos que se nos escapan. Esto es lo que sucede con las expresiones proverbiales. Desde el punto de vista gramatical, esta pérdida no es grave, ya que, en todo caso, no se pueden considerar como elementos centrales del sistema de la lengua. Como hemos visto, unas pertenecen al vocabulario y otras han de situarse fuera del sistema, del lado de lo artístico y cultural, cercanas a otros géneros como las adivinanzas, las fábulas, las coplas y las

---

<sup>1</sup> Carece de fundamento el optimismo de Russo (1983: 21) cuando afirma que «aunque el proverbio es difícil de definir, es un género formal diferenciado e identificable, con características lingüísticas y formales claramente marcadas que hacen a la expresión proverbial conspicua en su contexto inmediato, incluso en una lengua como el griego antiguo en la que ya no podemos participar como hablantes nativos». Ni siquiera un hablante nativo puede reconocer sin más una expresión desconocida como proverbial, sino sólo hacer una suposición basada en un cálculo de probabilidades (cf. Arora 1984). La actitud de Russo es la excepción, y los paremiólogos suelen reconocer la dificultad para identificar una expresión como proverbial; así, por ejemplo, Cram (1983: 53): «there is nothing in the grammatical structure of the two sentences [Absence makes the heart grow fonder / Nicotine makes the heart beat faster] which serves to distinguish them. Some English proverbs of course exhibit archaisms in grammar and vocabulary, and some show literary effects of rhythm, assonance and rhyme. But these are not defining characteristics which set proverbs apart from other sentences of the language».

<sup>2</sup> Dicho en general; hay grandes zonas del vocabulario de un idioma que pueden ser peor conocidas, según los hablantes, que muchos de sus refranes o dichos.

canciones populares. Lo imposible de su recuperación en griego coincide, pues, con la pérdida de la mayor parte de la producción popular de estos géneros.

No nos queda, pues, más remedio que preguntar a los textos, que son, al fin y al cabo, producciones lingüísticas, por estilizadas que sean. Las deficiencias de este método son principalmente dos: por un lado, en los textos no estará más que una mínima parte del caudal proverbial de la lengua griega; por otro, las expresiones proverbiales que estén en los textos muchas veces no podrán reconocerse como tales. El segundo es el que más nos toca, y el único al que podemos intentar enfrentarnos. A este respecto es significativo el caso de los versos 264 s. del *Agamenón*,

εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα

Anunciadora de bienes, como dice el proverbio, sea la aurora que  
viene del seno de su madre noche serena

en los que se cita como *παροιμία* una expresión que ni recogen los paremiógrafos ni está atestiguada en otros textos ni el estudioso probablemente consideraría nunca proverbial de no ser por la indicación expresa del pasaje. Este solo ejemplo introduce serios motivos de duda sobre los recursos de que disponemos para el reconocimiento de las *παροιμίαι* en los textos.

No siempre somos tan afortunados como en este caso en que en el propio texto se da la indicación expresa de que se está citando una *παροιμία*. De hecho, éste es el caso más raro: en toda la obra de Ésquilo se da dos veces, como hemos visto, ésta del *Agamenón* y la del fr. 78a. Como sabemos por nuestra propia experiencia como hablantes, no siempre se avisa cuando se cita un dicho. En el caso de los refranes o proverbios propiamente dichos se usa a veces una entonación distinta, de cita<sup>3</sup>, pero esto es, de nuevo, algo irremediabilmente perdido para nosotros.

Tenemos, pues, que recurrir a otras pistas, siempre deficientes, que llamaré «índices de proverbialidad» (IPs) de una expresión<sup>4</sup>. Estos índices de proverbialidad se han tratado en cierta medida para las lenguas modernas, en su uso actual o en estadios pasados, y vienen a coincidir con los indicios que hacen reconocer al oyente una expresión como proverbial<sup>5</sup>. En griego antiguo, se trata de un estudio que apenas se ha acometido de por sí. Algunas aportaciones se dan en varios de los estudios que a finales del siglo XIX se dedicaron a la recopilación de las expresiones proverbiales de ciertos autores o géneros: cabe destacar entre ellos las páginas dedicadas a la cuestión en la introducción del estudio de Linde sobre los proverbios en la tragedia (1896: 14 ss.). Entre los estudios más modernos sobre proverbios, varios tratan la cuestión más de pasada (Tarrant 1946, Russo 1983), aunque aportando a veces observaciones muy valiosas al respecto; recientemente, se ha sumado el estudio de Lidauer (2016: 23-

<sup>3</sup> Greimas 1960, Zgusta 1967, Arora 1984.

<sup>4</sup> Tomo el término de los 'índices' o 'indicios' para reconocer las unidades fraseológicas de Bally (1951: 75-87); ya Koch (1887: 5-7) hace un pequeño «conspectum indiciorum proverbialia ostendentium».

<sup>5</sup> Los paremiólogos modernos en lengua inglesa los llaman 'markers'; Arora (1984) los estudia desde el punto de vista de la percepción del oyente de una expresión como proverbial.

8), que recoge y enriquece las observaciones de Tarrant sobre la identificación de expresiones proverbiales en Platón. Lo mismo puede decirse de una multitud de observaciones diseminadas en los comentarios y estudios particulares de diversos pasajes de la literatura griega<sup>6</sup>.

Se echa, pues, de menos un estudio sistemático de la cuestión que no puede acometerse aquí con gran detalle.

## ÍNDICES DE PROVERBIALIDAD

Trataremos los índices de proverbialidad (a) de manera general, como índices válidos para cualquier texto, pero prestando especial atención a los textos antiguos (hasta el s. IV a. C. más o menos, con algunos posteriores) y sobre todo a la tragedia, pero sobre todo (b) en la medida en que han servido en el presente estudio para identificar las expresiones proverbiales de la *Oresteia*.

Algunos IPs tienen más valor que otros; algunos tienen valor suficiente de por sí; otros sólo poseen un valor acumulativo.

Estos indicadores de proverbialidad se pueden dividir en dos grandes grupos, índices externos e índices internos, que pueden a su vez subdividirse así:

### 1. Índices externos

#### 1.1. En el contexto de la expresión

1.1.1. Expresiones metalingüísticas que acompañan a la expresión en la producción y que indican su proverbialidad.

1.1.1.1. 'Citadores proverbiales' explícitos<sup>7</sup>: identificación de la expresión como παροιμία en testimonios de uso; identificación de la expresión como παροιμία en fuentes eruditas<sup>8</sup>.

1.1.1.2. Otras expresiones que suelen acompañar a las expresiones proverbiales.

1.1.1.3. Otras expresiones no típicas pero que en casos aislados pueden servir de IP.

1.1.2. Otros indicios en el contexto de la expresión.

---

<sup>6</sup> Como Headlam 1891: 143-6, Renehan 1976: 138-40, Fraenkel *ad Ag.* 1316.

<sup>7</sup> Corpas Pastor (1996: 137) utiliza el término de «presentadores paremiológicos».

<sup>8</sup> En teoría, podría resultar difícil distinguir entre «testimonio de uso» y «fuente erudita» en casos como los de Eustacio, por ejemplo, que, dando una explicación de una expresión de la *Iliada* acaba mencionando un proverbio cercana o lejanamente relacionado con ella, con fórmulas como «de ahí el proverbio» o similares. Este tipo de explicaciones pueden darse también en la lengua corriente y en nuestras fuentes primarias y constituyen una forma de uso de las expresiones proverbiales. Este conflicto es sin embargo secundario desde nuestro punto de vista, y por lo general consideraremos las explicaciones de Eustacio como fuentes eruditas por su parecido con las demás fuentes eruditas y por el carácter erudito de su obra.

1.2. Frecuencia de uso de la expresión en distintas producciones o testimonios de uso.

## 2. Índices internos

### 2.1. Formales

- Aliteración, arcaísmos, estructura bimembre, etc.
- Forma parecida a la de otras expresiones proverbiales (esto se da en diversos grados).

### 2.2. De sentido

- Sentido figurado o idiomático (sobre todo ciertos tipos de sentido figurado).
- Sentido gnómico o sentencioso.

## 1. Índices externos

### 1.1. En el contexto de la expresión

#### 1.1.1. Expresiones metalingüísticas que acompañan a la expresión en la producción y que indican su proverbialidad

Muchas expresiones proverbiales se insertan en la producción como citas: ante todo los refranes o proverbios propiamente dichos, que tienen siempre este carácter de cita, pero también algunas frases proverbiales y locuciones («Eso es, como suele decirse, pedirle peras al olmo»). Es frecuente, aunque no necesario, que la cita se señale explícitamente como tal en su contexto, con alguna expresión que indique que se está haciendo una cita. Algunas de estas expresiones son prácticamente formularias: «como dice el refrán», ὡσπερ ἡ παροιμία, etc.; otras se inventan para la ocasión. Algunas identifican la cita como expresión proverbial y constituyen por tanto una forma de identificación segura (ὡσπερ ἡ παροιμία); otras dejan margen a la duda (ὡς λόγος).

No se ha dedicado ningún estudio a estas expresiones en griego, aunque en estudios monográficos sobre expresiones proverbiales, como los de Koch (1887: 5-7), Martin (1889: 5), Linde (1896: 14 ss.), Tarrant (1946), Menor (2007: 661) y Lidauer (2016: 24-6), se tratan someramente, y también en algunos comentarios y notas dispersas cuya finalidad es otra (identificar un proverbio determinado, interpretar un texto, etc.).

##### 1.1.1.1. Identificación de la expresión como παροιμία en los textos

Cabe la posibilidad de que la expresión se presente como παροιμία en el propio texto que se está estudiando, como ocurre en el verso 264 del *Agamenón*. Éste es en

realidad el único criterio completamente seguro, pero es el caso más raro, al menos en Ésquilo.

Si la expresión en cuestión no se presenta como *παροιμία* en el propio texto de Ésquilo, puede identificarse como tal en otros textos. Esto puede suceder de dos maneras principales: que se la cite como *παροιμία* en un testimonio de uso, esto es, en un texto de tipo literario en el que la expresión proverbial se use de manera similar a como se haría en la lengua hablada; o bien que esté identificada como *παροιμία* en alguna fuente erudita, principalmente las colecciones paremiográficas, pero también los escolios, los obras lexicográficas y otras por el estilo. Lo primero es más de fiar; lo segundo, aunque menos, ofrece muchos más datos.

#### *En testimonios de uso*

De los testimonios antiguos de la palabra *παροιμία*, vistos arriba, deducimos, en primer lugar, que hay algunas expresiones de cita formularias, principalmente ὥσπερ ἢ παροιμία (Aesch. Ag. 264, Soph. fr. 282 TrGF, Eur. fr. 668 TrGF, Arist. EE 1236a35, Pol. 1314a5, Rh. 1373a3, EE 1245a30 ὥσπερ ἢ παροιμία φησίν), καθάπερ ἢ παροιμία (Pl. Com. fr. 188.3 PCG) y κατὰ τὴν παροιμίαν (Alex. fr. 88 PCG, Pl. Smp. 222b7, Sph. 261c1 τὸ κατὰ τὴν παροιμίαν λεγόμενον, Plt. 264b2, La. 187b3 τὸ λεγόμενον κατὰ τὴν παροιμίαν, 196d9, Ly. 216c6 κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν, R. 424a1, 492e5, 563c6, Lg. 741d6 κατὰ τὴν παλαιὰν παροιμίαν; Arist. EN 1156b26, Metaph. 983a3, 983a18, Pol. 1255b29, 1263a30, 1334a20, Rh. 1372b32). En Plb. 30.4.7 ἐποιεῖτο τοὺς λόγους πρῶτον μὲν Φιλόφρων, μετὰ δὲ τοῦτον Ἀστυμήδης. ὅτε δὴ κατὰ τὴν παροιμίαν τὸ κύκνειον ἐξηγήσαντες ἔλαβον ἀποκρίσεις τοιαύτας... se cita con esta última fórmula la *παροιμία* del canto del cisne (cf. Ag. 1444 s.), que está por otra parte bien atestiguada en las fuentes eruditas. No es fácil saber si es significativo que la última fórmula sea más frecuente, más tardía y que no se dé en la poesía antigua. Otra fórmula que se encuentra a partir del s. IV es τὸ τῆς παροιμίας (D. 25.89.4 ὥστε, τὸ τῆς παροιμίας, ὁρῶντας μὴ ὁρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκούειν; Men. DE 28 s., Luc. D. Mort. 16.2.14 y 18.1.1; Thphr. Char. 29.6). Otras formas de cita típicas se han comentado ya arriba al estudiar el concepto griego popular de *παροιμία*<sup>9</sup>.

#### *En fuentes eruditas*

Pero es más frecuente que la atribución de la condición de *παροιμία* se haga en alguna de las fuentes que llamamos eruditas: principalmente las colecciones de los paremiógrafos, pero también las obras lexicográficas, los escolios y algunas otras, entre las que destacan los comentarios de Eustacio a la *Ilíada* y la *Odisea*.

En nuestro caso, hay que atender en primer lugar a los escolios a Ésquilo, que en algunas ocasiones (como para Cho. 926) resultan muy útiles, pero que también son muchas veces insuficientes (lo cual es natural teniendo en cuenta que no es el

---

<sup>9</sup> Y véase Martin 1889: 5.

cometido de los escolios identificar todas las expresiones proverbiales que se usen en el texto). Su carácter casi telegráfico puede llevarnos a error: cuando el escoliasta cita una *παροιμία* a veces lo hace sólo como paralelo de la idea del pasaje en cuestión, y no para indicar que en el texto se cita tal *παροιμία*. En nuestro caso, han resultado ser indicaciones de proverbialidad certeras las de los escolios a Ag. 33, 36, 1624, Cho. 78, 697, 926, siendo especialmente útil esta última, ya que la *παροιμία* no constaba en ninguna otra fuente. En cambio, el resto de las expresiones proverbiales aquí tratadas no están registradas como tales en los escolios. Un caso como el de Ag. 1624, *παροιμία* segura donde las haya, sólo se registra en los escolios de Demetrio Triclinio. Pero son precisamente los escolios de Triclinio los que para Ag. 16 y 699 s. citan *παροιμίαι* que no se usan en el texto de la *Oresteia*.

### Discusión

Los problemas que plantea este índice de proverbialidad son los siguientes:

- (a) A veces no es fácil saber a qué tramo de texto se refiere la indicación de cita de *παροιμία*, como ya hemos comentado con respecto a Ag. 264 s. o a las citas de Aristóteles de εὖ πλεῖν ἀρχομένου τε νότου καὶ λήγοντος βορέαο.
- (b) El criterio sólo es seguro al cien por cien cuando la cita como *παροιμία* se da en el propio texto de la *Oresteia*. Si no, caben varias dudas:
  - (b.1) Si la fuente donde se da la identificación es posterior, que es lo más frecuente, puede ser que la expresión no fuera proverbial en época de Ésquilo y llegara a serlo luego;
  - (b.2) o incluso que se tratara de una expresión original de Ésquilo que se hubiera hecho proverbial a partir precisamente de su uso en una de sus tragedias.
  - (b.3) Si entre la expresión citada por las fuentes y la del texto de Ésquilo la correspondencia no es exacta en forma y sentido, cosa que es lo más común, no siempre es fácil saber si se trata de la misma expresión, que se ha variado o a la que se alude sin citarla, o si se trata simplemente de una formulación distinta de un mismo tópico tradicional. Puede decirse que éste es el problema principal en el estudio de las expresiones proverbiales en la poesía griega, que utiliza y recrea constantemente tópicos e ideas de la tradición.
- (c) En el caso de las fuentes eruditas, cabe siempre la posibilidad de una equivocación, de que se haya incluido como *παροιμία* algo que no lo era: una γνώμη no proverbial, una glosa lexicográfica, una metáfora tópica, etc.

Un problema de este tipo se presenta con respecto a Eum. 694 s. βορβόρω ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, / οὐποθ' ἐυρήσεις ποτόν: los paremiógrafos recogen la frase tal cual, lo cual, teniendo ésta una cierta longitud, hace sospechar que está tomada directamente del texto de Ésquilo. Esto podría hacer pensar en una cita más que en una verdadera *παροιμία*, pero, teniendo en cuenta el carácter de apoyo para la lectura de los textos antiguos de las colecciones de *παροιμίαι*, lo más razonable es pensar que

Έσquilos usa una expresión proverbial preexistente que nos ha quedado recogida en el CPG en la forma concreta que él le da en las *Euménides*.

El resto de los índices de proverbialidad son distintos a este primero, que es (salvo las dificultades vistas) infalible por definición (ya que nuestro estudio se ocupa precisamente del género de la παροιμία), mientras que los demás ofrecen un grado de seguridad variable. La identificación pasa entonces al terreno de lo probable, y cada expresión ha de contar con varios índices de proverbialidad para considerarse probablemente proverbial.

#### 1.1.1.2. Otras formas de cita

Las παροιμιαί griegas, como los refranes españoles, muchas veces se presentan con fórmulas menos específicas como ó παλαιός λόγος, λόγος, τὸ λεγόμενον, ὡς λέγουσι, φασίν, etc.

El participio sustantivado τὸ λεγόμενον puede considerarse un índice de proverbialidad prácticamente seguro. En Platón se usa un par de veces en combinación con la fórmula κατὰ τὴν παροιμίαν (*La.* 187b3 σκοπεῖν χρὴ μὴ . . . ἀτεχνῶς τὸ λεγόμενον κατὰ τὴν παροιμίαν ὑμῖν συμβαίνει «ἐν πίθῳ ἢ κεραμείᾳ γιγνομένη», *Sph.* 261c1 σχολῇ που, τὸ κατὰ τὴν παροιμίαν λεγόμενον, ὃ γε τοιοῦτος ἂν ποτε ἔλοι πόλιν<sup>10</sup>). En los casos siguientes presenta παροιμιαί identificadas como tales en otras fuentes:

Pl. *Mx.* 247e πάλαί γάρ δὴ τὸ «μηδὲν ἄγαν» λεγόμενον καλῶς δοκεῖ λέγεσθαι· τῷ γὰρ ὄντι εὖ λέγεται.

Pl. *Euthd.* 292e ἀτεχνῶς τὸ λεγόμενον ὁ Διὸς Κόρινθος γίγνεται, καὶ ὅπερ ἔλεγον, τοῦ ἴσου ἡμῖν ἐνδεῖ . . .

Pl. *Smp.* 217e εἰ μὴ πρῶτον μὲν, τὸ λεγόμενον, οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής

Pl. *Phd.* 101cd σὺ δὲ δεδιώς ἂν, τὸ λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σκιάν

Pl. *Tht.* 153d . . . καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα;

Pl. *R.* 496d τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῇ, καὶ τὸ λεγόμενον τὰ καλὰ τῷ ὄντι χαλεπά

Arist. *Rh.* 1399a25 s. τοῦτο δ' ἐστὶ ταῦτο τῷ λεγομένῳ, τὸ ἔλος πρίσθαι καὶ τοὺς ἄλλας

Ar. *Byz. Epit.* 2.431 τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον, εἰς κέντρα λακτίζων

Ael. fr. 84 Hercher ἐπὶ ξυροῦ τε ἀκμῆς, τὸ λεγόμενον, ὁ τούτου κίνδυνος ὢν

<sup>10</sup> Aquí λεγόμενον ha de entenderse más bien como participio que como sustantivo; cf. Pl. *La.* 187b3.

Los casos del *Teeteto*, Aristófanes de Bizancio y Eliano nos interesan especialmente por usarse en la *Orestea* las mismas expresiones (*Eum.* 650 s., *Ag.* 1624, *Cho.* 883). De casos como éstos puede deducirse que en

Pl. *Lg.* 968e τὸ λεγόμενον, ὦ φίλοι, ἐν κοινῷ καὶ μέσῳ ἔοικεν ἡμῖν κεῖσθαι

Pl. *Sph.* 241de πῶς γὰρ οὐ φαίνεται καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο τυφλῷ;

Pl. *Sph.* 226a ὁρᾷς οὖν ὡς ἀληθῆ λέγεται τὸ ποικίλον εἶναι τοῦτο τὸ θηρίον καὶ τὸ λεγόμενον οὐ τῇ ἑτέρᾳ ληπτόν;

Pl. *Tht.* 165b τὸ λεγόμενον ἐν φρέατι συσχόμενος

se están citando expresiones proverbiales no identificadas como παροιμία en otras fuentes<sup>11</sup>.

A veces el participio λεγόμενος se usa con función adjetival, más bien para locuciones sustantivas: Pl. *R.* 493d ἡ Διομηδεῖα λεγομένη ἀνάγκη; Arist. *EN* 1156b26-8 κατὰ τὴν παροιμίαν γὰρ οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγόμενους ἄλλας συναναλῶσαι. Un caso probable con καλούμενος es Pl. *Phdr.* 242a ἢ οὐχ ὁρᾷς ὡς σχεδὸν ἤδη μεσημβρία ἴσταται ἢ δὴ καλουμένη σταθερά;; también Ael. *NA* 2.32 πεπίστευται δὲ ὑπὸ τῶν ἄνω τοῦ χρόνου ὅτι τὸ κύκνειον οὕτω καλούμενον ἄσας εἶτα ἀποθνήσκει, para la mención del «canto del cisne», cuya primer testimonio está en *Ag.* 1444 s.

Es menos usual εἰρημένον: Pl. *Lg.* 919b: ὀρθὸν μὲν δὴ πάλαι τε εἰρημένον ὡς πρὸς δύο μάχεσθαι καὶ ἐναντία χαλεπόν; D. *Proem.* 48.2 πρότερον μὲν οὖν ἔγωγε μὰ τοὺς θεοὺς οὐκ ἤδην πρὸς τί ποτ' εἶη τοῦτ' εἰρημένον ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν.

Las παροιμίαι también se llaman a menudo con el término λόγος, con fórmulas como ὡς λόγος, ὁ παλαιὸς λόγος, o simplemente λόγος<sup>12</sup>, como en *Ag.* 750 παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος τέτυκται (con los complementos, también indicios de proverbialidad, παλαίφατος, γέρων y ἐν βροτοῖς). De la tragedia, los casos más seguros son:

Eur. *Ph.* 396 αἰ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὡς λόγος

Eur. *Med.* 964 πείθειν δῶρα καὶ θεοὺς λόγος

Eur. *Hel.* 513 s. λόγος γὰρ ἐστὶν οὐκ ἐμός, σοφὸν δ' ἔπος,  
δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον  
σοφῶν Tr. supra lin. · δ' ἔπος L: δέ του Dobrée

Pasando a los «citadores» con verbos de decir, lo primero que se constata es que, mientras que en español son frecuentes las fórmulas con un «nombre de dicho» + «verbo de decir» («como dice el refrán», «ya lo dice el refrán», «dice el refrán que...»,

<sup>11</sup> El escoliasta a Aristid. *Pan.* 180.4 explica la expresión τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο porque lo que se cita es una expresión proverbial (παροιμία γὰρ ἐστὶ).

<sup>12</sup> τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου: Luc. *ITr.* 3 ἐν ἐσχάτοις, ὦ Ἥρα, τὰ θεῶν πράγματα, καὶ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, ἐπὶ ξυροῦ ἔστηκεν εἴτε χρητὶμασθαι ἡμᾶς ἔτι καὶ τὰ γέγρα ἔχειν τὰν τῇ γῇ εἴτε καὶ ἡμελησθαι παντάπασιν καὶ τὸ μηδὲν εἶναι δοκεῖν.



«hay un dicho que dice que...»), en griego las fórmulas más típicas que incluyen un «nombre de dicho», ὥσπερ ἡ παροιμία y κατὰ τὴν παροιμίαν, no tienen verbo, aunque también las hay con ambos elementos: Arist. *EE* 1245a30 ὥσπερ ἡ παροιμία φησὶν<sup>13</sup>.

Son típicas también expresiones como ὥς λέγουσι ο φασίν, en tercera del plural, que muchas veces funcionan como paréntesis:

Eur. fr. 474 *TrGF* πόνος γάρ, ὥς λέγουσιν, εὐκλείας πατήρ.

Pl. *Lg.* 968e καὶ εἴπερ κινδυνεύειν περὶ τῆς πολιτείας ἐθέλομεν συμπάσης, ἢ τρεῖς ἔξ, φασίν, ἢ τρεῖς κύβους βάλλοντες, ταῦτα ποιητέον.

Arist. *EN* 1109a34 κατὰ τὸν δεύτερον, φασί, πλοῦν<sup>14</sup>

Men. fr. 405 *PCG* τὸ λεγόμενον τοῦτ' ἔστιν νῦν· / τᾶνω κάτω, φασίν, τὰ κάτω δ' ἄνω.

En Ar. *Pl.* 202 s. tenemos λέγουσι πάντες: λέγουσι πάντες ὥς / δειλότατόν ἐσθ' ὁ πλοῦτος<sup>15</sup>.

Λέγεται, «se dice», en tercera persona medio-pasiva, es también frecuente:

Pl. *Phd.* 89c ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, πρὸς δύο λέγεται οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς οἷός τε εἶναι.

Arist. *Pr.* 945a8 s. διὰ τί λέγεται ἀρχομένου τε νότου καὶ λήγοντος βορέαο;

Arist. *EE* 1240b1-3 ἔτι τὰ τοιάδε λέγεται περὶ τῆς φιλίας, ὥς ἰσότης φιλότης, καὶ μίαν ψυχὴν εἶναι τοὺς ἀληθῶς φίλους.

Arist. *Pol.* 1303b29 ἢ δ' ἀρχὴ λέγεται ἡμισυ εἶναι παντός.

Arist. *SE* 183b22 s. μέγιστον γὰρ ἴσως ἀρχὴ παντός, ὥσπερ λέγεται.

#### *Otros nombres, verbos y adjetivos*

Hay que preguntarse si todos los nombres griegos de la palabra o el decir o todos los verbos de decir en alguna forma más o menos impersonal sirven por igual para referirse a las expresiones proverbiales. De φάτις podemos citar como casos probables el fr. 34 DK de Heraclito φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ 'παρεόντας ἀπεῖναι' y *AP* 12.96 οὔτι μάταν θνατοῖσι φάτις τοιάδε βοᾶται, / ὥς οὐ πάντα θεοὶ πᾶσιν ἔδωκαν

<sup>13</sup> Véase el comentario de Fraenkel a Ag. 264 y Renehan 1976: 138-40. En español antiguo también parecen más frecuentes que en el actual las fórmulas sin verbo: véase el ejemplo 8 de la p. 133.

<sup>14</sup> Véase Renehan 1996: 228 n. 5. En textos posteriores: Luc. *Philops.* 9.11 s. 'ἀπέραντα', ἦν δ' ἐγώ, 'σὺ περαίνεις, ὦ Δεινόμαχε, καὶ ἦλω, φασίν, ἐκκρούεις τὸν ἦλον; Plu. *Pomp.* 77 fin. προσεπεῖπε δὲ διαμειδιάσας, ὥς φασιν, ὅτι «νεκρὸς οὐ δάκνει» (recogido en Arsenio 12.4a); tal vez Clem. Al. *Strom.* 3.4.30.2 βασιλεῖ δέ, φασί, νόμος ἄγραφος.

<sup>15</sup> No lo encuentro recogido como παροιμία, pero cuenta con el paralelo de Eur. *Ph.* 597 δειλὸν δ' ὁ πλοῦτος καὶ φιλόψυχον κακόν.

ἔχειν<sup>16</sup>; en Ag. 750 παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος τέτυκται tenemos el adjetivo παλαίφατος, que también se usa con una expresión proverbial en Od. 19.163 οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης. Linde da varios ejemplos más o menos probables de ἔπος, αἶνος, μῦθος, ὑμνέω:

- Soph. *Ant.* 620-4 σοφία γὰρ ἔκ του  
κλεινὸν ἔπος πέφανται·  
τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν  
τῷδ' ἔμμεν, ὅτῳ φρένας  
θεὸς ἄγει πρὸς ἅταν.
- Eur. *Hel.* 513 s. λόγος γὰρ ἐστὶν οὐκ ἐμός, σοφὸν δ' ἔπος,  
δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον
- Ar. *Lys.* 1039 s. κάστ' ἐκεῖνο τοῦπος ὀρθῶς κού κακῶς εἰρημένον,  
οὔτε σὺν πανωλέθοροιςιν οὔτ' ἄνευ πανωλέθρων.
- Eur. fr. 25 *TrGF* φεῦ φεῦ, παλαιὸς αἶνος ὡς καλῶς ἔχει·  
γέροντες οὐδὲν ἐσμεν ἄλλο πλὴν ψόφος  
καὶ σχῆμ', ὀνειρῶν δ' ἔρπομεν μιμήματα·  
νοῦς δ' οὐκ ἔνεστιν, οἴομεσθα δ' εὖ φρονεῖν.<sup>17</sup>
- Eur. fr. 333 *TrGF* φεῦ φεῦ, παλαιὸς αἶνος ὡς καλῶς ἔχει·  
οὐκ ἂν γένοιτο χρηστὸς ἐκ κακοῦ πατρός.
- Eur. fr. 508 *TrGF* παλαιὸς αἶνος· ἔργα μὲν νεωτέρων,  
βουλαὶ δ' ἔχουσι τῶν γεραιτέρων κράτος.<sup>18</sup>
- Aesch. *Cho.* 309-14 ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ  
γλῶσσα τελείσθω· τοῦφειλόμενον  
πράσσουσα Δίκη μέγ' αὐτεῖ·  
ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν  
πληγὴν τινέτω· δράσαντι παθεῖν·  
τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.<sup>19</sup>
- Aesch. *PV* 887-93 ἦ σοφὸς ἦ σοφὸς ἦν  
ὅς πρῶτος ἐν γνώμῃ τόδ' ἐβάστασε καὶ γλώσ-  
σα διεμυθολόγησεν,

<sup>16</sup> La φάτις de Heraclito no se llama παροιμία, que yo sepa, en los textos griegos, pero sí un dicho muy parecido: D. 25.89 τὸ τῆς παροιμίας, «ὄρῶντας μὴ ὄραν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκοῦειν». Para la segunda hay un paralelo en Od. 8.167 s. οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν / ἀνδράσιν, recogido en Arsen. 13.51f.

<sup>17</sup> Cf. fr. 509 τί δ' ἄλλο; φωνὴ καὶ σκιά γέρων ἀνήρ (recogido en *Mant.* 2.97), *HF* 111 ss.

<sup>18</sup> Cf. también Call. fr. 178.7-10 ἦν δὲ γενέθλην / Ἴκιος, ᾧ ξυνήν εἶχον ἐγὼ κλισίην / οὐκ ἐπιτάξ, ἀλλ' αἶνος Ὀμηρικός, αἰὲν ὁμοῖον / ὡς θεός, οὐ ψευδής, ἐς τὸν ὁμοῖον ἄγει, y Theoc. 14.43 (cf. Fernández Delgado 1984: 330). No tiene razón Martin (1889: 3) cuando cita Ag. 1482 s. y Soph. *Ph.* 1378-80 como casos en los que la palabra αἶνος se usa para referirse a una παροιμία.

<sup>19</sup> Linde cita también la expresión παλαιὸς μῦθος de Pl. *Lg.* 719c, pero en este pasaje no se cita ninguna expresión proverbial.

- ὥς τὸ κηδεῦσαι καθ' ἑαυτὸν ἀριστεύει μακρῶ
- Soph. *Ai.* 292 s.    ὁ δ' εἶπε πρὸς με βαί', ἀεὶ δ' ὑμνούμενα·  
γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει.
- Eur. *Ph.* 438-40    πάλαι μὲν οὖν ὑμνηθέν, ἀλλ' ὅμως ἐρῶ·  
τὰ χρήματ' ἀνθρώποισι τιμιώτατα  
δύναμιν τε πλείστην τῶν ἐν ἀνθρώποις ἔχει.

Fuera de la tragedia, pueden añadirse

- Pi. fr. 35b Snell-Maehler σοφοὶ δὲ καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἔπος αἰνή-  
σαν περισσῶς
- Thgn. 17 s. ὅττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί,  
τοῦτ' ἔπος ἀθανάτων ἦλθε διὰ στομάτων.
- Pl. *Prt.* 343b ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν, γνῶθι σαυτὸν καὶ μηδὲν ἄγαν.
- Theocr. 16.16 ss. πᾶς δ' ὑπὸ κόλπου χειρὸς ἔχων πόθεν οἴσεται ἀθρεῖ  
ἄργυρον, οὐδέ κεν ἰὼν ἀποτρίψας τινὶ δοίη,  
ἀλλ' εὐθὺς μυθεῖται· ἀπωτέρω ἢ γόνυ κνάμα·  
αὐτῷ μοί τι γένοιτο. θεοὶ τιμῶσιν ἀοιδούς.<sup>20</sup>

Puede tal vez añadirse χρησμός:

- Aesch. *Ag.* 1560-8 <Χο.> ὄνειδος ἦκει τόδ' ἀντ' ὀνειδούς,  
δύσμαχα δ' ἐστὶ κρῖναι.  
φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων·  
μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς  
παθεῖν τὸν ἔρξαντα· θέσμιον γάρ.  
τίς ἂν γονὰν ἀραῖον ἐκβάλοι δόμων;  
κεκόλληται γένος πρὸς ἄτα.  
<Κλ.> ἐς τόνδ' ἐνέβη σὺν ἀληθείᾳ  
χρησμόν  
1567 ἐνέβης Canter · 1568 χρησμός Casaubon
- Theocr. 15.61-3 <Γρ.> ἐς Τροίαν πειρώμενοι ἦνθον Ἀχαιοί,  
κάλλισται παίδων· πεῖραθην πάντα τελεῖται.  
<Γο.> χρησμῶς ἅ πρεσβῦτις ἀπώχετο θεσπίξασα.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Las mismas dudas con respecto a este pasaje tiene Fernández Delgado 1984: 330. Cf. también Plu. *Ages.* 36.5 s. καὶ λέγειν ὅτι τοῦτο ἦν τὸ μυθολογούμενον ὠδίνειν ὄρος, εἶτα μὲν ἀποτεκεῖν.

<sup>21</sup> En *Cara de plata* de Valle-Inclán también se usa el término 'oráculo' en la presentación de un refrán: «Recuerda al oráculo de Cures: 'Con maricones y putas no te metas a disputas'» (jornada II, escena II). El personaje al que se llama «El viejo de Cures» había citado este refrán (con la variación «en disputas») poco antes.

Menos evidentes son otras expresiones que no es raro encontrar junto a los proverbios. Linde (p. 15) cita los deícticos τόδε ο τοῦτο ο αὐτό τοῦτο, dando como ejemplos (no seguros) Eur. *Med.* 85 s. ἄρτι γιγνώσκεις τόδε, / ὥς πᾶς τις αὐτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ, *IT* 351-3 καὶ τοῦτ' ἄρ' ἦν ἀληθές, ἡσθόμην, φίλαι· / οἱ δυστυχεῖς γὰρ τοῖσιν εὐτυχεστέροις / αὐτοὶ κακῶς πράξαντες οὐ φρονοῦσιν εὖ; *Or.* 665 s. αὐτὸ τοῦτο· τοὺς φίλους / ἐν τοῖς κακοῖς χρή τοῖς φίλοισιν ὠφελεῖν<sup>22</sup>. Hay que añadir ἐκεῖνο y la simple sustantivación de la frase con el artículo neutro: Eur. *Or.* 804 τοῦτ' ἐκεῖνο· κτᾶσθ' ἐταίρους, μὴ τὸ συγγενὲς μόνον (véanse los escolios); Gal. *Temp.* 1.676 οὕτω δῆπου καὶ ἐκεῖνο καλῶς εἰρησθαι δοκεῖ· πέτρην κοιλαίνει ῥάνις ὕδατος ἐνδελεχείη; Eur. *Hipp.* 265 οὕτω τὸ «λίαν ἥσσον» ἐπαινῶ / τοῦ «μηδὲν ἄγαν»; D. 25.75.1 s. ἀλλ' ἔγωγε ταῦθ' ὁρῶν θαυμάζω, τὸ τᾶν κατὰ γεγενῆσθαι τί ποτ' οἶσθ' εἶναι; Pl. *Sph.* 231c ὁρθὴ γὰρ ἡ παροιμία, τὸ τὰς ἀπάσας μὴ ῥάδιον εἶναι διαφεύγειν; *Phlb.* 45d7 τοὺς μὲν γὰρ σώφρονάς που καὶ ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος ἐκάστοτε, ὁ τὸ «μηδὲν ἄγαν» παρακελευόμενος, ᾧ πείθονται; *Chrm.* 164e-165a τὸ γὰρ «γνῶθι σαυτὸν» καὶ τὸ «σωφρόνει» ἔστιν μὲν ταυτὸν... τό τε «μηδὲν ἄγαν» καὶ τὸ «ἐγγύη πάρα δ' ἄτη»... τὸ «γνῶθι σαυτὸν»; Arist. *Rh.* 1395a21 s. λέγω δὲ δεδημοσιευμένα οἷον τὸ «γνῶθι σαυτὸν» καὶ τὸ «μηδὲν ἄγαν»; Plu. *Lib. educ.* 13f9 s. τὸ γὰρ «τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα» σοφόν.<sup>23</sup>

Al nombre o verbo de decir que presenta el refrán se unen con cierta frecuencia otros indicios de proverbialidad, que son las características que en el capítulo anterior hemos visto que suelen atribuirse a las παροιμίαι:

### Tradicionales y repetidas

Como hemos visto, a veces se atribuye la expresión a los ἄνθρωποι en general; dentro de esto entra el complemento ἐν βροτοῖς de Ag. 750 ss. Es muy interesante la negación por parte del hablante en Eur. *Hel.* 513 s. λόγος γὰρ ἔστιν οὐκ ἐμός, σοφὸν δ' ἔπος de que el dicho sea suyo<sup>24</sup>.

Otras expresiones indican que la expresión estaba instituida: el participio θουλούμενος (Plu. *Frat. am.* 482b5 s. τὸν θουλούμενον ἀλῶν μέδιμνον), la indicación ὥς ἐν τῇ συνηθείᾳ λέγομεν (con la que Focio explica la expresión ἄνω καὶ κάτω, usada en *Eum.* 650). Otras expresiones no típicas son a veces muy claras, como ocurre en la

---

<sup>22</sup> Refiriéndose a Hesíodo, Hoekstra (1950: 89 n. 1) observa que «A veces el propio poeta anuncia un dicho, por ejemplo *Tr.* 456: νήπιος, οὐδὲ τ' οἶδ'· ἐκατὸν δέ τε δούρατ' ἀμάξης». En este ejemplo, además del pronombre τό, tenemos el verbo de 'saber'; de hecho, toda la fórmula νήπιος, οὐδὲ τ' οἶδ' podría indicar que lo que sigue es una expresión proverbial (cf. también *Op.* 40, y Fernández Delgado 1978: 263, 1978b: 149, 1982: 162 s., 1986: 96).

<sup>23</sup> Y Pl. *Hp. Ma.* 304e, *Hipparch.* [*Sp.*] 228e.

<sup>24</sup> Véase la nota de Nauck<sup>2</sup> al fr. 484 de Eurípides, con numerosos paralelos para esta forma de cita, que introduce tanto expresiones proverbiales como otras tradiciones y opiniones.

referencia a la παροιμία de los «males lemnios» de *Cho.* 631 ss. κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον / λόγῳ· γοᾶται δὲ δὴ ποθεινὰ κατὰ-/ πτυστον· ἤκασεν δὲ τις / τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πήμασιν. Lo mismo ocurre en Heródoto 6.138: νενόμισται ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα τὰ σχέτλια ἔργα πάντα «Λήμνια» καλέεσθαι; *Thgn.* 17 s. ὅττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλόν οὐ φίλον ἐστί, / τοῦτ' ἔπος ἀθανάτων ἦλθε διὰ στομάτων<sup>25</sup>. A veces el hablante hace de la expresión, por un momento, el tema del que se habla, llamando la atención sobre ella de tal manera que resulta claro que se trata de una expresión instituida: presentándola como dicho divino o ley de justicia en *Ag.* 177 s., 1563 s., *Cho.* 309 ss., *Eum.* 529 s.; preguntándose qué quiere decir y explicándolo a continuación de manera general y por aplicación al caso concreto de que se trata en *D.* 25.75.1-8<sup>26</sup>.

Con su carácter repetido y tradicional tiene que ver el que a menudo se diga de las expresiones proverbiales que son viejas o que se relacionen de algún modo con una vieja tradición. En *Ag.* 750 la palabra λόγος se califica con los adjetivos παλαιφατος y γέρων: referidos ambos a la antigüedad de la expresión, el primero, compuesto con una raíz de 'decir' (-φατος), se refiere a la primera producción del λόγος en cuestión; el segundo, γέρων, a su uso continuado durante largo tiempo. Los casos vistos de «el primero que dijo» entran también aquí<sup>27</sup>. En las *Coéforas*, δρᾶσαντι παθεῖν es lo que dice (φωνεῖ) un τριγέρων μῦθος; en otros testimonios de variantes de la misma expresión ésta se relaciona con lo antiguo de otras maneras: proviene ἐκ παλαιῶν ἱερέων, la dice ἄνθρωπος τις πρεσβύτερος.

A veces tradicionalidad o vejez de una expresión no se indica explícitamente, pero puede deducirse de indicios indirectos. Por ejemplo, las expresiones δρᾶσαντι παθεῖν y relacionadas se atribuyen a diversas fuentes y personajes: leyes, oráculos, sabios con o sin nombre, personajes míticos, religiones mistericas: siempre fuentes sabias, antiguas y venerables, más o menos míticas o más o menos históricas, lo que no deja de ser propio de los proverbios, que, por un lado, pretenden proceder de una tradición de antigua sabiduría (para lo que a veces se emplea el recurso de adscribirlos a un nombre más o menos legendario), y, por otro, por su propia condición de expresiones de uso común, bien pueden haber sido dichos por todas las bocas a las que la tradición los atribuye<sup>28</sup>.

### Sabias

Esta característica está estrechamente ligada a la anterior, como hemos visto. A menudo se dice de las expresiones proverbiales que son sabias o verdaderas o que

<sup>25</sup> Aristid. *Pan.* 110.17 s. καὶ πάντες ἐπὶ δυοῖν ὁρμεῖν ἔδοξαν οἱ Ἕλληνες ἀληθῆ νομίσαντες.

<sup>26</sup> Véase p. 682.

<sup>27</sup> *Pp.* 70 s.

<sup>28</sup> Véanse en el capítulo anterior los casos de γνῶθι σαυτὸν y ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσι (p. 88); también *Schol. Pl. Phlb.* 48c para γνῶθι σαυτὸν, *Suda* τ 522 para τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα.

tienen razón. A veces, como en *Ag.* 750 ss., se consideran tan importantes como para quitarles la razón.

La atribución de sabiduría o verdad tiene muchas formas. A veces se usa el término σοφός o algún derivado, como en *Eur. Hel.* 513 s. λόγος γὰρ ἐστὶν οὐκ ἐμός, σοφὸν δ' ἔπος, donde la palabra sabia se opone al λόγος particular (siempre que el texto no se corrija); *Andr.* 957 s. σοφόν τι χρῆμα τοῦ διδάξαντος βροτοῦς / λόγους ἀκούειν τῶν ἐναντίων πάρα<sup>29</sup>. Muchas veces dependen de verbos de saber, como en español se usan expresiones como «ya se sabe que...», «¿no sabes que...»<sup>30</sup>; *Ag.* 1668 οἶδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους, *PV* 328 s. ἢ οὐκ οἶσθ' ἀκριβῶς ὦν περισσόφρων ὅτι / γλώσση ματαία ζημία προστρέβεται; *Soph. Tr.* 813 s. οὐ κάτοιισθ' ὁθούνεκα / ξυνηγορεῖς σιγῶσα τῷ κατηγορῶ; *Pl. Hp. Ma.* 304e τὴν γὰρ παροιμίαν ὅτι ποτὲ λέγει, τὸ «χαλεπὰ τὰ καλὰ», δοκῶ μοι εἰδέναι, *R.* 377a οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὀτρωῶν;

Hay que incluir aquí el sustantivo γνώμη, de la raíz de γινώσκω: *Lys.* 31.6 γνώμη δὲ χρῶνται ὡς πᾶσα γῆ πατρὶς, donde la palabra viene a querer decir 'opinión', 'parecer' (la expresión está recogida en las colecciones de los paremiógrafos).

Linde (p. 15) cita también el verbo οἶεσθαι en *Eur. Heracl.* 746 s. οἰόμεσθα γὰρ / τὸν εὐτυχοῦντα πάντ' ἐπίστασθαι καλῶς.

A veces se le da la razón a la παροιμία: *Pl. Mx.* 247e πάλαι γὰρ δὴ τὸ «μηδὲν ἄγαν» λεγόμενον καλῶς δοκεῖ λέγεσθαι. τῷ γὰρ ὄντι εὖ λέγεται<sup>31</sup>. Una función parecida cumple a veces ὡς ἔοικε ο ἔοικε: Linde cita como ejemplo *Eur. Ph.* 406 ἢ πατρὶς, ὡς ἔοικε, φίλτατον βροτοῖς<sup>32</sup>. Al considerarse una guía para la acción, puede o no hacérseles caso, para lo cual el griego a veces usa, como hemos visto, los verbos σῶζω y διαφθείρω (*Aesch. fr.* 78a, *Pl. Smp.* 174b, *R.* 329a3).

Headlam (1891: 143-6), Tarrant (1946: 114 s.) han señalado otras expresiones que acompañan a veces a las expresiones proverbiales para señalar su verdad o aplicabilidad. Tarrant observa que «Platón usa a menudo ciertas expresiones de énfasis para señalar la aplicabilidad de alguna figura o giro lingüístico. Las principales son ἀτεχνῶς, ὡς ἀληθῶς y τῷ ὄντι, con algunas formas relacionadas», que, aunque se usen para más cosas, en ocasiones sólo se explican por «un semiproverbio o dicho familiar, que se reconocería como tal y se sentiría como apropiado para el contexto». Tarrant cita como casos claros *Euthd.* 292e ἀτεχνῶς τὸ λεγόμενον ὁ Διὸς Κόρινθος γίγνεται, καὶ ὅπερ ἔλεγον, τοῦ ἴσου ἡμῖν ἐνδεῖ, *Phdr.* 256b τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι

<sup>29</sup> *Plu. Lib. educ.* 13f9 s. τὸ γὰρ «τὴν κατὰ στυγὸν ἔλα» σοφόν.

<sup>30</sup> Cf. Linde p. 15, Fraenkel *ad Ag.* 1668, Fernández Delgado 1984: 330, Lidauer 2016: 25.

<sup>31</sup> Otros casos en *X. Oec.* 12.20, *Gal. Temp.* 1.676.

<sup>32</sup> Linde cita también *Cho.* 883 s. ἔοικε νῦν αὐτῆς ἐπὶ ξυροῦ πέλας . . . πεσεῖσθαι, 926 ἔοικα θορνείν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην, pero son usos distintos de ἔοικε: en estos casos, como en *Pl. Lg.* 968e τὸ λεγόμενον, ὧ φίλοι, ἐν κοινῷ καὶ μέσῳ ἔοικεν ἡμῖν κείσθαι, el uso de ἔοικε parece deberse a que se trata de expresiones proverbiales de sentido figurado, por la comparación entre lo que la παροιμία dice y la situación a la que se refiere. Así también en *Cratin. Archil.* fr. 6 PCG; con δοκεῖν, *Aristaenet. Ep.* 1.28.20 s. Cf. también Lidauer (2016: 25).

καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἐν νενικήκασιν, *R.* 426e ἀγνοοῦντες ὅτι τῷ ὄντι ὥσπερ Ὑδραν τέμνουσιν, y como casos probables *Euthd.* 303e, *R.* 443d, 533d, 548a, *Tht.* 146b, *Phd.* 66c. El segundo caso ha servido aquí para reconocer la proverbialidad de *Eum.* 589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων. Headlam lista más expresiones, con numerosos ejemplos, algunos de ellos discutibles: ὡς ἐτύμως, ἐτήτυμον, ἐτητύμως, ἐτύμως (*Archil.* fr. 110 West, *Antip. Sid.* *AP* 11.23, *Leon. o Mel.* *AP* 7.13); ἀληθῶς (*Cerc.* fr. 2 Powell, *Pl. Cra.* 435c, *Aristaenet. Ep.* 2.21, *Philostr. Her.* 605), ὡς ἀληθῶς (*Pl. La.* 197c, *Alciph.* 4.3.3.4, *Ath.* 186f, *Plu. Quom. adulat.* 68f, *Clem. Al. Cohort.* 64, *Paedag.* 141, 171); ὀρθῶς (*Ar. Lys.* 1038, *Arist. Pr.* 958b31); ἀτρεκέως (*AP* 9.459), εὐλόγως (*Luc. Im.* 22.10), οὐ μάτην (*AP* 12.96), πάγχυ (tal vez *Od.* 17.217), ἀτεχνῶς (*Eup.* fr. 304 PCG), ὄντως (*Babr.* 16.6, *Lucill. AP* 11.259, *Pl. Lg.* 704a, *Luc. Pr. Im.* 22, *Ath.* 270f, 568e, 652f, *Plu. Rect. rat. aud.* 38f, *Quom. adulat.* 62c, *Cons. Apoll.* 106d y 109f, etc.); τῷ ὄντι (*Pl. La.* 196d, *R.* 426e, *Tht.* 146b). Headlam da todos estos paralelos precisamente para mostrar la proverbialidad de *Eum.* 533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως. Ambos autores señalan que estas expresiones pueden usarse también en otros contextos en los que no hay expresión proverbial<sup>33</sup>.

### 1.1.1.3. Otros indicios en el contexto de la expresión

A veces puede servir como indicio de proverbialidad el que la expresión se cite junto con otras expresiones proverbiales: τὸ κύκνειον ἄδειν (*Ag.* 1444 s.) se cita con μὴ δις πρὸς τὸν αὐτὸν λίθον πταίνειν en *Plb.* 31.12.1; Λήμνια κακά (*Cho.* 631-4), con Ἰλιάς κακῶν en *Lib. Or.* 61.19, *Ep.* 25.2.5 ss. y *An. Gr.* Boiss. III 176 s.; con τράπεζα Συβαριτική, Σαμίων ἄνθη y Λήμνιον πῦρ en *Lib. Ep.* 1175.1 s.; ὄφιν τρέφειν (*Cho.* 928), junto a Αἰθίοπα λευκᾶναι en Miguel Atalíates, *Historia* 31.13. A veces los lexicógrafos y otros textos eruditos explican una expresión proverbial con otra: *Suda* α 2580 «ἄνω καὶ κάτω»· τὸ πάντα λίθον κινεῖν.

A veces la incongruencia del contexto con la imagen de la expresión la muestra claramente como proverbial: *Arist. Rh.* 1413b28 s. ἐὰν γάρ τις τὰ τοιαῦτα μὴ ὑποκρίνηται, γίγνεται «ὅ τὴν δοκὸν φέρων»; *Theoc.* 15.95 οὐκ ἀλέγω. μὴ μοι κενεᾶν ἀπομάξης. En la tragedia, este índice es más difícil de aplicar, ya que el lenguaje está lleno de imágenes, y las imágenes de las expresiones proverbiales suelen estar ligadas a las imágenes no proverbiales. Otra forma de incongruencia con el contexto se da cuando la παροιμία usa un plural generalizador y la referencia en el contexto es a una sola persona, como probablemente ocurre en *Ag.* 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους; o, al revés, cuando un singular se refiere a varias personas, como ocurre

<sup>33</sup> Véase también la lista de expresiones de Lidauer (2016: 24-6), que recoge algunas de éstas junto con otras (ὥσπερ, ὡς οἶον, ὅπερ, ἅπερ, ὅσουπερ, οἶα; καθάπερ; κομιδῇ; ἀγροικότερον y relacionadas).

en *Eum.* 694 s. κακαῖς ἐπιρροαῖσι βορβόρῳ θ' ὕδωρ / λαμπρὸν μαιίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν<sup>34</sup>.

Hay casos en que la cita de una expresión proverbial se hace en asíndeton: Sidgwick, en su comentario a *Eum.* 693, pone como ejemplo, entre otros más inseguros, Eur. *Or.* 233 s. ἡ καὶ γαίης ἀρμόσαι πόδας θέλεις, / χρόνιον ἵχνος θεῖς; μεταβολὴ πάντων γλυκύ.

### *Problemas que plantean estos índices*

Es evidente que la mayor parte de estos índices pueden encontrarse también con otras cosas que no son παροιμῖαι: historias u opiniones más o menos extendidas, citas de poetas u otros autores, sentencias e imágenes no proverbiales, ejemplos, etc. La amplitud de sentidos y usos de λόγος, por ejemplo, es mucho mayor que la de nuestro «dicho», que ya de por sí abarca más usos que 'refrán': con παλαιὸς λόγος se puede aludir a otras tradiciones orales, cuentos, mitos o historias antiguas del tipo que sean; ὡς λέγουσι o ὡς ἔοικε pueden referirse, además de a todo esto, a opiniones muy extendidas pero sin forma proverbial; el artículo y otros mostrativos pueden presentar cualquier cita no proverbial, etc.

En las *Euménides* es claro que la expresión ὡς λόγος τις de la Pitia en el prólogo (4) se refiere a un relato tradicional sobre el oráculo de Delfos. Algo similar se da en las *Suplicantes*, 230 s.: κακεῖ δικάζει τὰμπλακήμαθ', ὡς λόγος, / Ζεὺς ἄλλος ἐν καμουῖσιν ὑστάτας δίκας<sup>35</sup>. Son varios los que entienden que en los versos 520 s. de las *Coéforas* se cita un proverbio por el añadido ὥδ' ἔχει λόγος: τὰ πάντα γὰρ τις ἐκχέας ἀνθ' αἵματος / ἐνός — μάτην ὁ μόχθος· ὥδ' ἔχει λόγος; pero, como se ve, la cuestión es discutible.

Es dudoso un caso como Eur. fr. 285 TrGF:

ἐγὼ τὸ μὲν δὴ πανταχοῦ θρυλούμενον,  
κράτιστον εἶναι φημι μὴ φῦναι βροτῶ.

### 1.2. Índices de proverbialidad externos fuera del contexto de uso

Uno de los indicios de proverbialidad más claros es que la misma expresión se repita en varios pasajes. Pero ha de tratarse de una expresión que tenga en sí misma algo más que aconseje considerarla proverbial, es decir, que al uso repetido han de sumarse otros indicios de proverbialidad. Sin embargo, lo cierto es que las παροιμῖαι claras se repiten en los textos con grandes variaciones; si a ello se suma que la literatura griega usa constantemente de tópicos, se verá hasta qué punto es difícil muchas

<sup>34</sup> En una incongruencia general con el contexto se basa Hoekstra (1950, especialmente p. 89 n. 1) para proponer identificar varias sentencias de Hesíodo como proverbiales.

<sup>35</sup> Otros casos con ὡς λόγος: Eub. fr. 13 PCG, Alex. fr. 270 PCG; con artículo: Pl. *Phdr.* 273b8-c2; con θρυλούμενος, Pl. *Phd.* 76d8, Ax. 364b4, 365b4.



veces aplicar este criterio. El parecido ha de ser significativo. No es fácil encontrar un caso de fijación tan alta como el de la locución ἄνω κάτω, que, en una lengua de orden tan libre como el griego, no admite cambio de orden ni, a excepción de la conjunción, intercalación de palabras en medio. Hay casos particulares que ofrecen mayor seguridad, como la cita de expresiones griegas en textos latinos: es el caso de σπεῦδε βραδέως, citado en griego por Suetonio en su *Vida de Augusto* (25.4); Séneca cita en griego en su *Apocolocyntosis* la fórmula αἶκε πάθοις τὰ ἔρεξας, δίκη εὐθεῖα γένοιτο (14.2), relacionada con el proverbio δράσαντι παθεῖν de *Cho.* 313.

A veces puede considerarse un indicio de proverbialidad secundario, complementario con otros, el que la expresión esté recogida en los gnomologios (Menandro, Estobeo, etc.), ya que en estas obras, aunque se recogen dichos de carácter muy heterogéneo, siendo equivalentes más o menos a nuestros diccionarios de citas, hay también proverbios.

Un índice del mismo tipo (secundario, complementario) es el hecho de que se encuentren expresiones proverbiales equivalentes, tanto por la forma como por el sentido, en otras lenguas.

## 2. Índices internos

Es en general problemático guiarse por la forma y sentido de una expresión para reconocerla como proverbial. Son rasgos típicos de las expresiones proverbiales la aliteración, los arcaísmos y dialectalismos, la estructura bimembre, los paralelismos y antítesis, el aoristo gnómico, las repeticiones; el sentido figurado o idiomático, el sentido gnómico o sentencioso, la paradoja, la tautología, la hipérbole, el *adýnaton*, la antonomasia. Pero las expresiones idiomáticas o sentenciosas no proverbiales que reúnen en sí varios de estos rasgos son abundantes, sobre todo en la poesía griega.

Hay también ciertas estructuras muy particulares y repetidas en las παροιμίαι griegas que pueden servir como indicio de proverbialidad de una expresión concreta, pero, por un lado, sería necesario un estudio previo, que todavía no se ha hecho y resultaría muy provechoso también en otros sentidos, de los rasgos y patrones más típicos de las expresiones proverbiales griegas<sup>36</sup>, y por otro lado también cabe que los patrones y estructuras típicos de las expresiones proverbiales influyan en la composición de expresiones nuevas no proverbiales, como veremos con respecto a la *Oresteia* en las pp. 1099 ss.

A veces la expresión no está recogida en el *CPG* ni identificada como παροιμία en ningún otro texto, pero sí hay en el *CPG* o se identifica como παροιμία en otro texto otra expresión lo suficientemente parecida. Aquí el problema está en qué debemos entender por «suficientemente parecida». Un ejemplo sería la expresión Λημνία δίκη, que no está identificada como παροιμία (aunque la recogen los lexicógrafos) pero encuentra un paralelo muy cercano en la expresión Ἰμβριος δίκη, sí recogida en el *CPG* (Macar. 4.76). De la misma manera, uno de los índices de proverbialidad de la

---

<sup>36</sup> Algunas observaciones en este sentido ha hecho Russo (1983).

locución ἔξω /ἐκτὸς δρόμου (φέρεισθαι) de Ag. 1245, Cho. 514 y 1022 s. es que ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν sí es una expresión identificada como proverbial en fuentes eruditas.

A veces sirve como índice de proverbialidad un arcaísmo o dialectalismo: Taillardat (1965: 220): «ἐκτός [en Ar. Ra. 995 ἐκτὸς οἴσει τῶν ἐλαῶν] . . ., en lugar del ático ἔξω, parece indicar una fórmula antigua cristalizada en proverbio»; Menor (2007: 457): «Este carácter proverbial [de Ar. V. 1431 ἔρδοι τις ἦν ἕκαστος εἰδείη τέχνην] . . . se ve corroborado porque en la expresión se encuentran elementos ajenos al dialecto ático y extraños a la comedia ática: el verbo ἔρδω, aunque familiar en tragedia, no aparece nunca en comedia ática, y el optativo sin ἄν en una orden no es ático sino de estilo épico»; Tosi (1737) ve un indicio de este tipo en la conservación de la preposición ὥς en algunos testimonios de ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὥς τὸν ὁμοῖον.

El hecho de que una frase se cite a medias, dándola por conocida para los oyentes o lectores, es indicio de su proverbialidad: así sucede con el verso de la *Odisea* ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὥς τὸν ὁμοῖον (17.21) citado en la *Retórica* de Aristóteles: ὅθεν καὶ αἱ παροιμίαι εἰρηνται, ὥς «ἦλιξ ἥλικα τέρπει», καὶ «ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον», καὶ... (1371b15 s.)<sup>37</sup>.

Ciertas formas métricas se han considerado típicas de las expresiones proverbiales: el paremiaco recibe ya en la antigüedad este nombre por ello<sup>38</sup>; varios estudiosos consideran el enhoplio una variante del paremiaco, de manera que a veces se las llama a ambas «enhoplio-paremiaco»<sup>39</sup>. La expresión τῷ πάθει μάθος de Ag. 177 se relaciona con las formas ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω, frase que cierra hexámetro por dos veces en la *Iliada* (17.32 = 20.198) y tiene la estructura métrica de un paremiaco, y παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω, el final de un hexámetro de los *Trabajos y días* de Hesíodo (218), que tiene la forma de un enhoplio. Una expresión que hemos dado como seguramente proverbial, Ag. 806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, tiene en el propio texto de la *Orestea* la forma de paremiaco. Pero lo más habitual es que las expresiones proverbiales adapten su forma a la exigida por la versificación de cada parte de la tragedia, de manera que este índice no puede sernos de gran utilidad.

## IDENTIFICACIÓN DE LA EXPRESIÓN COMO PROVERBIAL EN FUENTES ERUDITAS MODERNAS

En este estudio se han tenido en cuenta, para la identificación de expresiones proverbiales, las diversas observaciones, comentarios y traducciones de los estudiosos

<sup>37</sup> Cf. Tosi 1737.

<sup>38</sup> Heph. 26 s. τὸ δὲ δίμετρον καταληκτικὸν καλεῖται μὲν παροιμιακὸν διὰ τὸ παροιμίας τινὰς ἐν τούτῳ τῷ μέτρῳ εἶναι· πότε δ' Ἀρτεμις οὐκ ἐχόρευσεν, καὶ κόρκορος ἐν λαχάνοισιν· ἀλλὰ παροιμίαι εἰσὶ καὶ ἐπικαὶ καὶ ἱαμβικαὶ καὶ οὐ τούτου τοῦ μέτρου μόνου· ὥστ' οὐκ εἰκότως αὐτὸ μόνον παροιμιακὸν καλοῦσι; Tr. Schol. Pi. O. 1 praef. 46.4 s. Abel παροιμιακὸν καλεῖται ὅτι πολλαὶ παροιμίαι τούτῳ τῷ μέτρῳ εὔρηται (Triclinio marca este esolío como παλαιόν). Véanse multitud de ejemplos en Rupprecht 1949: 1713 s.

<sup>39</sup> Pellizer 1972: 29, Fernández Delgado 1982, 1984.

modernos que identifican una expresión determinada como proverbial. Siendo el griego antiguo una lengua que ya no se habla, los especialistas en esta lengua y sus textos son lo más parecido que puede hallarse entre nosotros a un hablante con competencia, y, cuando afirman la proverbialidad de una expresión, parten, explícitamente o no, de uno o varios de los índices de proverbialidad vistos. Sus observaciones al respecto no pueden dejar de reconocerse como fecundo punto de partida para la investigación de muchas de las expresiones cuya proverbialidad se discute en este estudio, pero no pueden considerarse un índice de proverbialidad, primario ni secundario, sino sólo una pista que ha de comprobarse con los textos.

## Variabilidad de las expresiones proverbiales. Tipos de variaciones

A pesar de que la característica fundamental de las expresiones fijas proverbiales es precisamente su fijeza, en los estudios se señala también como propiedad típica suya la variabilidad<sup>1</sup>: como los mitos, como cualquier género de la tradición oral, las expresiones proverbiales viven en variantes<sup>2</sup>. De hecho, puede decirse que una expresión estará más sujeta a variaciones, libres o fijadas en la tradición, cuanto más instituida esté: las variaciones fijadas en la tradición sólo pueden surgir de un uso relativamente frecuente y largo; las libres han de darse con expresiones de uso corriente que pueden ser reconocidas a pesar de la modificación<sup>3</sup>. De modo que las variantes testimonian un uso extendido y largo de la expresión, y las variaciones libres indican su familiaridad en el momento en el que la expresión se usa modificada.

Estando las expresiones proverbiales en el límite entre lo lingüístico y lo artístico, la cuestión de las distintas formas de una misma παροιμία puede compararse, por un lado, con la cuestión de las distintas formas de un elemento de la lengua, y ante todo con la de las distintas formas de una palabra, que llevan finalmente a la cuestión de «la misma / otra palabra», y, por otro, con las distintas formas de las producciones de otros géneros de la tradición oral, como los romances y los mitos, que llevan finalmente a la cuestión de «el mismo / otro romance», «el mismo / otro mito», etc. De la misma manera, la consideración de las distintas formas de una expresión proverbial lleva finalmente a la cuestión de «la misma / otra expresión proverbial».

En lingüística, puede distinguirse entre flexión (blanco / blancos), variación (blanco / blanquito) y derivación (blanco / blancura) de las palabras, y establecerse distintos grados dentro de estos grupos (sobre todo en el de la variación), siendo la derivación el procedimiento que da más claramente lugar a nuevas palabras<sup>4</sup>. En el ámbito de la fraseología, se distinguen las variantes, que son las varias formas institucionalizadas de una expresión fija, de la modificación libre o desautomatización de

<sup>1</sup> Corpas Pastor 1996: 27-30, 233; García-Page 2008: 25 s.

<sup>2</sup> «Las locuciones viven en variantes» (Lapesa 1992: 85), «los refranes viven en variantes» (Girón Alconchel en Fernández Martín 2015).

<sup>3</sup> Zuluaga 1980: 95 s.; Corpas Pastor 1996: 19 s., 27-30, 233; García-Page 2008: 26, 217 s., 261.

<sup>4</sup> Véase el estudio de la cuestión en García Calvo 1983: 124-57 y 2009: 201-33.

una expresión fija<sup>5</sup>. Este análisis resulta insuficiente para este estudio al no reconocer más que un tipo de variación institucionalizada (la variante), que suele entenderse que sólo comporta variación formal y no semántica<sup>6</sup>, de lo cual habrá que deducir que cualquier cambio en la semántica dará lugar a *otra* expresión fija. La gran variabilidad de las expresiones proverbiales griegas hace necesario establecer más niveles. Es posible que haya cambio de sentido sin que los dos sentidos resultantes sean tan distintos que parezca conveniente hablar de dos *παροιμίες* distintas; tanto más cuanto que tales cambios de sentido pueden darse sin variación formal, como ocurre en el caso de la *παροιμία* «tener / alimentar una serpiente (en el seno)» de *Cho.* 928, con una forma de uso en que la serpiente es el amigo traidor y el que la lleva en su seno el traicionado, y otra en la que es el amigo traidor el que lleva en su seno la serpiente, que representa su deslealtad. Un caso como éste hace venir casi sin pensar a las mientes el término ‘versión’, que es típico de los estudios de las tradiciones populares.

En el estudio del folclore no parece ser mucho lo que se ha hecho en el sentido de sistematizar tipos de variaciones; para los mitos, Lévi-Strauss usa una y otra vez los términos ‘variante’, ‘versión’, ‘permutación’ y ‘transformación’, sin llegar a definirlos. Partiré aquí, para complementar las variantes de la fraseología moderna, de la propuesta de sistematización de estos términos que hace Crépeau (1978: 88 s.) precisamente para aplicarlos al estudio de las expresiones proverbiales. En todo caso, en ninguno de estos ámbitos —lingüística, fraseología, folclorística— pueden fijarse límites claros entre los distintos tipos de variación que se establezcan. Los problemas en el caso de las expresiones proverbiales no pueden tratarse teóricamente aquí: en el estudio de cada *παροιμία* de la *Oresteia* se irá viendo que son muchos y de muy distinto tipo. Me limitaré, pues, a exponer los tipos de variación que he distinguido, en la medida en que ha sido posible, en este estudio, señalando sólo que esta clasificación ha surgido más del material mismo estudiado que de una teoría previa.

En primer lugar, puede usarse el término *variaciones* como término neutro con el que referirse a las distintas formas de una *παροιμία* sean éstas del tipo que sean. Dentro de ellas pueden distinguirse los siguientes tipos:

1. *Adaptación* morfológica y sintáctica al contexto sintáctico: no son propiamente variaciones de la *παροιμία*. Las locuciones se caracterizan precisamente por adaptar su morfología y sintaxis externa a la de la frase, y los proverbios propiamente dichos también pueden sufrir este tipo de adaptación cuando no constituyen frase independiente: el caso más habitual de adaptación de los proverbios es el de construirse como oraciones subordinadas, normalmente completivas. Es el caso de *Ag.* 1668 οἷδ’ ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους, frente a *Eur. Ph.* 396 αἱ δ’ ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὥς λόγος. Este tipo es el equivalente de la flexión lingüística.

<sup>5</sup> Corpas Pastor 1996: 28 s., García-Page 2008: 219-60. En algunos estudios (Zuluaga 1980, Corpas Pastor 1996), se restringe el uso del término ‘variantes’ para las que se dan dentro de una misma lengua funcional; no es ni posible ni útil aplicar tal criterio a este estudio.

<sup>6</sup> García-Page 2008: 287.

2. Variaciones fijadas en la tradición. Sigo aquí, adaptándola a los intereses de este estudio, la propuesta de Crépeau, que revela una gradación en la que finalmente se viene a dar en un «nuevo ítem de folclore». Pueden distinguirse tres grados:

—El primero es la *variante*: «Una variante no es más que una manera distinta de decir exactamente lo mismo . . . Una variante es un cambio en la forma en el nivel puramente lingüístico».

—El siguiente es la *versión*: «Una versión dice algo relacionado pero distinto a otra versión . . . una versión . . . implica un cambio en la semántica».

—Y el último es el que da lugar a *otra παροιμία*, o por tratarse de una variación lo suficientemente grande o por acumulación de varios cambios menores<sup>7</sup>.

Los dos primeros tipos serían equivalentes a grados distintos de «variación» lingüística; el tercero, a la derivación.

Aunque estos tres grados formen parte de un continuo de variación, sin que se puedan establecer límites claros entre uno y otro, pueden resultar útiles en muchos casos: así, de las distintas formas de la primera expresión proverbial del *Agamenón*, τρις ἔξ βάλλειν y (ἦ) τρις ἔξ ἢ τρεῖς κύβους son dos versiones distintas, τρις ἔξ πίπτειν es una variante de la primera de estas versiones, (ἦ) τρις ἔξ ἢ τρεῖς οἶνας una variante (dialectal) de la segunda, y ἀεὶ τρις ἔξ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι es una παροιμία distinta.

Debido al alto grado de variación de las παροιμίαι griegas, al menos tal y como nos las encontramos en los textos, mi forma de aplicación de los grados de Crépeau es mucho más laxa que la suya, y admito como variante cosas que seguramente él trataría como versión, y como versión cosas que podrían tratarse como otra παροιμία (así en este caso (ἦ) τρις ἔξ ἢ τρεῖς κύβοι).

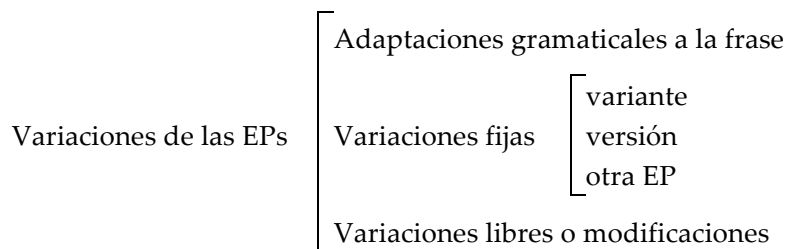
3. Variaciones libres o *modificaciones* no fijadas en la tradición y dependientes de cada uso particular. Se corresponden, en el plano lingüístico, con los usos novedosos de las palabras de los hablantes, siendo los más llamativos los de la poesía, y en el artístico, a similares modificaciones artísticas hechas en otros géneros tradicionales, como las recreaciones de los mitos de los trágicos griegos o los dramaturgos modernos (que habitualmente se llaman, sin embargo, versiones). La modificación implica siempre un grado de *desautomatización* de la expresión proverbial, que puede ser más o menos grave. Al final de la tesis se dedicará un capítulo a la desautomatización de las παροιμίαι de la *Orestea*, en el que se tratarán sus distintos tipos. He usado a veces el término *recreación* para los casos en que se ve más clara una voluntad artística en la modificación de la παροιμία. Una forma particular de variación libre es la *alusión*, en la que no se puede identificar una forma fijada en la tradición ni citada literalmente ni variada por modificaciones concretas: a veces, de la forma tradicional se conserva una sola

---

<sup>7</sup> La versión se produce por permutación, el «ítem de folclore» distinto por transformación y la variante por variación, término nuevo que introduce Crépeau (en sentido distinto al que aquí se le da) entre los de Lévi-Strauss para completar el cuadro de posibles alteraciones.

palabra; a veces varias, pero la relación que hay entre ellas es muy distinta de la tradicional<sup>8</sup>. En la práctica es difícil, o más bien imposible, decidir en cada caso si debe hablarse de alusión o de grandes o varias modificaciones.

En esquema,



### Dificultades para la aplicación de estas categorías al griego antiguo

En el caso de una lengua escrita como el griego antiguo los problemas para aplicar estas categorías, que ya se dan con las habladas, se multiplican. Una de las mayores dificultades de este estudio ha sido precisamente la de delimitar qué es lo que debe considerarse testimonio de uso de una *παροιμία* y qué no, por el propio carácter de la poesía griega antigua (y hasta cierto punto también de la prosa), que es marcadamente tradicional y da gran importancia al elemento gnómico, de manera que en muchos casos es imposible determinar cuándo se está citando una expresión fija, cuándo se está aludiendo a una expresión fija, cuándo usando un tópico sin forma fija, cuándo, en fin, aunque un tópico hubiera dado lugar a alguna o algunas formas fijas, no se alude a ellas sino que el tópico se expresa de otro modo. Ya se ve, sobre todo en este último caso, que la cuestión es irresoluble no sólo por falta de datos (más testimonios), sino también por la propia indiferenciación de lo estudiado, ya que es frecuente encontrarse con una especie de continuo entre la expresión fija y el mero tópico de expresión libre.

Tratándose de una lengua escrita, no puede tampoco muchas veces saberse qué formas de la *παροιμία* serían las fijadas en la tradición y cuáles suponen una modificación con respecto a ellas. Aunque en nuestra lengua la dificultad es menor, pondré algunos ejemplos de textos antiguos que pueden servir para ilustrar el problema:

1. *Libro de Apolonio* (ca. 1250), ed. D. Corbella, Madrid 1992, estr. 57a-b:

Commo dize el prouerbio, que suele retrayer,  
que la copdiçia mala saco suele ronper

2. Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor* (ca. 1343), ed. de A. Blecua, Madrid 2001<sup>5</sup>, estr. 1610c-d:

<sup>8</sup> El término 'alusión' es habitual en los comentarios y demás para hablar de estos usos, pero no suele definirse. Amado Rodríguez (1998: 53 s.) y Menor (2007: 666-8) han distinguido la alusión (los «proverbios latentes» para Amado) como una forma particular de uso de las expresiones proverbiales y han aplicado el tipo con sistematicidad (dentro de lo posible) a las expresiones proverbiales de Cratino y Aristófanes.

en la dueña pequeña yaze muy grand amor;  
pocas palabras cunplen al buen entendedor.

3. Johan Enríquez (*fl. ca. 1425*), *El cancionero de Palacio*, ed. F. Vendrell de Millás, Barcelona 1945, p. 263:

Senyora, con vos porfia  
non quiero porque diran  
este antiguo refran:  
a quien dan no escogeria.

4. Antón de Montoro, *Cancionero*, ca. 1445-1480, ed. M. Ciceri y J. Rodríguez Puértolas, Salamanca 1991, p. 164:

mas, lindísimo galán,  
de buen clarífico trato,  
do las destreças están,  
savéis que dice el refrán  
muy antiguo «muera gato...».

5. Juan del Encina, *Poesías [Cancionero]*, 1481-1496, ed. M. Á. Pérez Priego, Madrid 1996, p. 515:

Y aun por más certificaça  
que vi encima este refrán:  
«Desespere de esperança  
el que ventura no alcança»,  
labrado de piedra ymán.

6. Alonso Maldonado, *Hechos del Maestre de Alcántara don Alonso de Monroy*, ca. 1492, ed. A. Rodríguez Moñino, Madrid 1935, p. 28:

por tal manera que hicieron bien verdadero el refrán que dice ser peor  
de todo la enemistad encendida entre parientes.

7. Juan del Encina, *Égloga de Fileno, Zambardo y Cardonio*, ca. 1497, ed. M. Á. Pérez Priego, Madrid 1991, p. 283:

Por donde me acuerdo yo, triste, mezquino,  
de un viejo refrán que dobla mi enojo:  
que viendo pelar la barva al vezino,  
comiencas a echar la tuya en remojo.

8. *Cancionero de Pero Guillén*, a. 1492, ed. B. Dutton, Salamanca 1990, p. 109:

que según nuestro refrán,  
los que siguen tu oficio,  
tus enemigos serán

9. *Lazarillo de Tormes* (1554), ed. de Burgos, ed. J. V. Ricapito, Madison (Wisconsin) 1987, p. 30:



Y pienso, para hallar estos negros remedios, que me era luz la hambre,  
pues dizen que el ingenio con ella se auisa, y al contrario con la hartura,  
y así era por cierto en mí.

Lo primero que he de decir es que no me ha costado nada encontrar estos ejemplos<sup>9</sup>, pues son frecuentísimas las citas de refranes variados. Con respecto a 1, nótese lo primero que sólo por nuestra competencia reconocemos ahí el refrán «La codicia rompe el saco». Luego, la variación con respecto a esta forma, no sabemos si considerarla sólo modificación, por necesidades métricas u otras, o si tenemos que contar también con alguna variante antigua más parecida a la del texto. Lo mismo con respecto a 2 y 7. Para 3, sólo nuestra competencia como hablantes y la consulta con los numerosos refraneros de nuestra lengua nos permite saber que la forma habitual del refrán es «A quien dan no escoge», y que «escogería» es modificación producida por el metro y la rima. No he podido averiguar a qué refrán se alude en 6<sup>10</sup>. Para 4 mi competencia falla, y sólo acudiendo a los refraneros averiguo que el refrán completo es «Muera (el) gato, (y) muera harto», siendo mucho más frecuente «Muera (la) gata, (y) muera harta», y también «Muera Marta, (y) muera harta». En griego, a no ser que contáramos con citas similares en obras eruditas, no sabríamos siquiera si el dicho está completo, y el pasaje sería seguramente campo propicio al nacimiento de conjeturas e interpretaciones de todo tipo. Para 8, las formas más frecuentes en los refraneros son: «Ése es tu enemigo, el de tu oficio» y «¿Quién es tu enemigo? El de tu oficio»<sup>11</sup>. En 5 puede que ‘refrán’ se use en sentido amplio, como equivalente de ‘frase sentenciosa’; tal vez la frase tenga relación con refranes verdaderamente populares como «El que espera desespera». En 9 sería, de nuevo, muy difícil saber cuál es el dicho en cuestión si no contáramos con nuestra competencia y lo recogido en los refraneros, y ni siquiera con estos datos podemos saber si el uso del verbo ‘avisar’ es modificación o se daba en alguna variante antigua no recogida, a lo que sé, en los refraneros (pero sí ‘aviva’); nótese que ni siquiera sabríamos, si no, si «y al contrario con la hartura» formaba parte del dicho<sup>12</sup>. Quiero añadir un último caso, esta vez moderno, de alusión a un refrán:

10. Javier Krahe, «La tormenta», en el disco *La mandrágora*, Madrid 1981:

Confirmando el refrán,  
una noche de abril  
la tormenta estalló . . .

---

<sup>9</sup> Algunos los tomo del estudio de O’Kane (1950), que los cita con otros fines; otros, del *Corpus Diacrónico del Español*, en línea, de la Real Academia; otros, en fin, me los he topado simplemente leyendo.

<sup>10</sup> Correas recoge «Los parientes enojados, son más encarnizados contra sí que los extraños» (L 1559) (cuya forma me suena un tanto extraña y me hace sospechar o una formulación no tradicional o que se haya mezclado el refrán, que acabaría en «encarnizados», con su explicación). Otros parecidos son «No hay peor astilla que la de la misma madera» (RMCVC, Kleiser 31207) y «Enemistad entre parientes, pasa a los descendientes» (Kleiser 20910) o «dura largamente» (Kleiser 48883).

<sup>11</sup> He quitado, pues, las comillas a «los que — serán» que pone Dutton.

<sup>12</sup> Véanse otros ejemplos, todavía más difíciles para nosotros de reconocer como proverbiales, en el estudio de Combet (1971: 101-3) sobre el refranero español.

La única palabra que se conserva del refrán y que lo evoca es «abril», pero la alusión se entiende por ser uno de los refranes más conocidos de nuestra lengua. Si no lo conociéramos, nos sería imposible reconstruirlo, aunque seguramente podríamos imaginar su sentido.

Considérese ahora que para el griego no tenemos competencia proverbial y que los «refraneros» que nos quedan son, como hemos visto, muy escasos y sin ningún afán propiamente paremiológico, y se verá que la empresa a la que nos lanzamos ha de quedar una y otra vez en duda.



## II

### Las expresiones proverbiales de la *Orestea*



*Agamenón*



### 33 τρις ἔξ βαλούσης

ὦ χαῖρε, λαμπτήρ, νυκτὸς ἡμερήσιον  
φάος πιφαύσκων καὶ χορῶν κατάστασιν  
πολλῶν ἐν Ἄργει τῇσδε συμφορᾶς χάριν.  
ἰοῦ ἰοῦ· 25

Ἀγαμέμνωνος γυναικὶ σημαίνω τορῶς  
εὐνῆς ἐπαντείλασαν ὡς τάχος δόμοις  
ὀλολυγμὸν εὐφημοῦντα τῇδε λαμπάδι  
ἐπορθιάζειν, εἴπερ Ἰλίου πόλις  
ἐάλωκεν, ὡς ὁ φρυκτὸς ἀγγέλλων πρέπει· 30

αὐτὸς τ' ἔγωγε φροῖμιον χορεύσομαι.  
τὰ δεσποτῶν γὰρ εὖ πεσόντα θήσομαι,  
τρις ἔξ βαλούσης τῇσδέ μοι φρυκτωρίας.

Salve, antorcha, que anuncias la luz del día en la noche y la institución de muchos coros en Argos gracias a este suceso. ¡Ío, ío!

A la mujer de Agamenón anuncio claramente que, amaneciendo del lecho en la casa cuanto antes, saludando esta luz eleve el grito de júbilo, si es que la ciudad de Troya ha sido tomada, como la tea muestra con su anuncio: y yo mismo bailaré el proemio. Pues moveré las buenas tiradas de mis amos, que me ha sacado un triple seis estas señales de fuego.

#### Identificación

Ya los escolios al verso 33 del *Agamenón* identifican esta expresión con una παροιμία, y no son pocas las fuentes eruditas que la tratan como tal<sup>1</sup>:

— de entre los lexicógrafos: *Suda* η 635, οι 106, τ 934, 1005 y 1006, Hsch. η 957, τ 1427, Poll. 9.95, Phot. η 293 y τ 463, Paus. att. τ 46 Erbse<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> El estudio de las fuentes es en gran medida deudor de Bühler, vol. IV, pp. 224-32.

<sup>2</sup> Erbse reconstruye el fragmento de Pausanias a partir de los testimonios de Phot. τ 463 y *Suda* η 635.



- del CPG: Zen. Ath. 2.29, Zen. Vulg. 4.23, Coll. Bodl. 473 y 869 (*Append.* 4.99), Diogen. 5.4, Diogen. Vind. 2.85, D1, D2 526, D3 652, Macar. 1.38, Apost. 8.72 y 17.25, *Mant.* 1.34;
- y en otras fuentes: *Schol.* Pl. Lg. 968e, Suet. *Ludd.* 1.23-35, Eust. *Il.* 3.921.22 ss. y *Od.* 1.28.25 ss.

Tampoco faltan otros testimonios de uso de la expresión en los textos griegos (*fr. iamb. adesp.* 55 West, Pherecr. *fr.* 129 PCG, [Epich.] *fr.* 269.1 s. PCG, Pl. Lg. 968e, Aristaenet. *Ep.* 2.17.18 ss.), y ya Erasmo (1266) reconocía la παροιμία en el *Agamenón*, como han seguido haciendo los comentaristas modernos, así como Koch (1887: 86 s.) y Linde (1896: 19) en sus estudios sobre los proverbios en la tragedia.

### Testimonios de uso

- (i) [Epich.] *fr.* 269.1 s. PCG τὸ δὲ γαμεῖν ὁμοίον ἐστὶ τῷ τρις ἕξ ἢ τρεῖς κύβους ἀπὸ τύχης βαλεῖν  
Y el casarse es igual a lo de sacar, por azar, triple seis o tres ases.
- (ii) Pherecr. *fr.* 129 PCG ἢ τρις ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι.  
O triple seis o tres ases.
- (iii) Pl. Lg. 968e καὶ εἴπερ κινδυνεύειν περὶ τῆς πολιτείας ἐθέλομεν συμπάσης, ἢ τρις ἕξ, φασίν, ἢ τρεῖς κύβους βάλλοντες, ταῦτα ποιητέον.  
y si estamos dispuestos a poner en peligro el régimen en su integridad, sacando o triple seis, como dicen, o tres ases, ha de hacerse eso.
- (iv) *Fr. iamb. adesp.* 55 West ἢ τρις ἕξ ἢ τρεῖς οἶναι.  
O triple seis o tres ases.
- (v) Aristaenet. *Ep.* 2.17.18 ss. διὰ τὸ σὸν κάλλος ἢ γάμον ἀσμένως ἢ τάφον αἰροῦμαι. ἔστωσαν ἢ τρις ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι νῦν οἱ πεπτωκότες.  
y por tu belleza, o consigo, con suerte, una boda, o una tumba. Que marquen o triple seis o tres ases ahora los dados al caer.<sup>3</sup>

### Fuentes eruditas

τρις ἕξ (βάλλειν)

- (vi) *Schol. rec.* Tr. Aesch. Ag. 33a παροιμία τὸ «τρις ἕξ βάλλειν», ἐπὶ τῶν ἄκρως εὐτυχούντων, ἐπεὶ καὶ τοῖς κυβευταῖς οὐκ ἔστι πλειὴ τούτων εὐθυβολῆσαι. Λέγουσι δὲ ταύτην καὶ ἑτέρως· «ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι».  
≈ *Schol. rec.* · *Schol. vet.* παροιμία — εὐτυχούντων · *Schol. rec.* Tr. 33b παρ(οιμία)

<sup>3</sup> Tsirimbis (1950) dedica un artículo, que no he podido consultar, a las expresiones proverbiales en las *Epístolas* de Aristéneto.

Proverbio el «sacar triple seis», a propósito de los que tienen muy buena suerte, ya que para los jugadores de dados no es posible mejor jugada que ésta. Y dicen éste y de otra manera / y lo dicen también de otra manera: «Porque siempre caen bien los dados de Zeus».

(vii) *Coll. Bodl.* 869 (*Append.* 4.99) «τρὶς ἕξ· νικητήριος βόλος· ἐπὶ τοῦ εὐστόχου· ἀπὸ τῶν κυβευόντων· ὁ γὰρ βόλος ὁ πλήρης ἕξ ἦν· τὸ πάλαι δὲ τρεῖς ἐβάλλοντο κύβοι.

≈ Hsch. τ 1427 τρὶς ἕξ· νικητήριος βόλος· καὶ παροιμία· τρὶς ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι· ἐλέγετο δὲ ἐπὶ τοῦ εὐστόχου, ἀπὸ τῶν κυβευτῶν (≈ *Suda* τ 934: καὶ εἰ ἐλέγετο — κυβευτῶν om.) · *Suda* τ 1005 τρὶς ἕξ· νικητήριος βόλος· καὶ ἑτέρα παροιμία· τρὶς ἕξ ἢ τρεῖς οἶνας· οὕτω γὰρ καλοῦσιν Ἴωνες τοὺς κύβους.

«Triple seis»: tirada ganadora; a propósito del que acierta. A partir de los que juegan a los dados; pues la tirada de más valor era seis; y antiguamente se tiraban tres dados.

#### B. (ἦ) τρὶς ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι

(viii) *Zen. Vulg.* 4.23 = *Schol. Pl. Lg.* 968e «ἦ τρὶς ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι»· ἡ παροιμία παρὰ Φερεκράτει ἐν τοῖς *Μυρμηκανθρώποις*. εἴρηται δὲ ἐπὶ τῶν ἀποκινδυνευόντων. τὸ μὲν γὰρ τρὶς ἕξ, τὴν παντελῆ νίκη νη δηλοῖ· τὸ δὲ τρεῖς κύβοι, τὴν ἥτταν. 3  
πάλαι γὰρ τρισὶν ἐχρῶντο πρὸς τὰς παιδιδὰς κύβοις, καὶ οὐχ, ὥς νῦν, δύο. ἔστι δὲ ὁμωνυμία· ‘κύβον’ γὰρ ἔλεγον ἰδίως αὐτὸν τὸν ῥιπτούμενον, ὅτε πλήρης 6  
ἔστι καὶ μή. τοὺς δὲ κύβους τοὺς τοιούτους οἱ Ἴωνες καλοῦσιν ‘οἶνας’ καὶ τὴν παροιμίαν οὕτως ἐφέρουσιν, «ἦ τρὶς ἕξ ἢ τρεῖς οἶνας».

1 ἦ τρεῖς ἕξ *Zen.* · 2 εἴρηται *Zen. Ath.* a Bühler correctus: κεῖται *Zen. Schol.* · 7 τρεῖς οἶνας *Schol.*: τρεῖς εἶναι *Zen.*: τρεῖς οἶναι *Leutsch* || ≈ *Zen. Ath.* 2.29 (1 κύβους con. Bühler · κεῖται ἡ παροιμία · 4-6 πάλαι — καὶ μή om.); ≈ *Coll. Bodl.* 473 (1 ἦ τρεῖς ἕξ · 1-2 ἡ παρ. — *Μυρμ.* om. · 2 ἀποκινδυνευόντων] κινδυνευόντων); ≈ *Diogen. Vind.* 2.85 (4-7 ἔστι δὲ — οἶνας om.); ≈ *Diogen.* 5.4 = *D1* = *Apost.* 8.72 (4-7 καὶ οὐχ — οἶνας om.); *Suda* η 635 ἦ τρὶς — κύβοι· τὸ μὲν — τὴν ἥτταν || *Suda* τ 934 παροιμία· ἦ τρὶς — κύβοι; *Suda* τ 1005 καὶ ἑτέρα παροιμία· τρὶς ἕξ ἢ τρεῖς οἶνας· οὕτω γὰρ καλοῦσιν Ἴωνες τοὺς κύβους; *Suda* οι 106 οἶνας· οὕτω καλοῦσιν Ἴωνες τοὺς κύβους, ἔνθεν καὶ ἡ παροιμία ἦ τρὶς ἕξ ἢ τρεῖς οἶνας; *Mant.* 1.34 βασιλεὺς ἦ ὄνος· ἡγουν νικῶν ἦ ἡττώμενος· ὁμοία τῇ· ἦ τρὶς ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι

«O triple seis o tres ases»: el proverbio se encuentra en Ferécates, en sus *Hom-breormigas* [fr. 129 *PCG*], y se dice de quienes arriesgan el todo por el todo. Porque el triple seis significa el triunfo definitivo y los tres ases la derrota. Pues antiguamente se usaban en los juegos tres dados y no dos como ahora. Y hay homonimia, porque llamaban ‘kúbos’ propiamente a lo que se lanzaba, cuando era un pleno y cuando no. Y los jonios llaman ‘enas’ a tales ases y dicen así el proverbio [fr. *iamb. adesp.* 55 West]: «O triple seis o tres enas»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Trad. de Mariño y García Romero.

(ix) Hsch. η 957 «ἡ τρεῖς ἔξ ἡ τρεῖς κύβοι»· παροιμία τῶν ἡ ἐπιτυγχανόντων ἡ ἀποτυγχανόντων. πάλαι γὰρ τρισὶν ἐχρῶντο πρὸς τὰς παιδιὰς κύβοις, καὶ οὐχ, ὡς νῦν, δύο. ἔστι δὲ ὁμωνυμία.

«O triple seis o tres ases»: proverbio de los que o tienen buena suerte o la tienen mala. Pues antiguamente se usaban tres dados para los juegos y no dos, como ahora. Y hay homonimia.

(x) Suet. *Ludd.* 1.23-35 ἐχρῶντο οἱ παλαιοὶ τρισὶ κύβοις καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ νῦν δυσί. ὅθεν καὶ παροιμία ἐπὶ τῶν μηδὲν διὰ μέσου κινδυνευόντων, τὸ «ἡ τρεῖς ἔξ ἡ τρεῖς κύβους», ἀπὸ τοῦ μεγίστου καὶ ἐλαχίστου ἀριθμοῦ· ἥς μέμνηται Πλάτων ἐν *Νόμοις* [968e] εἰπών· «ἡ τρεῖς κύβους βάλλοντες», τουτέστι τρεῖς μονάδας. ‘κύβον’ γὰρ διχῶς ἔλεγον, αὐτό τε τὸ ἀναρριπτούμενον, ὅθεν παροιμία τραγική, τὸ «ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι» [Soph. fr. 895 *TrGF*], καὶ τὴν ἐν αὐτῷ μονάδα. ὅθεν λυθείη ἂν καὶ τὸ ζητούμενον ἐν τῷ παρὰ Ἀριστοφάνους κωμωδουμένῳ στίχῳ [*Ra.* 1400]· «βέβληκ’ Ἀχιλλεὺς δύο κύβῳ καὶ τέτταρα» καὶ ἑξῆς. λέγει γὰρ δύο μονάδας καὶ τέτταρα. ὃν στίχον Εὐριπίδης ἐν *Τηλέφῳ* [fr. 888 *TrGF*] θείς, ὅπου κυβεύοντας ἥρωας εἰσήγαγε, καὶ μαθὼν ἐπ’ αὐτῷ χλευασθῆναι ὡς εὐτελεῖ, καθὰ σκώπτει καὶ ὁ κωμικός, αἰδεσθεῖς περιεῖλεν ὅλον τὸ ἐπεισόδιον.

Usaban los antiguos tres dados y no dos como los de ahora. De donde <viene> precisamente el proverbio, a propósito de los que no se arriesgan a medias, «Triple seis o tres ases», a partir del número mayor y del menor. Lo recuerda Platón en las *Leyes* [968e], diciendo: «o sacando tres ases», esto es, tres unidades. Pues llamaban ‘kúbos’ a dos cosas, al que se lanza, de donde el proverbio de la tragedia, «pues siempre caen bien los dados de Zeus» [Soph. fr. 895 *TrGF*], y a la unidad que hay en él, de donde se podría resolver también lo que se pretende en el verso cómico de Aristófanes [*Ra.* 1400]: «ha sacado Aquiles dos ases y un cuatro» y lo que sigue. Pues quiere decir dos unidades y un cuatro. Habiendo puesto Eurípides este verso en el *Télefo* [fr. 888 *TrGF*], donde llevó a escena a los héroes jugando a los dados, cuando se dio cuenta de que era objeto de burlas por la vulgaridad del verso, como se burla precisamente el cómico, avergonzado, suprimió todo el episodio.<sup>5</sup>

(xi) Phot. τ 463 (≈ *Suda* τ 1006) «τρεῖς ἔξ ἡ τρεῖς κύβοι»· οἱ μὲν τρεῖς ἔξ νίκην, οἱ δὲ τρεῖς κύβοι κενοί. καὶ τὸ παρ’ Εὐριπίδῃ τοιοῦτον· «βέβληκ’ Ἀχιλλεὺς δύο κύβῳ καὶ τέτταρα». τριῶν γὰρ ὄντων τῶν ἀναρριπτούμενων βόλων δύο μὲν κενοὺς 3 αὐτόν φησι βαλεῖν, ἓνα δὲ τὸν τέτταρα. διττῶς οὖν ὁ κύβος, ὃ τε ἀναρριπτούμενος εἴτε κενὸς εἴτε πλήρης εἴη, καὶ ἰδίως ὁ κενός. ὅτι δὲ ὁ τρεῖς ἔξ βαλὼν κατῴρθου, καὶ Αἰσχύλος ἐν *Ἀγαμέμνονι* παρίστησι· «τὰ δεσποτῶν γὰρ 6 εὖ πεσόντα θήσομαι, τρεῖς ἔξ βαλούσης τῆς ἐμῆς φρυκτωρίας».

<sup>5</sup> El texto de Suetonio es una reconstrucción hecha por Taillardat a partir de Eustacio *Od.* 1.28.25 ss. e *Il.* 3.921.22 ss.

glossam Pausaniae att. (τ 46) attribuit Erbse · 1 ἢ τρεῖς κύβους coni. Bühler, prob. Theodoridis · 4 βαλεῖν Erbse: βάλλειν Phot. *Suda* · τὸν τέτταρα Bühler: τὸν τέταρτον Phot. *Suda* · ὃ τε Porson: εἴ τε Phot. *Suda* · 7 βαλούσης Porson: βαλοῦσα Phot. *Suda* || Apost. 17.25 = D2 526 = D3 652 τρεῖς — κενοί (κενοί] ἦταν D3 cod. T · τρεῖς pro τρεῖς bis D3 cod. T); Phot. η 293 ἢ τρεῖς ἔξ ἢ τρεῖς κύβοι· τὸ γὰρ παλαιὸν τρισὶν ἐχρῶντο κύβοις πρὸς τὴν παιδίαν· διχῶς δὲ λέγεται, καὶ ὁ ἀναρριπτούμενος καὶ ἰδίως ὁ κενός.

«Triple seis o tres ases»: el triple seis da la victoria, los tres ases no valen nada. Y lo que aparece en Eurípides es lo siguiente: «ha sacado Aquiles dos ases y un cuatro». Siendo tres las tiradas lanzadas, dice que él ha sacado dos sin valor, y una <con valor>, el cuatro. En efecto, el *kúbos* es doble: el que se tira, ya sea sin valor, ya sea con él; y en particular el que no tiene valor. Y que el que sacaba triple seis triunfaba, lo presenta Ésquilo en el *Agamenón*: «pues moveré las buenas tiradas de mis amos, que me han sacado un triple seis mis señales de fuego».

(xii) Poll. 9.95 ἰστέον ὅτι ‘κύβος’ αὐτό τε τὸ βαλλόμενον καλεῖται καὶ ἡ ἐν αὐτῷ κοιλότης, τὸ σημεῖον, ὁ τύπος, ἡ γραμμὴ, τὸ δηλοῦν τὸν ἀριθμὸν τῶν βλεθέντων· καὶ μάλιστα ἢ γε μονὰς ἢ ἐν αὐτοῖς ὄνομα εἶχε ‘κύβος’ καλεῖσθαι, καθάπερ καὶ ὁ παροιμιώδης λόγος μηνύειν ἔοικεν «ἢ τρεῖς ἔξ ἢ τρεῖς κύβοι».

Hay que saber que se llama ‘*kúbos*’ al que se tira y al punto que hay en él, la marca, la señal, la incisión, lo que muestra el resultado de las tiradas; y sobre todo el uno que hay en ellos se llamaba con el nombre de ‘*kúbos*’, como precisamente parece revelar el dicho proverbial «o triple seis o tres ases».

### C. ἀεὶ τρεῖς ἔξ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι

(xiii) Macar. 1.38 «ἀεὶ τρεῖς ἔξ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι»· ἐπὶ τῶν εἰς ἅπαντα εὐδαιμονούντων.

*Suda* α 607 [...] καὶ παροιμία· ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι. ὁμοία ἀξίως τῇ ἀεὶ ἔξ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι. ἐπὶ τῶν ἀξίως καὶ εἰς πάντα εὐδαιμονούντων. οἱ δὲ ἐπὶ τῶν ἀξίως τιμωρουμένων.

«Siempre sacan triple seis los dados de Zeus». A propósito de los que tienen suerte en todo.

### Forma

Las fuentes eruditas dan dos versiones de la παροιμία: por un lado, la que aparece en nuestro texto, τρεῖς ἔξ «triple seis»<sup>6</sup> o τρεῖς ἔξ βάλλειν «sacar triple seis»<sup>7</sup>, y, por otro, (ἢ) τρεῖς ἔξ ἢ τρεῖς κύβοι o κύβους «(o) triple seis o tres ases»<sup>8</sup>, de la que en algunos casos se cita una variante dialectal jonia, τρεῖς ἔξ ἢ τρεῖς οἶνας<sup>9</sup>, una de las

<sup>6</sup> *Schol. rec.* Aesch. Ag. 33, *Suda* τ 934 y 1005, Hsch. τ 1427, *Coll. Bodl.* 869.

<sup>7</sup> *Schol. vet.* y *Schol. rec.* Tr. Aesch. Ag. 33.

<sup>8</sup> Hsch. η 957 y τ 1427, *Suda* η 635, τ 934, τ 1005 y τ 1006, Poll. 9.95, Zen. Ath. 2.29, Zen. Vulg. 4.23, *Coll. Bodl.* 473, Diogen. 5.4, Apost. 8.72 y 17.25, *Mant.* 1.34, Suet., *Schol.* Pl. Lg. 968e, Eust.

<sup>9</sup> *Suda* οἰ 106 y τ 1005, Zen. Ath. 2.29, Zen. Vulg. 4.23, *Coll. Bodl.* 473, *Schol.* Pl. Lg. 968e.

pocas noticias que tenemos de proverbios con variantes dialectales. La primera, cuyo único testimonio de uso es el del *Agamenón*, debe seguramente considerarse una locución verbal, aunque el verbo es menos fijo (βάλλειν es el más habitual; también seguramente πίπτειν); la segunda, a la que corresponden los demás testimonios de uso, aunque tal vez podría usarse por sí sola como proverbio propiamente dicho (lo que explicaría las formas en nominativo), es también lo habitual que sea una locución verbal (ἢ) τρεῖς ἕξ ἢ τρεῖς κύβους βάλλειν / πίπτειν (de ahí que algunas fuentes eruditas, aunque no incluyen el verbo, tengan κύβους y οἶνας en acusativo). Macario recoge lo que puede ya considerarse una παροιμία distinta: ἀεὶ τρεῖς ἕξ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι «Siempre sacan triple seis los dados de Zeus», de la que la *Suda* y otras fuentes dan las variantes ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι «Porque siempre caen bien los dados de Zeus» (que parece una cita de alguna obra perdida) y ἀεὶ ἕξ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι «Siempre sacan seis los dados de Zeus». Se trata de una frase completa, proverbio propiamente dicho o frase proverbial.

Si dejamos de lado el verbo, más variable, la forma τρεῖς ἕξ es muy concisa, con dos cuantificadores sólo acabados ambos en s. La versión larga, (ἢ) τρεῖς ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι / κύβους, añade a esto en coordinación disyuntiva ἢ τρεῖς κύβοι / κύβους, repitiendo en anáfora otra forma del mismo cuantificador (τρεῖς / τρεῖς) y la palabra κύβοι, que no es propiamente un cuantificador pero se acerca a serlo; la estructura resultante es marcadamente bimembre.

## Origen

Todas las fuentes coinciden en atribuir el origen del dicho a un juego de dados en el que la mejor jugada es sacar tres seises, y la peor, tres ases. El triple seis se define como νικητήριος βόλος «tirada ganadora» (*Suda*, *Coll. Bodl.* 869), ὁ γὰρ βόλος ὁ πλήρης ἕξ ἦν· τὸ πάλαι δὲ τρεῖς ἐβάλλοντο κύβοι «pues la tirada más valiosa era seis; y antiguamente se lanzaban tres dados» (*Coll. Bodl.* 869), καὶ οὐχ ὥς νῦν δύο «y no dos como ahora» (*Schol. Pl., Zen., Eust., etc.*)<sup>10</sup>. Con respecto a la expresión τρεῖς κύβοι varias fuentes explican que se llamaba κύβος tanto al dado como al as, y aducen como ejemplo un verso de Aristófanes: βέβληκ' Ἀχιλλεὺς δύο κύβω καὶ τέτταρα «Ha sacado Aquiles dos ases y un cuatro»<sup>11</sup>.

Las noticias sobre este tipo de juegos están bien estudiadas<sup>12</sup>. La παροιμία cuadra con varios en los que se lanzaban tres dados y en los que la mejor jugada era el triple seis y la peor los tres ases. El más sencillo, llamado πλειστοβολίνδα, se jugaba sólo

<sup>10</sup> Esta aclaración sobre el número de dados es tardía: no aparece en la colección Atos de Zenobio, y puede atribuirse a la refección de la colección de Zenobio de ca. 900 que dará lugar a la vulgata. Cf., sobre esta evolución en el juego de dados, Kidd 2017b.

<sup>11</sup> La atribución de este verso a Eurípides que hacen varios de los testimonios presentados es dudosa. Ya en los escolios a Aristófanes se niega esta interpretación. Pueden verse al respecto los comentarios de Dover y García López al verso 1400 de las *Ranas*. Dover sigue los escolios al entender que el dicho es una burla que se hace a Eurípides, y no un verso suyo; procedería de Éupolis (fr. 372 PCG).

<sup>12</sup> Cf. H. Lamer, «Lusoria tabula», en *RE*, XIII.2, 1900-2029; G. Lafaye, «Lusoria tabula» y «Tessera», en *DAGR*, III.2, 1403-5, y V.1, 125-9; Bühler pp. 224-32.

con los dados; en otros había también fichas (πεσσοί) que el jugador debía mover en un tablero de acuerdo con el resultado de los dados, de forma parecida al juego de las tablas reales, el *backgammon* inglés, el *trictac* francés o el *távli* griego; era corriente jugar por dinero.

Muchas son las noticias que atestiguan la importancia que tenían estos juegos en la antigüedad. El solo hecho de que hayan dado lugar a proverbios demuestra lo extendidos que estaban, hasta el punto de que cualquiera podría entender no sólo una mera mención como la de ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι «Siempre caen bien los dados de Zeus» (Zen. Vulg. 2.44), sino que también hay que suponer un conocimiento general de las reglas del juego para entender una locución como la que aquí se trata, en la que, al menos en una de sus formas, la que aparece en Ésquilo, los dados ni se mencionan. Otros ejemplos como ἀλλότρια βάλλειν «sacar tiradas hostiles»<sup>13</sup>, ἀνεροίφθω κύβος «que se lance el dado» (del que es más conocida la versión latina, *alea iacta est*(o)), βέβληκ' Ἀχιλλεὺς δύο κύβω καὶ τέτταρα, Μίδας ὁ ἐν κύβοισιν εὐβολώτατος «Midas, el mejor tirador de dados», o «el más afortunado en los dados»<sup>14</sup>, vienen a mostrar una familiaridad con los dados que es al menos la misma que a nosotros nos hace reconocer una alusión a los dados en el texto de Ésquilo de buenas a primeras sin necesidad de recurrir a otras fuentes.

Y digo «al menos» porque hay que sospechar en los griegos una afición por los dados mayor que la de nuestros tiempos y culturas, en que los entretenimientos están más diversificados. Es fundamental el hecho de que se jugara por dinero: el riesgo aumenta por extenderse los efectos del juego fuera del ámbito del juego mismo. En las fuentes escritas, de las que Lafaye da noticia detallada<sup>15</sup>, además de las explicaciones de las reglas que encontramos en las obras eruditas (Poll., Suet.), no faltan referencias a esta afición que llevaría a la ruina a más de un ateniense<sup>16</sup> y que caracterizó a varios personajes de la comedia media. Suetonio, al principio de su obra *Περὶ τῶν παρ' Ἑλλήσι παιδιῶν*, dice que son el juego más antiguo, y recoge dos leyendas sobre su origen: la de que los inventó Palamedes en Troya (Soph. fr. 479 *TrGF*) y la que cuenta Platón en el *Fedro* atribuyendo su invención al dios egipcio Teuth (274cd). Hay también alusiones a los dados en el género de la tragedia, que por regla general toca menos este tipo de costumbres populares: además de las ya vistas (ésta misma, Soph. frr. 479 y 895 *TrGF*, Eur. fr. 888 *TrGF*), podemos al menos citar Aesch. *Th.* 414, Eur. *Rh.* 183, *Hipp.* 718.

Además de las noticias escritas, no son pocos los restos arqueológicos relacionados con los dados. Entre ellos se encuentran tanto los propios instrumentos del juego como representaciones de las partidas. Se conservan bastantes dados, muchos de ellos encontrados en tumbas, y también representaciones de tableros. Por dos veces se conserva representado el golpe de suerte del triple seis: en una representación de un tablero de juego datable en el s. VI a. C. aparecen dos dados con el seis hacia

---

<sup>13</sup> Diogen. 2.60.

<sup>14</sup> Zen. Ath. 2.89, Paus. att. α 28 Erbse.

<sup>15</sup> «Tessera» (o. c. en n. 12).

<sup>16</sup> Lys. *Alcib.* 1.27, Aeschin. 1.95, Thphr. *Char.* 6, Hdt. 1.68 (citados por Lafaye, «Tessera», p. 126).

arriba, y es de suponer que también mostrara un seis un tercer dado de cuya figura sólo quedan restos<sup>17</sup>; la jugada también aparece en la lápida de la tumba de un niño en Roma de difícil datación, lo que puede interpretarse como deseo para el muerto de la mejor suerte<sup>18</sup>. Si esta interpretación es correcta, estaríamos ante una representación no sólo de la jugada ganadora, sino de la παροιμία misma, de manera que la representación podría considerarse otro testimonio de uso.

Hay varios vasos en los que se ve a dos guerreros que parecen estar jugando, aunque no siempre es seguro si lo que se representa es un caso de adivinación por dados, un juego de dados o algún otro juego de tablero. La famosa pintura de Aquiles jugando con Ayante es más clara: la leyenda que aparece junto a los guerreros, τέσσαρα Ἀχλῆος, τρία Αἴαντος, alude al resultado de una tirada de dados.

No es raro que el juego dé lugar a expresiones proverbiales, por varias razones. En primer lugar, vista su importancia, dado que llega a convertirse en una cuestión de carácter moral cuando interviene el dinero, es esperable que el refranero incluya sentencias generales sobre el juego mismo, como las nuestras de «Juego, mujeres y vino sacan al hombre del buen camino» o «Desafortunado en el juego, afortunado en amores». En los juegos, además, suelen darse expresiones especializadas pero muy conocidas que acaban saliendo de su ámbito original para aplicarse en otras situaciones, como es el caso de este τρις ἑξ o de nuestro «cantar las cuarenta». Y en muchos dichos el juego funciona como el segundo término de una comparación o metáfora no explícita, y es que es típico identificar los avatares de la vida humana con los del juego, y no faltan en griego otras expresiones proverbiales sacadas del ámbito de los juegos (κινήσω τὸν ἀφ' ἑρῶς<sup>19</sup>, ἐν κοινῷ κεῖται<sup>20</sup>, Χῖος παραστάς Κῶνον οὐκ ἐάσω<sup>21</sup>, σκαπέρδαν ἔλκειν<sup>22</sup>, πόλεις παίζειν<sup>23</sup>), ya sean éstos de puro azar, como la *pleistobolinda*, ya, más frecuentemente, de una combinación de azar y estrategia, como éste al que parece referirse Ésquilo. Queda así la vida convertida, por efecto de la comparación, en un puro atenerse a lo que a uno le toca, a su *moîra*, como en ὀστράκου μεταπεσόντος, «al caer el óstraco del otro lado»<sup>24</sup>, o en el resultado de la acción y el discernimiento del hombre sobre lo que le toca, lo que constituye un intento típico de conciliar las nociones contradictorias de destino, libertad y responsabilidad, como en Pl. R. 604c τῷ βουλευέσθαι, ἣν δ' ἐγώ, περὶ τὸ γεγονὸς καὶ ὥσπερ ἐν πτώσει

<sup>17</sup> Publicada por J. L. Ussing, *Vidensk. Selsk. Skr.*, 5te Raekke, hist. og philos. Afd., 5te Bd., III, 1884, tab. 1, cf. *Die Antike* 6 (1930) 171, fig. 23; descrita y comentada por Fraenkel, II, pp. 21 s., Lamer, o. c. (en n. 12), col. 1996, y Bühler, IV, p. 230.

<sup>18</sup> Cf. Bühler, p. 230 y Lamer o. c. (en n. 12), col. 2021.

<sup>19</sup> Zen. Ath. 3.98. Según Suet. *Ludd.* 1.52, se llamaba *hierá* a una línea del tablero de un juego de fichas (véase la nota de la traducción de Zenobio de Mariño y García Romero, p. 264, y Kidd 2017).

<sup>20</sup> Macar. 3.86.

<sup>21</sup> Suet. *Ludd.* 1.94 s., Zen. Vulg. 4.74. Quíos y Cos son, según Suetonio (*Ludd.* 1.84-96), los nombres de dos resultados del lanzamiento de las tabas.

<sup>22</sup> Suet. *Ludd.* 7.

<sup>23</sup> Zen. Ath. 3.16, Zen. Vulg. 5.67 (véase la nota de Mariño y García Romero, p. 203).

<sup>24</sup> *Suda* o 719; Diogen. 6.95, Diogen. Vind. 3.54, Greg. Cypr. Mosq. 4.70, Greg. Cypr. Leid. 2.95, Apost. 13.3; *Scholl.* Pl. *Phdr.* 241b4 y R. 521c5; Eust. *Il.* 4.248 s.; Suet. *Ludd.* 8.

κύβων πρὸς τὰ πεπτωκότα τίθεσθαι τὰ αὐτοῦ πράγματα, ὅπη ὁ λόγος αἰρεῖ βέλτιστ' ἂν ἔχειν, «A la reflexión —dije yo— acerca de lo ocurrido y al colocar nuestros asuntos, como en el juego de dados, en relación con la suerte que nos ha caído, conforme la razón nos convenza de que ha de ser mejor»<sup>25</sup>. La identificación llega a hacerse consciente y total en expresiones como Alex. fr. 35.1 *PCG* τοιοῦτο τὸ ζῆν ἐστὶν ὥσπερ οἱ κύβοι «Tal es el vivir como los dados»<sup>26</sup> y Ter. *Ad.* 739 «ita uitast hominum quasi quom ludas tesseris».

## Uso

Como, según la *Suda*, τὸ μὲν τρεῖς ἕξ τὴν παντελεῖ νίκην δηλοῖ, τὸ δὲ τρεῖς κύβοι τὴν ἥτταν «el triple seis significa la victoria total, y los tres ases, la derrota», la locución τρεῖς ἕξ (βάλλειν) resulta equivalente a nuestro «(tener un) golpe de suerte» o «dar en el blanco»: ἐπὶ τῶν ἄκρως εὐτυχοῦντων «a propósito de los que tienen muy buena suerte»<sup>27</sup>, ἐπὶ τοῦ εὐστόχου «a propósito del que acierta»<sup>28</sup>. En cambio, ἡ τρεῖς ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι es parecido a «todo o nada», «jugarse el todo por el todo», «jugárselo todo a una carta»: κεῖται δὲ ἐπὶ τῶν (ἀπο)κινδυνευόντων «se dice de quienes arriesgan (el todo por el todo)»<sup>29</sup>, ο ἐπὶ τῶν μηδὲν διὰ μέσου κινδυνευόντων, «a propósito de los que no se arriesgan a medias» (Suet.). En *Mant.* 1.34 se compara el proverbio βασιλεὺς ἢ ὄνος «rey o asno», que también tiene que ver con un juego: ἡγουν νικῶν ἢ ἡττώμενος. ὁμοία τῇ ἡ τρεῖς ἕξ ἢ τρεῖς κύβοι, «esto es, vencedor o vencido. Es igual a 'O triple seis o tres ases'»<sup>30</sup>. Bühler cita también la máxima espartana ἡ τὰν (sc. ἀσπίδα) ἡ ἐπὶ τᾶς «O con él (sc. escudo) o sobre él», y ἡ Ζεὺς ἢ Χάρων «O Zeus o Caronte».

La explicación que se da en las fuentes del sentido de la παροιμία, además de ser razonable en sí misma, cuadra con los ejemplos de uso del proverbio que conservamos.

No nos atañe aquí especialmente la explicación alternativa de la *Suda* (α 607) para «ἀεὶ γὰρ εὖ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι»: «para los que reciben el castigo merecido». Se entiende fácilmente que, si Zeus es el garante de la justicia, sus dados caigan bien (e. e., su función se cumple como es debido) cuando reciben castigo los que lo merecen.

<sup>25</sup> Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid 1949.

<sup>26</sup> Cf. el comentario de Arnott.

<sup>27</sup> *Schol. vet.*, *Schol. rec.*, *Schol. rec.* Tr.

<sup>28</sup> Hsch. τ 1427, *Coll. Bodl.* 869. El lexicógrafo Pólux (Poll. 9.100 s.) menciona una expresión proverbial πάντ' ὀκτώ, que provendría de la mayor puntuación que se podía sacar en el juego de las tabas. Pero otras fuentes (Zen. Ath. 1.3 ≈ Zen. Vulg. 5.78 y Phot. π 168 = *Suda* π 225 = Apost. 13.93) dan otras explicaciones sobre su origen; Arsenio añade a la explicación de su padre Apostolio que el proverbio se dice de lo sólido y estable. Véase la nota de Mariño y García Romero a Zen. Vulg. 5.78 y Kidd 2017b.

<sup>29</sup> *Schol. Pl.*, Zen. Ath. 2.29, Zen. Vulg. 4.23, *Coll. Bodl.* 473, Diogen. 5.4, Apost. 8.72.

<sup>30</sup> A partir de un juego de pelota en el que el que ganaba era el rey y el que perdía, el asno. Cf. García Romero 2001: 95 s.



## La παροιμία en el *Agamenón*

Varios testimonios (aparte de los escolios a Ésquilo, *Suda* τ 1006 y Phot.) citan este verso del *Agamenón*, que es el único ejemplo de uso que tenemos de la variante corta del proverbio, τρις ἔξ βάλλειν.

La locución se usa en el monólogo con el que da comienzo el *Agamenón* y que presenta, a un tiempo, la situación particular del vigía y la general de la ciudad y el palacio real, a la espera de noticias sobre el desenlace de la guerra de Troya. Quedan así estrechamente ligados los destinos de la ciudad y de un personaje concreto, que nos pone en situación sobre el momento y las circunstancias en que empieza la tragedia a través de la relación de sus tribulaciones como encargado de la penosa tarea de hacer guardia noche tras noche apostado en el tejado del palacio de los Atridas esperando la llegada de la señal luminosa que anuncie la toma de Troya. Del mismo modo que la suerte del vigía ha quedado así sometida, por orden del palacio, al anuncio del resultado de la guerra, la espera general de la ciudad y la del palacio se contagian en este prólogo de la angustia y el pesar del vigía, aunque los motivos varían en cada caso: a todos toca el interés por la victoria en la guerra y el regreso del ejército, que sería el motivo único de la ciudad, pero tanto Clitemestra y Egisto como el vigía tienen además intereses particulares, aunque bien distintos, en la llegada de la señal de fuego. Mientras que en el palacio se aguarda la señal como «pistoletazo de salida» para la puesta en marcha del plan para matar a Agamenón, el vigía espera, junto con la noticia de la victoria, la liberación de su penoso trabajo.

A esta descripción de la penosa tarea del vigía sigue, en contraste, el estallido de júbilo, cuando por fin se deja ver la señal, del texto que hemos presentado al principio, y es aquí donde se usa la locución τρις ἔξ βάλλειν, dentro de las palabras y expresiones que podríamos señalar como portadoras por sí solas y en cualquier contexto de este sentimiento de gozo: χαῖρε y χάριν, de la misma raíz relacionada con la alegría y la gracia; la luz diurna en la noche (νυκτὸς ἡμερήσιον φάος); las dos menciones de la danza (χορῶν κατάστασιν πολλῶν, φροίμιον χορεύσομαι); los dos εὔ (εὐφημοῦντα, τὰ δεσποτῶν γὰρ εὔ πεσόντα), el grito ἰοῦ ἰοῦ. La expresión τρις ἔξ representa también, por su carácter proverbial, la mejor de las suertes. Una primera función de la locución es, pues, la de formar parte de estos elementos que dan, por sí solos y en contraste con lo anterior, un tono de gozosa alegría a este pasaje.

A este contraste en las emociones se añade un cierto contraste en el estilo: después de un principio en un tono poético más bien elevado y abundante en imágenes, el lenguaje se vuelve más sencillo y vivo. La παροιμία del triple seis cuadra bien con un personaje como el vigía, cuya ocupación lleva a este tipo de juegos para entretener el largo tiempo de las guardias. Tres versos después el vigía usará otra locución proverbial, βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας βέβηκεν, y se ha propuesto que ello tiene que ver con su condición de personaje no aristocrático. En esto, sin embargo, hay que tener cuidado, ya que también los personajes de tipo más aristocrático o el coro se sirven de expresiones proverbiales. También Clitemestra dirá dos παροιμίαι seguidas en las *Coéforas* (926 y 928) sin que a nadie se le haya ocurrido por ello considerar que ca-

racterizaban su lenguaje como «subheroico». Estas dos del vigía son seguramente más populares, pero ninguna de las dos tiene un tono «bajo», como se ve por sus paralelos<sup>31</sup>, ni del juego de dados puede decirse sin más que sea «tradicionalmente típico de personajes pertenecientes a los niveles medio-bajos de la sociedad» (Grimaldi 2011: 94), como es evidente por las pinturas de Aquiles y Ayante. La burla de Eurípides en las *Ranas* por el verso βέβληκ' Ἀχιλλεὺς δύο κύβω καὶ τέτταρα no atañe tanto al tema de los dados como a la trivialidad de lo que dice el verso. Cosa que no se da aquí, ya que la παροιμία del triple seis se usa dentro de una imagen de una cierta complicación.

Llegamos así al sentido más concreto de la παροιμία en el texto. Al aparecer la antorcha se menciona a los tres, digamos, receptores del mensaje: la ciudad, el palacio (Clitemestra y Egisto) y el propio vigía, yendo del más general al más particular. Para cada uno se hace una mención distinta de la señal, se habla de las muestras de alegría que es de esperar que surjan en cada caso cuando se conozca la noticia, y se da una pequeña explicación:

<i>Señal</i>	<i>Receptor</i>	<i>Muestra de alegría</i>	<i>Explicación</i>
λαμπτήρ	ἐν ᾧ Ἀργεῖ	χορῶν κατάστασιν πολλῶν	τῆσδε συμφορᾶς χάριν
ὁ φρυκτός	Ἀγαμέμνωνος γυναικί, δόμοις	εὐνῆς ἐπαντείλασαν ὥς τάχος δόμοις ὀλολυγμὸν εὐφημοῦντα τῇδε λαμπάδι ἐπορθιάζειν	εἶπερ Ἰλίου πόλις ἐάλωκεν, ὥς ὁ φρυκτός ἀγγέλλων πρέπει
φρυκτωρίας	αὐτός τ' ἔγωγε, -μαι, -μαι, μοι	αὐτός τ' ἔγωγε φροῖμιον χορεύσομαι	τὰ δεσποτῶν γὰρ εὖ πεσόντα θήσομαι, <u>τοῖς ἐξ</u> <u>βαλούσης</u> τῆσδε μοι φρυκτωρίας

Así pues, la expresión τοῖς ἐξ βαλούσης está al final de esta especie de recuento de los efectos de la aparición de la antorcha, como explicación de la alegría particular del vigía. Tras decir lo que toca a la ciudad y al palacio y recordar lo que a él le toca como obligación (Ἀγαμέμνωνος γυναικί σημαίνω τορῶς), vuelve sobre su propia suerte, vuelta que queda en el texto claramente marcada con αὐτός τ' ἔγωγε: «y yo mismo bailaré el proemio», por ser el primero en enterarse y porque tiene, como

<sup>31</sup> Frente a West (1990b: 3 s.), que incluye las dos παροιμίαι, junto con el grito ioῦ ioῦ, simplemente entre los «items diagnosed as colloquial» (categoría que ha definido antes como el tipo de lenguaje que se evitaría en ciertas ocasiones por carecer de dignidad), como casos que «can be regarded as serving this purpose of characterizing the speaker as a 'homely' type, not special to the heroic age», puede citarse a Sommerstein (2002: 153), que tiene una visión más equilibrada: «There is no untragic vocabulary to be found in the early part of *Agamemnon*. The Watchman uses a vivid phrase or two ('this watch has thrown me a triple-six' 33, 'a great ox has stepped on my tongue' 36-7), but these phrases are made up of words common in all registers of the language». Véanse las pp. 103-108 y 915-928.

explica a continuación y sabemos por lo anterior, un motivo particular para alegrarse de la aparición de la señal: τὰ δεσποτῶν γὰρ εὖ πεσόντα θήσομαι / τρις ἕξ βαλούσης τῆσδέ μοι φρουκτωρίας.

Se trata de una metáfora tomada de un juego de dados, una costumbre de tipo popular bien conocida y muy familiar para el público, como se ha visto. Para entenderla bien hay que tener en cuenta el significado especializado de algunas palabras en este contexto, bien estudiado y expuesto por Fraenkel, Bollack-Judet de La Combe y Medda: βάλλειν y βόλος (βαλούσης) se refieren al lanzamiento de los dados; πίπτειν y πτώσις (εὖ πεσόντα), a lo que cae, esto es, al resultado (para nosotros, ‘sacar’ y ‘tirada’); τίθεσθαι (θήσομαι) es la palabra que se usa para referirse a la acción de colocar las fichas (para nosotros, ‘mover’). De modo que se trata de uno de los juegos antes comentados de combinación de azar y estrategia, en los que se jugaba con fichas que se movían sobre un tablero según la puntuación que se sacara al tirar los dados. Hay, pues, dos momentos en cada jugada: el lanzamiento de los dados y el movimiento de las fichas.

Θέσθαι τὰ (ἐκ)πεσόντα es la expresión técnica para referirse a la acción de mover las fichas según el resultado de los dados (Soph. fr. 947 TrGF στέργειν δὲ τὰκπεσόντα καὶ θέσθαι πρέπει / σοφὸν κυβευτήν; Pl. R. 604c ὥσπερ ἐν πτώσει κύβων πρὸς τὰ πεπτωκότα τίθεσθαι τὰ αὐτοῦ πράγματα), que, según Fraenkel, sería la forma reducida desde antiguo de θέσθαι τὴν ψῆφον πρὸς τὰ (ἐκ)πεσόντα. Sin embargo, es muy probable que, del mismo modo que en nuestra lengua lo normal es decir, por ejemplo, «Mueve el cuatro», tampoco en griego haya que pensar en la elisión de la palabra ψῆφον. En todo caso, es claro que, por complicada que la expresión nos pueda parecer de buenas a primeras a nosotros, era perfectamente comprensible para el público ateniense: «Moveré las buenas tiradas de los amos».

En τρις ἕξ βαλούσης τῆσδέ μοι φρουκτωρίας tenemos otra expresión especializada, τρις ἕξ, que designa el mejor resultado posible del lanzamiento de los dados, el triple seis. Pero en este caso el tecnicismo ya ha salido del ámbito del juego para convertirse en una expresión proverbial que se usa metafóricamente, como ya se ha visto, para referirse a la mayor de las suertes. De modo que Ésquilo aprovecha una metáfora consagrada en el lenguaje anónimo del pueblo para su imagen del juego de dados, que hasta aquí era, por decirlo así, de creación propia. Ya hemos visto que este tipo de comparaciones o identificaciones de la vida y el juego son típicas tanto en el pensamiento popular como en la literatura, y que, además, la imagen pertenece al terreno de los usos y costumbres populares. Así, los dos versos que transmiten esta imagen son un buen ejemplo de cómo el poeta compone a partir de elementos comunes y populares sobre los que aplica su arte, y de cómo en el resultado estos dos «ingredientes» son inseparables.

Y es que, a pesar de todos estos elementos típicos y populares, la imagen no deja de resultar sorprendente. En el verso 32 lo que choca es que uno pueda mover (θήσομαι) lo que han sacado otros (τὰ δεσποτῶν εὖ πεσόντα), y que la victoria en Troya, representada por τὰ δεσποτῶν εὖ πεσόντα, se represente como puro azar. Se entiende esto si se considera que para el vigía sí se trata de una cuestión de suerte en

la que él no tiene ninguna posibilidad de decisión. Es como si hubiera dos juegos paralelos y entrelazados, el de los señores y el de los sirvientes. Está claro que el gran juego lo juegan los señores, que son los que se dedican a ganar o perder guerras, pero su suerte arrastra consigo la de otros, que tienen un juego como paralelo e inferior, en el que el segundo momento del gran juego, los movimientos de los amos, queda convertido en primero, que todavía se puede mover. En este caso, la toma de Troya en el juego de los amos servirá a los intereses particulares del vigía, en una contraposición de intereses que se refleja en el texto en la oposición entre τὰ δεσποτῶν εὖ πεσόντα y θήσομαι (que hace paralelismo y *homoioteleuton* con χορεύσομαι). El movimiento del vigía consiste en poner fin a su penosa guardia (el triple seis implica muchas veces el final del juego) tras anunciar la llegada de la señal a Clitemestra. La verdad es que poca decisión hay en esto: al fin y al cabo su movimiento se limita a seguir las órdenes de sus amos, lo que no impide que para él su significado sea completamente distinto, pues le trae, de rebote, la liberación que empezaba pidiendo a los dioses y que es, aunque ajena a su voluntad, como un «movimiento» más entre los efectos de la antorcha.

En el verso siguiente, τρις ἔξ βαλούσης τῆσδέ μοι φρυκτωρίας, que amplía y completa la imagen del juego, de nuevo son distintos el que obtiene el resultado (τῆσδε φρυκτωρίας) y el que se sirve de él (μοι), con la extrañeza añadida de que el sujeto sea φρυκτωρία: «To say of the φρυκτωρία that it τρις ἔξ ἔβαλε is very bold» (Fraenkel). La hoguera, que es como el protagonista no personal de este prólogo, se ha personificado, como ya antes sucedía cuando el vigía la saludaba con un vocativo<sup>32</sup>. Tal vez la locución caracterice al personaje del vigía tanto por ser proverbial como por su referente del juego de dados, pero hay también que decir que su forma de uso es muy poética y muy original: no sólo se inserta en la audaz imagen comenzada en los versos anteriores, sino que su sujeto es completamente atípico: en los usos habituales de la locución el sujeto es personal. El vigía queda así reducido en la frase al dativo μοι, como corresponde a un sirviente con una función más bien pasiva.

Decir que la hoguera, la señal de fuego, ha sacado un triple seis equivale a decir que la guardia acaba en victoria; esta victoria puede tener algo que ver con la recompensa que el vigía podría recibir por el anuncio de la buena nueva, pero sobre todo significa el final de las fatigas que al principio del monólogo pedía a los dioses. Gracias al hecho intermedio de la aparición de la hoguera, la toma de Troya que aún podía resonar en τὰ δεσποτῶν εὖ πεσόντα desaparece aquí como tal para convertirse en un golpe de suerte que trae la señal luminosa al permitirle abandonar su odiada guardia. Lo que era mero símbolo se ha convertido en el hecho en sí: la hoguera no significa ya la toma de Troya, sino su liberación. Con el deíctico μοι, la victoria ha pasado de Agamenón al vigía, como si la señal de la hoguera fuera transmisora de la

---

<sup>32</sup> Sobre el sentido de φρυκτωρία ('señal de fuego', 'señales de fuego'), véase Harp. 307.7 ss. y el comentario de Medda. La personificación de la señal de fuego tiene que ver también con su importancia como símbolo de múltiples significados y su relación con los motivos recurrentes de la luz y la oscuridad. El discurso en que Clitemestra explica el funcionamiento del «telégrafo ígneo» está también lleno de personificaciones de estas antorchas. Cf. Ferrari 1997: 21.

victoria misma, y no sólo de su noticia. Que la victoria sea sólo del vigía y su alegría sea independiente de la de sus señores tiene mucho más sentido del que en principio podría parecer: en verdad no se puede decir que la antorcha traiga el mayor de los bienes para la ciudad ni para el palacio. El coro se llena de dudas ante la noticia de la aparición de la antorcha; después se sabrá que el ejército ha quedado diezmado y los templos de Troya, destruidos (y el heraldo vuelve a usar la misma imagen con un sentido similar en Ag. 552 s. τὰ μὲν τις ἄν λέξειεν εὐπετῶς ἔχειν, / τὰ δ' αὖτε καὶ μιομφα<sup>33</sup>); y al final vendrá la muerte de Agamenón. Para Clitemestra y Egisto la señal sólo significa la puesta en marcha de su plan, que si bien les dará la oportunidad de vengarse y tomar el poder, al final tendrá consecuencias funestas también para ellos. Por eso el triple seis corresponde sólo al vigía, por el hecho mismo de que su suerte depende sólo de la aparición de la antorcha, y no de lo que ésta significa. Así, la relación del triple seis de este verso con τὰ δεσποτῶν εὖ πεσόντα del anterior resulta en cierto modo contradictoria: por un lado, es la ampliación y especificación del resultado, τὰ πεσόντα, pero por otro, el μοι que lo acompaña se opone claramente a δεσποτῶν.

Esta dependencia y separación simultáneas del sirviente y sus señores están como representadas por la instancia intermedia de la hoguera, tema central de este prólogo. Para el argumento de la tragedia, la hoguera, como señal de la victoria en Troya, anuncia el regreso de Agamenón y su inminente muerte. El hecho de empezar la tragedia con el monólogo de un personaje que tiene además otros intereses, no sólo no despista de la trama principal, sino que la enriquece haciendo, gracias a los sentimientos del vigía, la espera de la antorcha más angustiosa, y su llegada, más gozosa, lo que no deja de tener una cierta ironía, sobre todo si en τὰ δεσποτῶν εὖ πεσόντα tenemos que contar a Agamenón entre los señores (la expresión es sin embargo ambigua y hasta contradictoria, ya que la hoguera puede significar una buena jugada tanto para Agamenón como para Clitemestra y Egisto). Los intereses particulares del vigía, tan vivamente representados por la expresión τρις ἔξ βαλούσης τῆσδε μοι φρυκτωρίας, ilustran además la idea, aquí implícita, de que un mismo hecho puede tener efectos bien distintos, y funcionan así como aviso de otros posibles intereses en la aparición de la señal de fuego, tan cargada de significados como nombres distintos recibe<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> La acción de Orestes es también una buena jugada: Cho. 1046 s. ἡλευθέρωσας πᾶσαν Ἀργείων πόλιν, / δυοῖν δρακόντοιν εὐπετῶς τεμῶν κάρα (corifeo).

<sup>34</sup> Sobre los dobles sentidos de estas señales de fuego, cf. Ferrari 1997: 19-24.

36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας  
βέβηκεν

γένοιτο δ' οὖν μολόντος εὐφιλῇ χέρα  
ἄνακτος οἴκων τῇδε βαστάσαι χερί. 35  
τὰ δ' ἄλλα σιγῶ· βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας  
βέβηκεν· οἶκος δ' αὐτός, εἰ φθογγὴν λάβοι,  
σαφέστατ' ἂν λέξειεν· ὥς ἐκὼν ἐγὼ  
μαθοῦσιν αὐδῶ· κού μαθοῦσι λήθομαι.

Conque ¡ojalá tome con esta mano la bienquerida mano del señor de la casa cuando llegue! Lo demás lo callo: un gran buey me tiene pisada la lengua; la propia casa, si tomara voz, hablaría bien claro: así que de grado yo para los que entienden hablo y para los que no entienden me olvido.

### Identificación

No hay dudas en la identificación de la expresión como proverbial, tanto por su forma y sentido como por estar catalogada en numerosas fuentes antiguas como tal, empezando por los propios escolios al *Agamenón*. No faltan tampoco los testimonios de uso, siendo éste uno de los pocos casos en que contamos con un testimonio seguramente anterior al de Ésquilo, dado que la expresión se encuentra ya en el corpus teognideo. Erasmo la recoge en sus *Adagia* (618) citando la mayor parte de sus testimonios y explicaciones antiguas, Koch (1887: 11-5) y Linde (1896: 19) la incluyen en sus estudios sobre los proverbios en la tragedia y los comentaristas modernos señalan, por lo general, su carácter proverbial.

Testimonios de uso: Thgn. 815, Stratt. fr. 72 PCG, Call. fr. 110.71 s. Pfeiffer, Philostr. VS 1.515.10 s. y VA 6.11.27, Iul. Or. 7.12.24, Didym. Trin. 6.4.13, Synes. Ep. 154.50 Hercher, Eust. Op. p. 168.28 ss.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dejo de lado testimonios tardíos como los de Juan Escilitzes (XI-XII d. C.), *Synopsis historiarum* 4.10.25 Thurn (= Jorge Cedreno (XII-XIII d. C.), *Compendium historiarum*, 2.516.3 Bekker); Constantino Manasés

otras fuentes: *Scholl. Il.* 21.79; *Eust. Il.* 1.385.1 ss. y 3.560.14 ss.; *Schol. Call. fr.* 110.72 Pfeiffer.

(vi) Iul. Or. 7.12.21-5 ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφὶ τὸν μέγαν Διόνυσον οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπιηλθέ μοι βακχεύοντι μανῆναι, τὸν βοῦν δὲ ἐπιτίθημι τῇ γλώττῃ· περὶ τῶν ἀρρήτων γὰρ οὐδὲν χρὴ λέγειν.

Pero esas cuestiones sobre el gran Dioniso no sé cómo me han venido, estos transportes báquicos y esta locura, y pongo el buey sobre la lengua, porque no hay que decir nada de lo que no está permitido.<sup>2</sup>

(vii) Didym. Trin. 6.4.13 ἢ ἔστω αὐτοῖς, τὸ δὴ λεγόμενον, «βοῦς ἐπὶ γλῶσσαν».  
o que haya para ellos, como dice el dicho, «un buey sobre la lengua».

(viii) Synes. Ep. 154.49-51 Hercher τὸ μὲν ὅτι μὴ ταῦτ' αὖ φλυαρῶ, τὸ δὲ ὅτι μὴ τὸ στόμα συγκλείσας ἔχω καὶ βοῦν τὸν ἐκείνων ἐπὶ τῆς γλώττης τίθεμαι.  
por una parte, [me acusan] porque no parloteo como ellos; por otra, porque no tengo cerrada la boca y no me pongo su buey sobre la lengua.

(ix) Eust. Op. p. 168.28 ss. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐξ ὧν μοι ὁ ὄκνος καὶ δι' ὧν οὐ μόνον βοῦς ἐπὶ γλώττῃ (τοῦτο δὴ τὸ σκῶμμα ἐπὶ τοῦ ἀργὰ λαλεῖν, ὡς ἐάν τις εἴη βούγλωστος), ἀλλὰ καὶ λίθος ὥσει καὶ λάκκῳ δυσχρηστομένου ὕδατος ἐπέκειτο.

Pero eran esas cosas de las que procedía mi vacilación y por las cuales no sólo estaba puesto sobre mi lengua un buey (esa broma a propósito del hablar reticentemente, como si uno fuera «lenguadebuey»), sino también una piedra como sobre una cisterna de agua no potable.

## Fuentes eruditas

(x) Schol. rec. Tricl. Aesch. Ag. 36 παροιμία ἐστὶ τὸ «βοῦν ἐπὶ γλώττης φέρει» ἐπὶ τῶν μὴ λαλούντων διὰ τινὰ αἰτίαν. λέγει οὖν καὶ οὗτος ἢ ἀντὶ τοῦ «βάρος μοι ἐπίκειται», ἢ «φοβοῦμαι ζημίαν ἐπικεισομένην μοι».

≈ Schol. vet. F Aesch. Ag. 36 βοῦς] παροιμ(ία) ἐστὶν ἐπὶ τῶν ἀλάλων ἢ ἀντὶ τοῦ βάρους ἐπίκειται μοι. Schol. vet. M βοῦς ἐπὶ γλώσση] ἢ βάρος ἐπίκειται ἢ φοβοῦμαι ζημίαν ἐπικεισομένην μοι. Schol. rec. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας] παροιμία ἐπὶ τῶν μὴ δυναμένων παρορησιάζεσθαι. ἄλλως· παροιμία ἐπὶ τῶν ἀλάλων.

«Lleva un buey sobre la lengua» es un proverbio a propósito de los que no hablan por algún motivo. En efecto, lo dice éste en vez de «una carga me oprime» o «temo que un castigo me oprima».

(xi) Zen. Ath. 1.31 «βοῦς ἐπέβη»· ἐπὶ τῶν ἐξαίφνης γενομένων ἀφώνων καὶ σιωπώντων εἴρηται ἡ παροιμία· καὶ οἱ μὲν φασὶν ὅτι τὸ ἀργύριον παρ' Ἀθηναίοις ἐπίσημον εἶχε βοῦν· οἱ γὰρ ἀργυρίῳ ζημιούμενοι ἠναγκάζοντο σιωπᾶν· οἱ δὲ λέγουσιν ὅτι βοῦν ἐν τῇ παροιμίᾳ τὸ ζῶον εἴρηται, ἐπειδὴ μέγιστόν ἐστι τῶν βοσκημάτων ὁ βοῦς.

<sup>2</sup> Trad. de J. García Blanco, *Juliano. Discursos VI-XII*, Madrid 1981.



*Coll. Bodl.* 241 (καὶ σιωπώντων om. · καὶ οἱ μὲν φασὶν — ὁ βοῦς: παρόσον οἱ ἀργυρίῳ ζημ. ἦν. σιωπᾶν· βοῦς γὰρ ἐνταῦθα τὸ ἀργύριον, διὰ τὸ τοὺς Ἀθηναίους ἐν τῷ νομίσματι βοῦν ἐγκαράττειν· οἱ δὲ βοῦν τὸ ζῶον ἐνταῦθα, ἐπειδὴ μέγιστον τῶν βοσκομάτων) · *Diogen.* 3.61 ≈ *Apost.* 5.2 (βοῦς ἐπέβη· ἐπὶ τῶν ἐξαίφνης σιωπώντων. τὸ γὰρ ἀργύριον βοῦν εἶχε τῶν Ἀθηναίων. οἶον [om. *Apost.*], οἱ [οἱ οὖν *Apost.*] δωροδοκοῦμενοι ἐσιώπων). Cf. test. (xiii).

«Un buey ha pisado»: el proverbio se dice de quienes de repente se quedan mudos y callan. Unos afirman que la moneda en Atenas tenía grabado un buey; porque los multados con dinero se veían obligados a callar; otros, en cambio, dicen que ‘buey’ se refiere en el proverbio al animal, ya que el buey es la más grande de las reses que pacen.

- (xii) *Hsch.* β 968 «βοῦς ἐπὶ γλώσση»· παροιμία ἐπὶ τῶν μὴ δυναμένων παρῶρησιάζεσθαι. ἦτοι διὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ ζώου ἢ διὰ τὸ τῶν Ἀθηναίων <νόμισμα> ἔχειν βοῦν ἐγκεχαράγμενον, ὅπερ ἐκτίνειν τοὺς πέρα τοῦ δέοντος παρῶρησιάζομένους ἦν ἔθος.

ὅπερ *Tosi* (1987: 42, 1988: 204) e *Zen. Vulg., Suda*: ὄνπερ mss. || ≈ *Zen. Vulg.* 2.70 ≈ *Coll. Bodl.* 221 ≈ *Suda* β 460 (γλώττης [γλώσσης *Coll. Bodl.*] · διὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ ζώου: διὰ τὸ ἄφωνον τοῦ ζώου *Zen. Vulg., Coll. Bodl.* · τὸ τῶν Ἀθ. τὸ νόμισμα *Zen. Vulg., Coll. Bodl.*, τὸ τῶν Ἀθ. νόμισμα *Suda* · βοῦν ἔχειν *Suda* · ὅπερ ἐκτίνειν — ἔθος: ὅπερ ἐκτίνειν ἔδει [ἔδει om. *Coll. Bodl.*] τοὺς πέρα τοῦ δέοντος παρῶ. [πέρα τοῦ δ. om. *Suda*] *Zen. Vulg. Coll. Bodl. Suda*)

«Un buey sobre la lengua»: proverbio a propósito de los que no pueden hablar con libertad. O bien por el peso del animal o por tener la <moneda> de los atenienses un buey grabado, que era costumbre que pagaran los que hablaban más de lo debido.

- (xiii) *Diogen. Vat.* 2.49 «βοῦς ἐπὶ γλώσσης»· ἐπὶ τῶν δωροδοκουμένων· διὰ τὸ τῶν Ἀθηναίων νόμισμα βοῦν ἔχειν· ἐπὶ τῶν μὴ δυναμένων παρῶρησιάζεσθαι. οὕτω καὶ «βοῦς ἐπέβη» ἐπὶ τῶν ἐξαίφνης σιωπώντων, διὰ τὸν ἐξ ἀργύρου βοῦν.

ἐπέβη *scribo* e *Zen. Ath.* 1.31, *Diogen.* 3.61, *Apost.* 5.2: ἐπέμφ<sup>η</sup> ms. || *Greg. Cyr.* 1.95 = *Greg. Cyr. Mosq.* 2.49 (ἐπὶ τῶν μὴ δυν. — βοῦν om.) · *Diogen.* 3.48 «β. ἐ. γ.»· ἐπὶ τῶν μὴ δυν. παρῶ. διὰ τὸ τ. Ἀθ. τὸ νόμ. β. ἔχειν· οἱ γὰρ δωροδοκοῦμενοι ἀφωνία κεκράτηνται · *Diogen. Vind.* 2.2 «βοῦν ἐπὶ γλώσσης»· ἐπὶ τῶν μὴ δυν. παρῶ. εἴληπται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν διὰ δωροδοκίας ἡσυχάζοντων. *Macar.* 2.88 «βοῦς ἐπὶ γλώσση»· ἐπὶ τῶν μὴ δυν. ἐκ δωροδοκίας παρῶ. *Vid. test.* (xi)

«Un buey sobre la lengua»: a propósito de los que se dejan sobornar; por tener la moneda de los atenienses un buey; a propósito de los que no pueden hablar libremente. Así también «Un buey ha pisado», a propósito de los que se callan de repente, por el buey del dinero.

- (xiv) *Eust. Il.* 1.385.1 ss. ἀπὸ δὲ τοῦ τοιούτου ζώου ἐλέχθησάν ποτε «βόες» καὶ τὰ νομίσματα, διότι καὶ βοῦν ἐξετύπουν ἐν αὐτοῖς καὶ μάλιστα οἱ Ἀθηναῖοι τιμῶντες τὸ ζῶον. ἐντεῦθεν καὶ παροιμία τὸ «βοῦν ἐπὶ γλώττης φέρει», ἡγουν δῶρα λαβὼν σιωπᾶ. καὶ τὸ ‘βου’ δὲ ἐπιτατικὸν μόριον ἐκ τοῦ τοιούτου ζώου εἴληπται.

y a partir de este animal se llamaron en otro tiempo «bueyes» también las monedas, porque grababan en ellas un buey y por apreciar los atenienses

sobremanera al animal. De ahí también el proverbio «lleva un buey sobre la lengua», esto es: habiendo aceptado un soborno se calla. Y el prefijo intensivo 'βου' se ha adoptado a partir de ese animal.

(xv) Poll. 9.60-2 . . . καὶ δίδραχμον. τὸ παλαιὸν δὲ τοῦτ' ἦν Ἀθηναίοις νόμισμα, καὶ ἐκαλεῖτο 'βοῦς', ὅτι βοῦν εἶχεν ἐντετυπωμένων. εἰδέναι δ' αὐτὸ καὶ Ὅμηρον (Z 236) νομίζουσιν εἰπόντα «ἐκατόμβοι' ἐννεαβοίων». καὶ μὴν κὰν τοῖς Δράκοντος νόμοις ἔστιν ἀποτίνειν εἰκοσάβοιον. καὶ ἐν τῇ παρὰ Δηλίοις θεωρίᾳ τὸν κήρυκα κηρύττειν φασίν, ὅποτε δωρεὰ τινι δίδεται, ὅτι βόες τοσοῦτοι δοθήσονται αὐτῷ, καὶ δίδοσθαι καθ' ἕκαστον βοῦν δύο δραχμάς Ἀττικάς· ὅθεν ἔνιοι Δηλίων, οὐκ Ἀθηναίων, ἴδιον εἶναι νόμισμα τὸν βοῦν νομίζουσιν, ἐντεῦθεν δὲ καὶ τὴν παροιμίαν εἰρησθαι «βοῦς ἐπὶ γλώσση βέβηκεν» εἴ τις ἐπ' ἀργυρίῳ σιωπήσειεν.

. . . y el didracma. Y antiguamente ésta era una moneda de los atenienses, y se llamaba 'buey', porque tenía un buey grabado. Y esto creen que ya lo sabía Homero (VI 236), que dice «de cien bueyes por de nueve»<sup>3</sup>. Y, en efecto, en las leyes de Dracón aparece pagar el valor de veinte bueyes. Y en la embajada sagrada de Delos dicen que el heraldo anuncia, cada vez que se le da un regalo a alguien, que se le van a dar tantos bueyes, y que se dan por cada buey dos dracmas áticas. Por eso algunos creen que el buey es la moneda propia de los delios, no de los atenienses, y que de ahí también que se diga el refrán «un buey ha pisado sobre la lengua» si alguien se calla por dinero.

(xvi) EM 320.46-321.2 «ἐκατόμβοιός δὲ ἕκαστος» [Il. 2.449], τουτέστιν ἑκατὸν βοῶν τιμῆς ἄξιος, ἢ ἑκατὸν χρυσῶν νομισμάτων. οἱ γὰρ παλαιοί, πρὶν ἐπινοηθῆναι τὰ νομίσματα, τὰς συναλλαγὰς διὰ τῶν τετραπόδων ἐποιοῦντο· ὅθεν ὕστερον ἐφευρεθέντων τῶν νομισμάτων, βοῦν ἐξετύπουν ἐν αὐτῷ, τὸ ἀρχαῖον ἔθος ἐπιδεικνύμενοι. 'βοῖον' δὲ λέγουσιν εἶναι στάθμιόν τι, ἢ τὴν βοὸς τιμὴν. ἢ τὸ δίδραχμον, βοῦν ἔχον ἐπίσημον, καὶ τὸν πόδα. ὅθεν καὶ παροιμία «βοῦς ἐπὶ γλώττης», ὃ ἔστι νόμισμα, ἀρμόζει ἐπὶ τῶν ῥητόρων τῶν λαμβανόντων νομίσματα ὑπὲρ τοῦ μὴ συνηγορῆσαι κατὰ τινός, ἀλλὰ σιωπῆσαι, ὅθεν καὶ Ἀριστοφάνης [Pl. 379] κωμῶδων αὐτοὺς φησί· «τὸ στόμ' ἐπιβύσας κέρμασι τῶν ῥητόρων».

≈ Schol. D Il. 21.79 ≈ Apost. 5.7 («βοῦν ἐπὶ γλώττης»· ὃ ἔστι νόμισμα. ἀρμόζει δὲ ἐπὶ τῶν ῥητόρων τῶν λαμβανόντων νομίσματα ὑπὲρ τοῦ μὴ κατηγορῆσαι τινά, ἀλλὰ σιωπῆσαι)

«De cien bueyes cada uno» [Il. 2.449], esto es, equivalente al valor de cien bueyes o de cien monedas de oro. Pues los antiguos, antes de que se conocieran las monedas, hacían los intercambios mediante los cuadrúpedos; por eso, cuando después se inventaron las monedas, grababan un buey en ella, mostrando la antigua costumbre. Y dicen que *boion* es una unidad de peso, o el precio del buey. O el didracma, que tiene un buey grabado, y la pata. De ahí también que el

<sup>3</sup> Aquí, y en contextos similares en que se trata de cabezas de ganado, una traducción más apropiada sería tal vez «cien vacas». Traduzco convencionalmente por «bueyes» para mantener la misma palabra.

proverbio «Un buey sobre la lengua», que es la moneda, se aplique a los oradores que aceptan dinero a cambio de no actuar contra alguien, sino callar, de donde también Aristófanes [*Pl.* 379] ridiculizándolos dice: «habiendo llenado de calderilla la boca de los oradores».

(xvii) Eust. *Il.* 3.560.14 ss. (N 824) παροϊμιάζεται δὲ ὁ βοῦς καί, ὥσπερ ἐπὶ βουγλώσ-  
σων ἐν τῷ «βοῦν ἐπὶ γλώσσης φέρεις»· οὕτω κατὰ Πausanían.

Y el buey también es proverbial, como a propósito de los lenguadebuey en lo de «llevas un buey sobre la lengua»; así según Pausanias.<sup>4</sup>

(xviii) Hsch. β 978 = 985 «βοῦς ἐμβαίη μέγας»· Στράτις [fr. 72 PCG] εἶπε παρὰ τὴν  
παροιμίαν τὴν «βοῦς ἐπὶ γλώσση».

ἐμβαίν ( ) gl. 978, ἐμβαίη gl. 985 · ἐπίγνωσιν gl. 978: ἐπὶ γλώττῃ Musurus, gl. 985

«Un gran buey pisaría»: Estratis [fr. 72 PCG] lo dijo según el proverbio del buey sobre la lengua.

(xix) Schol. Call. fr. 110.72 Pfeiffer βοῦς ἔπος· νόμισμ(α)· ὁ ἐδίδοσαν οἱ  
φλυ[α]ροῦντες

«buey mi palabra»: moned(a); la pagaban los charlatanes.

(xx) Thom. Mag. *Ecl.* β 55.7-13 ἡ βοῦς, οὐχ ὁ βοῦς. ἀρσενικῶς δὲ μόνον τὸν τῆς  
παροιμίας ἐκφέρομεν βοῦν, οἷον «τὸν βοῦν ἐπὶ γλώττης φέρει».

La *bous*, no el *bous*. Y en masculino sólo decimos el del proverbio, como «lleva el buey sobre la lengua».

## Forma

En los testimonios hay dos formas principales, cada una con sus variantes: una con lengua y otra sin. La forma sin lengua está peor atestiguada: es la de los tests. (ii), (iii), (xiii), (xi), (xix), pero en realidad los tests. (ii) y (xviii) son uno solo, así como (iii) y (xix), y los demás dependen unos de otros. Los estudiosos se han centrado en las formas con lengua, y, aunque a veces citen las fuentes «sin» como testimonios del mismo proverbio, no se paran a considerarlas, como si la lengua estuviera en ellas implícita<sup>5</sup>. Lo cual es posible, pero es también posible que hubiera una variante, una versión, o incluso otra παροιμία «Un (gran) buey ha pisado». Muchas colecciones paremiográficas que recogen esta forma incluyen también la otra (*Coll. Bodl.*, Diogen., Apost., Hsch.; de los testimonios de Zen. Ath., Zen. Vulg. y otros Zenobios se deduce que ambas formas se citaban en la colección de proverbios perdida de la que parten, resumiéndola, estas colecciones que se nos han conservado). En la colección de

<sup>4</sup> Erbse, basándose en esta noticia, atribuye como fragmento dudoso (β 19) al lexicógrafo Pausanias un texto igual al del test. (iii), interpretando que la explicación de la moneda tiene su origen en él. Sin embargo, este texto de Eustacio no alude a la moneda. Cf. Tosi 1988: 204 n. 18.

<sup>5</sup> Koch considera que la lengua falta en las citas de los paremiógrafos; Houghton (1915: 19), en cambio, recoge las dos formas como dos proverbios separados, aunque relacionados.

Diogen. Vat. se recogen ambas formas bajo el mismo lema, introducida la segunda con οὕτω καί «así también». La explicación del sentido de la παροιμία que dan algunas de las fuentes eruditas para la forma sin lengua (ἐπὶ τῶν ἐξαίφνης σιωπώντων) es distinta a la que se da para las con lengua (ἐπὶ τῶν μὴ δυναμένων παρῴησιάζεσθαι). En todo caso, tanto el parecido formal como el de sentido es grande, de manera que es posible interpretar la relación entre las dos formas de varias maneras: (a) se trata de dos variantes o dos versiones de la misma παροιμία; (b) se trata de dos παροιμίαι distintas, de las que una habría surgido de la otra; (c) siendo dos παροιμίαι distintas en origen, su parecido haría que se influyeran y acabaran confundiéndose.

Las dos formas pertenecen al tipo de la locución. Las fuentes eruditas citan la expresión a veces con verbo, a veces sin él. Esta variación, más que indicar variantes de la locución, es reflejo de un problema fraseológico: dado que el verbo admite más cambios que las otras palabras, es difícil establecer qué tramo es el que ha de considerarse fijo. En algunas de las formas que se citan sin verbo, la palabra βοῦς está en acusativo, lo que sólo puede explicarse por depender en su contexto de uso de un verbo, necesario para usar la locución pero no citado en las fuentes eruditas. De la misma manera, también la variación en el caso de γλώσση parece depender del verbo usado. Si se incluye el verbo en la expresión, se trataría de una locución verbal<sup>6</sup>; si no, la clasificación es más difícil, ya que βοῦς ἐπὶ γλώσσης consta de dos sintagmas, uno sustantivo y otro adverbial, que no pueden en principio unificarse en la etiqueta 'locución sustantiva'<sup>7</sup>.

Los verbos más usuales son βαίνω o un derivado suyo (Teognis ἐπιβαίνων, Ag. βέβηκεν, Pólux βέβηκεν —probablemente tomado de Ag.—, Estratis ἐμβαίη, Diogen. Vat., Zen. Ath., etc. ἐπέβη) y φέρω (Schol. rec. Tricl. Ag. φέρει, Thom. Mag. φέρει, Eust. Il. 1.385.1 ss. φέρει, 3.560.14 ss. φέρεις). Excepto el testimonio de Calímaco, que podría considerarse una recreación o un simple uso de un motivo proverbial no atenido a una forma fija, en las formas sin lengua el verbo es siempre un derivado de βαίνω (ἐμβαίνει o ἐμβαίει, ἐπέβη). Estos verbos βαίνω y φέρω son los únicos atestiguados en las fuentes eruditas y los que pueden considerarse más proverbiales. En los testimonios de uso encontramos además dos veces εἶμι con dativo (Aesch. fr. ἐστὶ κάμοι, Didym. ἔστω αὐτοῖς), dos veces τίθημι (Iul. ἐπιτίθημι, Synes. τίθεμαι), κείμαι (Eust. Op. ἐπέκειτο); los verbos de los testimonios de Filóstrato son los más atípicos: VS βεβλημένοι (pero πεπηδημένοι [τὴν γλώτταν] recuerda a βέβηκεν) y VA ξυνέσχε.

El resto de las variaciones dependen del verbo: un verbo como φέρω hace que βοῦς vaya en acusativo, y también la forma γλώσσης en genitivo parece usarse con φέρω, mientras que con βαίνω se usa el dat. γλώσση y el nom. βοῦς. En Juliano, con ἐπιτίθημι va τῇ γλώττῃ, sin preposición (ya está el preverbio). En Sinesio, en cambio,

<sup>6</sup> Cf. p. 26 sobre las locuciones verbales con sujeto.

<sup>7</sup> Que sólo podría usarse en los casos en que la locución esté tan fijada que pueda entenderse que ἐπὶ γλώσσης ha pasado, de ser un complemento del verbo, a ser un complemento de βοῦς, el cual análisis no sé si será correcto en algún testimonio (ζ(vii)?, ζ(ix)?).

τίθεμαι va con ἐπὶ τῆς γλώττης. En Eust. *Op.* con ἐπέκειτο va ἐπὶ γλώττῃ. En Philostr. *VA* tenemos ξυνέσχε βοῦν ἐπ' αὐτῇ (modificación). En *VS* hay un acusativo (ἐπ' αὐτήν) dependiendo de βεβλημένοι (modificación); en Dídimo, un acusativo γλῶσσαν. «Que el epíteto de βοῦς μέγας (característico de la lengua corriente; cf. en otro contexto, Callim. *Epigr.* 13. 6 Wil. [13.6 Pfeiffer]) pertenece a la expresión original queda claro por la parodia de Menandro en los *Ἀλιεῖς* (fr. 21 [25 PCG]) Παχὺς γὰρ ὅς ἔκειτ' ἐπὶ στόμα» (Fraenkel). He descartado que en el fragmento de Menandro haya referencia alguna a la παροιμία, pero en la argumentación de Fraenkel puede sustituirse tal paralelo por el de Estratis (= Hsch. β 978), que tiene el mismo adjetivo μέγας aplicado a βοῦς.

En cuanto al fragmento de Menandro, lo cita ya Hermann («similiter dixit Menander»), y para Jebb y Fraenkel es una parodia de βοῦς ἐπὶ γλώσσης. Pero el parecido es sólo casual, y la confusión con la παροιμία surge de la falta de contexto del fragmento, como muestra Groeneboom, que lo traduce «ut sus iacebat pronus», citando el paralelo de Hiponacte (tal vez Arquíloco), fr. 115.11 s. West κροτ(έοι) δ' ὀδόντας, ὥς [κ]ύων ἐπὶ στόμα / κείμενος<sup>8</sup>.

## Origen

No he recogido entre los testimonios de uso tres pasajes que tal vez podrían considerarse testimonios de otras versiones de la παροιμία:

Aesch. fr. 316 *TrGF* ἀλλ' ἐστὶ κάμοι κλής ἐπὶ γλώσση φύλαξ  
κλής Dindorf: κλείς ms.

pero tengo una llave sobre la lengua como guardián.

Soph. OC 1050 ss. οὗ πότνια σεμνὰ τιθνοῦνται τέλη  
θνατοῖσιν ὧν καὶ χρυσέα  
κλής ἐπὶ γλώσσῃ βέβα-  
κε προσπόλων Εὐμολπιδᾶν

do las soberanas crían augustos ritos para mortales sobre cuya lengua  
está el cierre de oro de sus ministros los Eumólpidas.

AP 10.42 ἀρρήτων ἐπέων γλώσση σφραγίς ἐπικείσθω·  
κρείσων γὰρ μύθων ἢ κτεάνων φυλακή

De palabras que no deben decirse échese sello sobre la lengua; que vale  
más guardar las palabras que las posesiones.

En los dos primeros, en vez de la palabra βοῦς se usa κλής, 'cierre'; en el último, σφραγίς, 'sello'<sup>9</sup>. El parecido con βοῦς ἐπὶ γλώσση es evidente, y en el texto de Sófocles se extiende al verbo, βέβακε, mientras que, por otro lado, el fragmento de

<sup>8</sup> Hermann y Fraenkel *ad Ag.* 36 s.; Jebb *ad Soph.* OC 1052; Groeneboom *ad Herod.*

<sup>9</sup> Cf. también Tim. fr. 791.148 *PMG* σφραγιδα θραύων στόματος «rompiendo el sello de la lengua»; *Lyr. adesp.* fr. 42.2 *PMG* ἔστι μοι πιστὸν ταμειὸν ἐπὶ γλώσσας «tengo sobre mi lengua un depósito seguro».

Ésquilo y el epigrama de la *Antología Palatina* se parecen en los términos φύλαξ y φυλακή. Algunos estudiosos citan los dos primeros como formas variantes de nuestra παροιμία: entre ellos, unos consideran que la forma originaria es la del cierre, que el lenguaje popular habría transformado en la del buey (Schneidewin), mientras que para otros la del buey sería la originaria, y la del cierre una versión más suave (Ahrens 1860: 232, Fraenkel). Naber (1881: 84) propuso enmendar el texto del *Agamenón* sustituyendo βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας por κλείς ἐπὶ γλώσση φύλαξ.

Por lo demás, son varias las interpretaciones, a cual más pintoresca, que del origen de la expresión del buey sobre la lengua se han dado desde la antigüedad hasta nuestros días. Y no es de extrañar que algunos hayan caído en el desánimo, afirmando que «no se ha dado aún una explicación satisfactoria de su origen»<sup>10</sup>. La discusión se centra ante todo en cómo entender el buey, y las diferencias de interpretación dan lugar a dos tipos principales de explicaciones: o bien se entiende que βοῦς tiene su significado normal y se refiere al animal (por su fuerza o por su mudez), o bien se intenta quitar el buey de en medio, buscándole otro significado a la palabra o eludiendo entenderla. Este segundo tipo de explicaciones necesita siempre acudir a otros campos del saber para entender la παροιμία, lo que constituye ya por sí mismo un motivo para preferir pensar en un buey sin más: si podemos entender la locución por sí misma sin necesidad de acudir a datos externos, tendremos que aceptar esta interpretación, que sería la más simple y económica, a no ser que el resto de las interpretaciones nos muestren que hemos simplificado demasiado.

Del segundo grupo de explicaciones, la mayoría atribuyen a la palabra βοῦς otro significado, además del de ‘buey’, bien por metonimia (la palabra βοῦς se refiere a una moneda con un buey grabado, o a algún tipo de mordaza o bozal de cuero, o a un látigo de cuero, o a la propia llave o cierre de la puerta, que estaría en parte hecha de cuero o tendría forma de pata de buey), bien por juego de palabras o etimología popular con βύειν ‘cerrar’. Un caso distinto, dentro de este grupo, es la interpretación, de cierto éxito, de que la expresión βοῦς ἐπὶ γλώσση tiene su origen en una fórmula de alguna religión mística.

De estas interpretaciones, estaba ya extendida en las fuentes antiguas la que relaciona el βοῦς del proverbio con una moneda ateniense que tenía un buey grabado (tests. (xi)-(xvi), (xix)). Algunas de las fuentes dan más detalles: era la moneda de dos dracmas (Poll. y EM), que incluso se llamaba βοῦς (Eust., Poll.), cosa que, según Pólux, ya sabía Homero cuando calculaba el valor de las armas que se intercambian Glauco y Diomedes diciendo «ἐκατόμβοι ἔννεαβοίων» (Il. 6.236). Más razonable es el *Etymologicum Magnum* cuando, para explicar la expresión, también homérica, ἐκατόμβοις δὲ ἕκαστος (Il. 2.449), se remite a un tiempo anterior a la moneda en que

---

<sup>10</sup> Hudson-Williams, nota al verso 815 de Teognis. Linde: «de dónde sale [el proverbio] es muy difícil de juzgar»; Verrall: «El origen de un proverbio es una especulación incierta»; Ubaldi: «Proverbio de origen dudoso»; Smith y Lloyd-Jones: «una expresión proverbial (de origen incierto) para el silencio forzoso».

el patrón de cambio para las transacciones comerciales era el buey; después el buey quedaría grabado en la moneda de dos dracmas como recuerdo de este antiguo uso<sup>11</sup>.

Algunos estudiosos modernos aceptan esta explicación o incluso la refuerzan aludiendo a una antigua costumbre, frecuente en muchos pueblos, de llevar las monedas en la boca. Así Wackernagel (1848: 290), que además compara el proverbio con el alemán «Morgenstunde hat Gold im Munde», y Dumortier (1935: 181), que atribuye también esta costumbre a los atenienses gracias al verso 609 de las *Avispas* de Aristófanes; si la moneda era lo suficientemente grande impedía hablar a su portador. Esta interpretación tan complicada parece un intento de salvar de la acusación de soborno al vigía y a Teognis manteniendo lo de que el buey es una moneda.<sup>12</sup>

Pero la mayoría de los intérpretes modernos consideran falsa esta explicación. Es probable, como sugiere Lelli (n. 209, p. 399), que se trate de una generalización indebida hecha a partir de algún contexto de uso cómico en el que se hiciera un juego de palabras entre la moneda que representaba un buey y la παροιμία del buey sobre la lengua<sup>13</sup>. Cabe también que haya influido un pasaje de la *Odisea* que no citan ni antiguos ni modernos: τὸν δ' ἄρ' ἀπὸ σκοπιῆς εἶδε σκοπός, ὃν ῥα καθεῖσεν / Αἴγισθος δολόμητις ἄγων, ὑπὸ δ' ἔσχετο μισθὸν / χρυσοῦ δοιὰ τάλαντα· φύλασσε δ' ὃ γ' εἰς ἐνιαυτόν... «Violo entonces aquel atalaya que el pérfido Egisto / había puesto en el monte a acechar ofreciéndole en pago / dos talentos de oro. Velaba por un año entero...» (*Od.* 4.524-6)<sup>14</sup>. En todo caso, no es raro que las expresiones

---

<sup>11</sup> Hay otras noticias antiguas acerca de esta moneda con un buey grabado, de la que a veces se dice que se llamaba βουῖς: (a) otras explicaciones de expresiones homéricas como ἑκατόμβοις y similares, que aparecen en los escolios y comentarios a los versos correspondientes de la *Iliada* (Eust. *Il.* 2.299.14-9, *Schol. vet. Il.* 6.236, *Schol. Gen. Il.* 2.449; también suele darse la explicación alternativa del *Etymologicum Magnum* de que, en un tiempo anterior a la moneda, se usaban los bueyes para valorar los bienes), así como en Plutarco, *Thes.* 25.3.5-8, que atribuye a Teseo la acuñación de estas monedas; (b) también se dice de pasada que la moneda de dos dracmas tenía un buey grabado en los escolios al v. 1106 de las *Aves* de Aristófanes, donde aparecen unas lechuzas, γλαῦκες, que se explican refiriéndose a las monedas de cuatro dracmas, llamadas γλαῦκες por tener una lechuza grabada (el proverbio γλαῦξ εἰς Αθήνας (Zen. Vulg. 3.6) tiene también, como el nuestro, dos explicaciones en las fuentes antiguas: o bien las lechuzas se refieren a las aves o bien a las monedas; cf. la nota 148 de la traducción de Mariño y García Romero y Menor 2009); (c) además de las fuentes escritas, se conservan monedas atenienses con una cabeza de toro grabada: Kraay (1966) reproduce dos de finales del s. VI a. C., una de dos dracmas y otra de cuatro (núms. 347 y 350).

<sup>12</sup> También acepta la antigua explicación de la moneda Naber (1881). Giner Soria, en su traducción de Filóstrato, ofrece, como alternativa a la interpretación más simple, una curiosa variación sobre ésta de la moneda: «una alusión a los muertos, bien callados, con su moneda, que pudo llevar un buey grabado, en la boca, para abonar a Caronte el paso de los ríos infernales en su barca» (*Filóstrato. Vidas de los sofistas*, Madrid 1982, p. 114 n.).

<sup>13</sup> Que hubiera una moneda llamada βουῖς es también dudoso, ya que tal noticia aparece ligada o bien a malinterpretaciones de Homero o a malinterpretaciones de nuestro proverbio. Y sin embargo, el *DGE* recoge como un significado de βουῖς el de 'moneda de dos dracmas', basándose en los testimonios que explican el proverbio en relación con esta moneda. En los escolios a Homero que tratan este asunto siempre sucede que unos dan la interpretación correcta y otros la equivocada, de forma que se puede pensar que el texto del *Etymologicum Magnum* es un intento de conciliar ambas explicaciones.

<sup>14</sup> Trad. de J. M. Pabón, *Homero. Odisea*, Madrid 1982. Tosi (1987: 41 s.) habla también de una posible analogía con la expresión Πελλαίου βουῖς (Call. *Epigr.* 13.6 Pfeiffer), que sí tendría que ver con una

proverbiales den lugar a falsas explicaciones eruditas; Taylor (1931: 79 ss.) menciona casos similares a éste del buey sobre la lengua, en los que también se da a una palabra un sentido distinto del habitual sin necesidad.

Lo inadecuado de esta explicación se revela sobre todo en el uso que obliga a atribuir al proverbio, que acaba resultando o forzado o excesivamente restringido. Así, el testimonio (xii) dice que los que hablaban más de lo debido debían pagar una moneda de las que tenían un buey grabado, y el (xi) que los que eran condenados a pagar una multa en dinero se veían obligados a callar (lo cual no sé si es exactamente lo mismo). Lo poco creíble de esta explicación parece hacer surgir otra: los demás testimonios restringen la aplicación del proverbio a los casos de soborno en que se compra con dinero el silencio de alguien. La mayoría de las fuentes deja indeterminado a quién se soborna, mientras que para el *Etymologicum Magnum* (xvi) se trata de los oradores que reciben sobornos a cambio de no actuar en juicio contra alguien. Estas explicaciones no cuadran con los usos de la expresión que tenemos documentados en los textos. ¿Vamos a pensar que el vigía o Teognis están confesando haber sido sobornados o que temen una multa si dicen lo que saben? Lo que temen, como parecen querer decir los escolios a Ésquilo, son las consecuencias que podrían tener sus palabras, que no resulta creíble que consistan en una multa<sup>15</sup>. Los demás testimonios de uso que tenemos de la expresión no reflejan siquiera este temor. Sinesio de Cirene y Filóstrato en las *Vidas de los sofistas* parecen referirse con ella a los poco habladores; el testimonio de la *Vida de Apolonio* de Filóstrato, a un decreto religioso de silencio; Juliano se pone a sí mismo el buey sobre la lengua para no revelar los misterios de Dioniso.

Entre los modernos han surgido otras interpretaciones en las que la palabra βούς no se refiere al animal: para Wecklein, se refiere, por una metonimia propia del humor popular, a un látigo de cuero. Cita Wecklein el testimonio de Hesiquio β 973 «βούς· μάστιξ (que Latte considera «e gl. 953 [«βουπλήξ· μάστιξ πέλεκυς. vgSn βουκόπος (Z 135) vgS] corrupt.» y Plauto, *Asinaria*, 35 «ubi uiuos homines mortui incursant boves» (referencia, por metonimia, a los látigos). Si esta misma metonimia se da en el buey sobre la lengua, la expresión resultante, «un látigo sobre la lengua» (el látigo que temo es el que impide que mi lengua se mueva), no es que sea imposible, pero en verdad resulta bastante más extraña que la del buey. Lobeck (1829: I 36) prefiere pensar en una mordaza de cuero: «βούν ἐπὶ γλώσση . . . quod varie interpretantur veteres . . . Fortasse 'boja' significatur, quod nomen vulgo quidem de collari seu λαμποπέδη dicitur, sed γλωττοπέδη quoque sive como convenit, qualis damnatorum oris applicabatur». Para van der Vliet (1890), un látigo o mordaza son inapropiados para Teognis y el vigía de Ésquilo, y da otra interpretación por metonimia: las formas originales del proverbio serían las de la κλής sobre la lengua;

---

moneda. Es posible también una relación con la historia de la ἀργυράγχη o «anginas de plata» de Demóstenes (Demad. fr. 27 de Falco, Plu. *Dem.* 25).

<sup>15</sup> Naber (1881: 84): «proverbium in usu fuisse video de iis qui donis ac muneribus corrupti tacerent, quod ab hoc loco [Ag. 36] quam maxime alienum est».



pero: como en Homero βούς se usa para el escudo por estar hecho de cuero (*Il.* 12.105, 12.137, 7.238) y en varias ocasiones se habla de una correa de buey (ἰμάς βοός, 3.375, 23.684, *Od.* 23.201) y en varios pasajes de la *Odisea* se menciona una correa que forma parte del mecanismo de cierre de una puerta (1.441 s., 4.802, 21.46), deduce van der Vliet que esta correa de la puerta también era de piel de buey, lo que puede ser o no, y que la palabra κλής podía sustituirse por ἰμάς o por βούς, por metonimia de la parte por el todo, lo cual no es exacto, porque κλής no es todo el mecanismo de cierre, sino sólo una de sus partes, de manera que se trataría de una metonimia por contigüidad (o de la parte por el todo si βούς no está por κλής sino por todo el mecanismo de cierre: de ninguna de las dos maneras cuadra la preposición ἐπί); o sea, que, aunque van der Vliet no lo diga, hay entonces dos metonimias acumuladas: llamar buey a la correa por estar hecha de piel de buey, y llamar buey (= correa) al cierre por estar el buey-correa junto al cierre o formar parte de él; después, cuando βούς ha sustituido a κλής en el proverbio, se abre la posibilidad de la «metáfora audaz» de Teognis, Ésquilo y Estratis, que hablan de ese βούς-cerradura como si fuera un buey de verdad. Esta interpretación tiene el acierto de atender al mecanismo de cierre de las puertas, sobre el que después volveremos, como también la de Hartung, que supone que la llave o cerradura tenía forma de pata de buey, pero ambas son, como se ve, demasiado conjeturales<sup>16</sup>.

Margoliouth, al que siguen luego Meister (y otros comentadores de Herodas), Ernst Fraenkel, Marzullo y Tosi<sup>17</sup>, considera que «βούν huius proverbii verius βύν scribendum fuisse, h. e. hebr. *būs*, Gr. βύσσον, linum quo res *farciebant*, unde βύειν, ni fallor, originem traxit. (Aristoph. *Vesp.* 128, ὅσ' ἦν τετραγμένα ἐνεβύσαμεν ῥακίοισι.) Vocabulum detorsit vulgaris quam vocant, etymologia fortasse a Pythagora instituta. Cf. Pac. 645 χρυσίῳ τῶν ταῦτα ποιούντων ἐβύουν τὸ στόμα. Hippocr. 588. 41. *Od.* δ 134». Es más que dudoso que βύειν venga de βύσος / *būs*; esta parte de la interpretación la omiten sus seguidores. Parece que ya entre las fuentes antiguas el test. (xvi) sugería esta relación con βύω, con la cita del verso de Aristófanes donde aparece la palabra ἐπιβύσας. Meister retoma esta interpretación como apoyo a su interpretación de Herodas 3.85 πρὸς σοι βαλέω τὸν μῦν τάχ' ἦν πλέω γρύξης, donde μῦς no sería 'ratón', sino otra palabra, 'cierre', de la raíz de μύειν y μύζειν 'cerrar', a su vez derivados de la onomatopeya μῦ; además, con \*βῦς el proverbio se acercaría

<sup>16</sup> Grimaldi (2011: 95) retoma la interpretación de van der Vliet: «A partir de la comparación con otros pasajes trágicos [Soph. *OC* 1051 s., Aesch. fr. 316 *TrGF*]... parece afirmarse la relación de derivación épica entre la κλείς, o la llave que servía para cerrar la puerta, y el βούς de cuya piel estaba hecha».

<sup>17</sup> R. Meister, *Die Mimiamben des Herodas*, Leipzig 1893, pp. 700 ss.; Ernst Fraenkel, «Zur griechischen Volkskunde und Sprachforschung», *Festschrift Bruno Snell*, Múnich 1956: 181-8, p. 183; Marzullo 1984; Tosi 1987: 42 n. 15 y 1988: 204 n. 18. El hecho de que uno de estos autores coincida en su apellido con Eduard Fraenkel, el editor y comentarista del *Agamenón*, ha hecho que se le atribuya a este último esta explicación, equivocadamente (Marzullo afirma que en el comentario del *Agamenón* de E. Fraenkel, II 23, ya se defiende esta interpretación —no hay tal—, y Tosi, que sigue a Marzullo, remite a Fraenkel sin más en 1988 y a Ed. Fraenkel, *Festschrift* etc. en 1986-1987 —con error en el número de página). Ernst Fraenkel se basa en Meister y Meister es el único que cita a Margoliouth y el que más desarrolla esta interpretación.

más a la variante κλής ἐπὶ γλώσση<sup>18</sup>. Pero ni está atestiguada la palabra \*βῦς ni la explicación del μῦν de Herodas, que sigue siendo una hipótesis, puede servir como verdadero paralelo para esta interpretación<sup>19</sup>.

De otro orden es la interpretación que consiste en suponer que la expresión tiene su origen en una fórmula sobre el silencio ritual de alguna religión misterica. En esta interpretación puede haber influido el propio contexto del *Agamenón*, en el que varias expresiones recuerdan el lenguaje de los misterios, y sobre todo, en 39, μαθοῦσιν αὐδῶ κοὺ μαθοῦσι λήθομαι, que evoca la distinción pitagórica entre μαθηματικοί y ἀκουσματικοί: esto puede haber llevado a suponer que el βουῖς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν precedente tiene un origen similar<sup>20</sup>. Para fundamentar esta suposición se aducen dos tipos de testimonios: por un lado, los usos de la expresión en un contexto que se refiere a los misterios; por otro, expresiones parecidas en textos que también se refieren de un modo u otro a los misterios.

Del primer grupo de testimonios se tiene en cuenta sobre todo el de Filóstrato, (v), que dice de Pitágoras «que en cuanto a la lengua fue el primero de los hombres que mantuvo un buey sobre ella descubriendo el dogma del silencio», frase en la que Thomson (1935: 20 s.) entiende que «Filóstrato nos cuenta que Pitágoras fue el primero en usar el *buey* como símbolo del silencio», añadiendo a continuación: «Teniendo en cuenta la estrecha conexión entre la doctrina pitagórica y la religión misterica, esto sugiere por sí mismo un origen misterico»<sup>21</sup>. Pero el pasaje de Filóstrato no dice que Pitágoras inventara lo del buey sobre la lengua, sino la regla religiosa del silencio; si lo que se dijera fuera, por ejemplo, que Pitágoras fue el primero que cerró la boca descubriendo el dogma del silencio, no se nos ocurriría pensar que lo que descubrió fue cerrar la boca.

Del segundo grupo de testimonios, esto es, aquellos en los que aparece, en un contexto relacionado con los misterios, alguna expresión parecida a la de la παροιμία, el más importante es el del *Edipo en Colono* de Sófocles. El fragmento de Ésquilo en el que se usa la misma expresión, ἀλλ' ἐστὶ καί μοι κλείς ἐπὶ γλώσση φύλαξ, se conserva fuera de contexto. El escolio a Sófocles explica: ὦν καὶ χρυσέα κλής· ἐπεὶ ἄροητα τὰ μυστήρια καὶ καθάπερ κλεισὶν ἢ γλώσσα κατείληπται ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐξενεγκεῖν «de los que un cierre de oro: porque los misterios son indecibles y como

<sup>18</sup> Cf. también Herodas 5.68; Groeneboom *ad loc.* y Mandilaras p. 232.

<sup>19</sup> En contra de esta interpretación del μῦν de Herodas está Cunningham (*ad loc.*), que añade que el paralelo aducido de βουῖς-βῦς está «claramente equivocado».

<sup>20</sup> Schneidewin (1854: 149 ss.) utiliza las expresiones de aire misterico del pasaje como argumento para defender que también el βουῖς ἐπὶ γλώσση lo sería; relaciona también el καίπερ ἐπιστάμενον de Teognis con otra manera de llamar a los iniciados: οἱ εἰδότες, οἱ ἐπιστάμενοι. Esta interpretación se extiende a partir de aquí a más expresiones del vigía y de la tragedia en general: Schneidewin incluye entre ellas τὰ δ' ἄλλα σιγῶ, comparándola con Eur. *IT* 37 τὰ δ' ἄλλα σιγῶ, τὴν θεὸν φοβουμένη; Thomson relaciona también la petición del primer verso, θεοὺς μὲν αἰτῶ τῶνδ' ἀπαλλαγὴν πόνων, con la fórmula de una ceremonia de los misterios en que se habla de la ἐκ πόνων σωτηρία, etc. Véase el reciente estudio de Widzisz (2010) sobre las referencias a los ritos eleusinos en el prólogo del *Agamenón*, que no se detiene en nuestra παροιμία.

<sup>21</sup> La misma interpretación en su comentario al *Agamenón*.

con cierres la lengua queda sujeta para que no se suelte». Schneidewin deduce de aquí que la expresión κλῆς ἐπὶ γλώσση era una fórmula de los misterios de Eleusis que el lenguaje popular habría sustituido por βοῦς ἐπὶ γλώσση (el porqué de esta sustitución no lo dice), mientras que Ahrens (1860: 229-33) propone entender que βοῦς ἐπὶ γλώσση fuera en los misterios la forma original, que luego sería sustituida eufemísticamente por κλῆς ἐπὶ γλώσση.

Schneidewin, Thomson, Lobeck y Ahrens citan otros pasajes en los que lo que aparece sobre o en relación con la boca o la lengua es un sello (AP 10.42 ἀρρήτων ἐπέων γλώσση σφραγὶς ἐπικείσθω) o una puerta (Thgn. 421 πολλοῖς ἄνθρώπων γλώσση θύραι οὐκ ἐπικεῖνται; Ar. Ra. 838 ἀπύλωτον στόμα; AP 16.132.2 τᾶς ἀθυρογλώσσου Τανταλίδος Νιόβας). El sello y la puerta de estos pasajes son identificados con los sellos y puertas de otros textos en que es más claro que se está empleando el lenguaje de los misterios (Gr. Naz. Or. 40.678a, Orph. fr. 377 Bernabé, Pl. *Smp.* 218b). Llegado a este punto, para Thomson «está claro por tanto que todas estas expresiones estaban asociadas primariamente con el silencio ritual de las religiones místicas y que se extendieron por una licencia común y natural (como muchas expresiones del *Prayer Book*, por ejemplo) a la lengua de la vida cotidiana». Lobeck añade la cerradura y el bocado a estas formas de referirse a la imposición del silencio a los iniciados, y las iguala con el buey de la παροιμία, interpretándolo por metonimia, como hemos visto, como una mordaza de cuero.

Hay que decir, en primer lugar, que no está atestiguado que la παροιμία se usara en ninguna fórmula ritual de los misterios, sino sólo que a veces se empleaba, igual que otras expresiones, para hablar de ellos. Todos los textos aducidos para fundamentar esta interpretación tienen en común que hablan de un silencio impuesto. En algunos casos se trata claramente de un silencio ritual relacionado con los misterios, en otros el contexto es distinto, y para algunos carecemos de contexto. Lo único que prueban es que había varias maneras de referirse a un silencio impuesto, y que muchas de ellas consistían en una metáfora en la que esta imposición se traduce en un impedimento físico concreto que cierra la boca o impide el movimiento de la lengua. En español tenemos muchas locuciones y refranes que responden a este esquema:

Un punto para la ropa, y cuatro para la boca.  
 Una aguja para la bolsa, y dos para la boca.  
 Un candado para la bolsa, y dos para la boca.  
 En lo que no te toca, punto en boca.  
 Hable bien el que sabe, y el que no, échese la llave.  
 Palabra dicha, boca cosida.  
 En lo que no entiendas, freno a tu lengua.<sup>22</sup>  
 morderse la lengua

<sup>22</sup> Kleiser 8570, 8571, 8572, 8667, 29267, 29563, 29584.

Estas imágenes son fácilmente comprensibles. En primer lugar, por medio de una metonimia tan frecuente que ha llegado a hacérsenos como natural, la capacidad de hablar queda representada por los órganos que se le consideran más propios. Así, cuando alguien dice: «¡Cierra la boca!», lo que quiere es que el interpelado se calle, y poco le importa que cierre o no la boca. En cada caso el órgano puede ser distinto: en los textos griegos citados por los defensores de la interpretación misteriosa aparecen la boca y la lengua, muy frecuentes también en español, pero también pueden darse otros, como la garganta de «Gallo que no canta, algo tiene en la garganta»<sup>23</sup>. En segundo lugar, al quedar así representada la capacidad de hablar por su órgano, el impedimento o motivo de silencio se vuelve, por metáfora, también algo físico que impide su puesta en marcha: la cerradura, el sello, el freno (ἄχάλινον στόμα «boca sin freno» es expresión también repetida: Eur. *Ba.* 386 y fr. 492.4 *TrGF*, Ar. *Ra.* 838, Pl. *Lg.* 701c7, *Lyrica adespota* fr. 119.1.17 *PMG*; Arsen. 4.63a). Aunque fuera cierta la interpretación de Lobeck, que entiende el βούς del proverbio como una de estas imágenes típicas, una especie de freno o bocado (lo que es bastante improbable), ello no acercaría más la locución al lenguaje de los misterios, porque, como vamos viendo, lo que tenemos en los textos que se presentan para defender esta interpretación es más bien un tipo de imagen muy frecuente para hablar del callar y que resulta apropiada para cualquier situación en que el silencio sea aconsejable. Es por tanto lógico que se usara también para hablar del silencio ritual de las religiones misteriosas, siendo así el proceso el inverso al que postulaba Thomson<sup>24</sup>.

En la épica griega y en la poesía posterior hay una serie de imágenes relacionadas entre sí que responden a este esquema y que han de relacionarse, como ha mostrado R. D. Griffith (1995), con la del buey sobre la lengua: ἔρκος ὀδόντων «el cerco de los dientes» (cf. nuestro «morderse la lengua»), ἔπεα πτερόεντα «palabras aladas», ἄπτερος μῦθος «palabra alada», o «no alada», según las interpretaciones: los propios dientes, como los barrotes de una jaula, actúan como impedimento para que las palabras-pájaro vuelen fuera. De forma parecida, «la lengua es, junto con la boca, representada con frecuencia en la poesía griega (Teognis 421, Simónides 541.2 *PMG*, Soph. *Phil.* 188, Eur. *Or.* 903, Ar. *Ran.* 838) como una puerta, que es capaz de servir a la misma función de contener y silenciar que el cerco de los dientes de Homero. En el ejemplo más antiguo conocido de esta imagen (Teognis 421) las puertas están sobre la

<sup>23</sup> O los labios o incluso la cabeza: «Cuando no despegas sus labios, no se diferencia el tonto del sabio», «Cabeza que no habla, dígola calabaza» (Kleiser 8676 y 8694).

<sup>24</sup> La explicación por referencia a los misterios es distinta de las demás: salvo en un par de casos, no se dice por qué aparece la palabra βούς en el proverbio, sino que se elude la cuestión confundiéndola con la de en qué círculo surgió la expresión. Dentro de esta interpretación hay diferencias según a qué misterios se atribuya la supuesta fórmula del buey sobre la lengua. Mientras que Thomson (seguido por Goldhill 1984: 12) habla de religiones misteriosas en general, Lobeck y Schneidewin se refieren a los misterios de Eleusis (Fraenkel considera «tal vez permisible» esta interpretación; cf. también Raeburn-Thomas, Montiglio 2000: 36), Bowie (1993: 24 n.) a los pitagóricos; para Tierney (1937: 12), βούς ἐπὶ γλώσση es pitagórica y κλής ἐπὶ γλώσση eleusina; Cook (1925: 345), seguido por Ferguson (1983), defiende un origen en los misterios de Creta, basándose en que sus seguidores comían un gran buey que representaba al dios.

lengua<sup>25</sup>, como el buey (Teognis 815, Aesch. Ag. 36-7) o el sello (Timoteo 791.148 PMG, Luciano *Anth. Pal.* 10.42.1) proverbiales. Los otros ejemplos, que consisten todos en ἄθυρος o compuestos suyos, son menos reveladores de la concepción específica implicada. La naturaleza de esa concepción es sugerida por Aristófanes, que ve la lengua como constituyendo (y no meramente poseyendo) ella misma una puerta, cuando hace a Eurípides rezar a uno de sus dioses modernos, el Eje de la Lengua, γλώττης στρόφιγξ (*Ran.* 892). Esta metáfora está inspirada por la idea de la lengua como ‘pivotando’ (γλωττοστροφεῖν, Ar. *Nub.* 792) y cuadra con lo ruidoso de las puertas antiguas con su eje y sus cavidades [en las que encajaba el eje] en lugar de la moderna bisagra (Ar. *Th.* 487-8, Plaut. *Cur.* 158-61, Verg. *Aen.* 6.573). El giro de estas puertas adelante y atrás produce, como el de la lengua, sonido. Así es como puede decirse que la lengua tiene una llave (Aesch. fr. 316 TrGF, Soph. OC 1052) con la que cerrar o bloquear la boca, κλείειν στόμα (Eur. *Phoen.* 865, *Hec.* 1284, *Hipp.* 498; Ar. *Eq.* 1316, *Thesm.* 40; cf. Soph. *Ant.* 180, 505)».

Para entender la expresión κλής ἐπὶ γλώσση debe tenerse en cuenta que la κλής es en origen no una llave como las nuestras, sino la barra que sirve para atrancar las puertas por dentro fijándolas en su marco: nuestra llave primariamente abre, la κλής primariamente cierra (LSJ, Chantraine). La κλής se echa sobre, ἐπί, la puerta (θύρην δ' ἐπέρυσσε κορώνη / ἀργυρέη, ἐπὶ δὲ κληῖδ' ἐτάνυσσεν ἱμάντι *Od.* 1.441 s.)<sup>26</sup>. Se entiende entonces mejor la imagen del buey: la κλής más segura es la más grande y pesada, y una puerta puede también atrancarse con objetos grandes y pesados que impidan que se mueva. La lengua es una puerta horizontal: lo que impide que se mueva pesa sobre ella, y es, con el buey, el paradigma de lo pesado por antonomasia. Es fácil entender que el buey fuera para los antiguos el animal pesado por antonomasia (como todavía lo es para nosotros en expresiones del tipo de «más pesado que una vaca en brazos»); Fraenkel, combinando esta explicación con la de los misterios, recuerda que, cuando los romanos conocieron el elefante en el sur de Italia, lo llamaron *Luca bos*. Pero no se trata sólo del peso del buey: Hermann sugiere, con dudas, que la imagen puede provenir de un buey que pisa el pie a alguien, o que pisa alguna otra cosa con tal insistencia que parece que no se puede apartar, y esta dudosa sugerencia parece la mejor de las interpretaciones del porqué del buey del dicho<sup>27</sup>. Las

<sup>25</sup> Nota de Griffith: «La expresión γλώσση θύραι οὐκ ἐπικεῖνται ('están cerradas') / ἀρμοῖαι sugiere que la lengua es un umbral».

<sup>26</sup> En un estudio «Sobre ἐπί + dativo: usos locativos», Rodríguez Somolinos (2012) interpreta el sentido originario de la preposición como «pegado a»; en los casos en que la relación entre los dos cuerpos en contacto es de estar al lado, suele haber una presión; con respecto a Ag. 36 s., comenta: «podemos traducir *callo*: tengo un gran buey encima de la lengua, pero lo que el vigilante está diciendo literalmente es: *callo*; se me ha puesto (βέβηκε *está porque ha llegado*) un gran buey pegado a la lengua y oprimiéndomela (por eso no puedo hablar). El SP indica contacto + presión, a la que contribuye la localización vertical de un trajector grande sobre un landmark pequeño» (p. 221).

<sup>27</sup> Para Klausen, la imagen provendría de la de un buey pisando una serpiente. Las relaciones simbólicas entre lengua y serpiente son innegables, pero no creo que sea necesario complicar así la cosa. Sobre este carácter del buey o la vaca como lo grande por antonomasia, recuérdese también, por ejemplo, la caracterización que hace Eurípides del lenguaje de Ésquilo en las *Ranas* de Aristófanes (924): ὀήματ' ἄν

fuentes eruditas hablan más bien de la fuerza que del peso del buey: la pisada del buey no es un mero peso, sino que tiene una fuerza activa. En un mundo en el que el trato con bueyes es corriente<sup>28</sup> se conoce bien la firmeza de su pisada.

El testimonio más importante en este sentido es el de Teognis: la firmeza de la pisada del buey es en él claramente lo que impide hablar. Esta explicación del peso o la fuerza del buey ya la dan algunas fuentes antiguas (διὰ τὴν ἰσχύον τοῦ ζώου (xii); οἱ δὲ λέγουσιν ὅτι βοῦν ἐν τῇ παροιμίᾳ τὸ ζῶον εἴρηται, ἐπειδὴ μέγιστόν ἐστι τῶν βοσκημάτων ὁ βοῦς (xi); βάρος μοι ἐπίκειται (i)); y también estudiosos modernos como Koch (que expone y refuta varias de las explicaciones alternativas existentes en su día), Fraenkel («La expresión βοῦς μέγας βέβηκε indica en el estilo vivaz de la exageración popular la fuerza opresiva de un peso pesado»), García Romero (2000: 12: «prefiero ver en este refrán una imagen típica de la exageración popular, la de un buey (el animal más pesado de entre los que veía habitualmente el hombre griego) pisándole a uno la lengua e impidiéndole, en consecuencia, hablar»), D. Whitehead (que señala además que el adjetivo μέγας concuerda con esta interpretación) o Medda<sup>29</sup>.

Como veremos luego, en los primeros usos de la locución el motivo que impide hablar viene de alguien que tiene poder sobre el que calla, y suele entenderse que el poder está encima de uno, pesando sobre él. La imagen de un gran buey se usa en este sentido en las *Instrucciones de Šuruppak*, un poema sapiencial sumerio en el que se mezclan proverbios y otras formas sapienciales. Las partes más antiguas de este poema se fechan alrededor del 2500 a. C., mientras que otras más modernas se sitúan alrededor del 1800 a. C. A estas partes más tardías pertenece el pasaje en cuestión, en el que el buey está sobre el cuello. Cito la traducción inglesa de West (1978: 4):

After a man had caught a huge ox on its neck,  
that man could not cross the river.  
After you have dwelt side by side with the mighty men of your city,  
my son, may you at once get rid of them (?).

La imagen del buey sobre la lengua no es, desde luego, corriente, pero responde a un esquema típico que admite numerosas variaciones entre las que ésta del buey no es la más rara (cf. nuestros «¿Se te ha comido la lengua el gato?» y «no tener pelos en la lengua»); la imagen se aclara, además, al considerar (a) que en la tradición griega hay una serie de imágenes relacionadas de las que puede deducirse una comparación subyacente de la lengua con una puerta; y (b) que el buey es lo pesado por antonomasia y su pisada, proverbialmente firme, lo cual tiene que ver con la gravedad del motivo que impide hablar y con el hecho de que la imposición de

---

βόεια δώδεκ' εἶπεν. De este tipo de comparaciones surgiría el prefijo aumentativo βοῦ- del que habla Eustacio en el test. (iv) y que ha dado lugar a palabras como βούπαις y βουλιμιάω.

<sup>28</sup> Y da de hecho lugar a numerosas expresiones proverbiales (Zen. Vulg. 2.69, 75, 79, 81, 82, 83, 97, 3.54, 4.73, 5.5; Zen. Ath. 1.71, 5.39, 2.82, 5.47, 69, 92, 93).

<sup>29</sup> D. Whitehead en nota en la *Suda on line*. Siguen también esta interpretación Hermann, Sidgwick, Verrall, Jebb *ad OC* (p. 193), Mariño y García Romero (p. 112 n.); LSJ *sub* βοῦς.

silencio venga de alguien con poder sobre el que calla. Mucho más complicados que esta interpretación son los procesos de metonimia o etimología popular propuestos por algunos intérpretes. Estos intentos de eliminar el buey del proverbio se deben, supongo, a que es de hecho imposible tener un buey sobre la lengua. Pero «Un buey me tiene pisada la lengua» es evidentemente una hipérbole, y las hipérboles, tan frecuentes en el lenguaje popular, dan lugar muchas veces a imágenes imposibles y hasta absurdas («más pesado que una vaca en brazos», «tener más hambre que los pavos de Abundio, que se comieron las vías del tren creyendo que eran gusanos»). También sin hipérbole son frecuentes este tipo de imágenes imposibles o absurdas: «se te ha comido la lengua el gato», «no tener pelos en la lengua», «La procesión va por dentro».

Otro motivo para la creación de estas interpretaciones se desprende de la justificación de Naber de su propuesta de eliminar el βοῦς del *Agamenón* sustituyéndolo por κλής: «Praeterea dixeris ridiculam locutionem a tragica maiestate longe removendam esse». Estos prejuicios sobre lo que es admisible en un género u otro, tan corrientes, por desgracia, en los estudios de filología, han contribuido también no poco a crear todas estas explicaciones.

La interpretación más desdeñada, la de la mudez del buey, ha recibido recientemente la adhesión de Mosino (1996-1997) y Lelli<sup>30</sup>, que citan el proverbio calabrés «Il bue ha la lingua grossa, e non può parlare», el cual «aclara la génesis de la expresión [griega], cuya imagen arquetípica debía ser ‘me he vuelto parecido a un buey que no sabe hablar’. La primera explicación ofrecida por Zenobio (Vulg.), por tanto, parece la más apropiada (se ha corregido el texto de διὰ τὸ ἄφωνον τοῦ ζώου a διὰ τὴν ἰσχὺν)» (Lelli). Es cierto que el buey es animal especialmente callado (más que la vaca o el toro): Davies cita al respecto un pasaje de Alcifrón (4.19.3 s.) donde se menciona la expresión proverbial «ni aunque un buey me hablara», una especie de *adýnaton*: οὐδ’ εἰ βοῦς μοι τὸ <δὴ> λεγόμενον φθέγγαιτο, πεισθεῖν ἂν ὅτι. . . «Ni aunque fuera un buey, como suele decirse, el que me hablara, me convencería de que. . .»<sup>31</sup>. Tal vez aquí tengamos otro indicio para distinguir entre dos versiones de la παροιμία o dos παροιμιαί distintas, dado que esta interpretación parece cuadrar mejor con las formas sin lengua como βοῦς ἐπέβη, que, según las fuentes eruditas, se usaban simplemente para los que de pronto se quedan callados (¿de forma semejante a nuestro «Ha pasado un ángel» o al griego Ἐρμῆς ἐπεισελήλυθε<sup>32</sup>?); el compuesto βούγλωσσος ‘lenguade-buey’, aplicado, según Eustacio (ix), a los tardos en el hablar, puede tener que ver con esta mudez del buey<sup>33</sup>; el buey de Filóstrato es βοῦν ἄφωνίας, «un buey de mudez».

<sup>30</sup> En su nota a Zen. Vulg. 2.70.

<sup>31</sup> No recogida en el CPG ni en Strömberg 1954.

<sup>32</sup> Citado por Plu. Garr. 502f y recogido por Erasmo (3391).

<sup>33</sup> Cf. también el test. (xvii). La palabra no aparece en los diccionarios de griego antiguo más que como nombre de una planta, de un pez o de un instrumento quirúrgico (a esta última acepción el Liddell-Scott añade la conjetura «perh. tongue-depressor»). El *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* (E. Trapp, W. Hörandner et al., Viena 1994-) y el *Μέγα λέξικον ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, de D. Dimitrakos (Atenas 1964<sup>2</sup>), recogen bajo acepción o lema distinto, citando únicamente el test. (ix) de Eustacio, la

## Uso

Dejando de lado las explicaciones que restringen el uso a los casos de soborno, las fuentes están de acuerdo sobre el sentido general de la παροιμία: se dice, test. (xii), «a propósito de los que no pueden hablar libremente»; (x) «a propósito de los que no hablan por algún motivo. En efecto, lo dice éste en vez de una carga me oprime o temo que un daño me amenace». El buey, al pisar o estar puesto sobre la lengua, representa el impedimento para hablar como un motivo muy grave, y además sugiere que esta situación resulta una carga pesada de llevar para el que conoce un secreto y no puede comunicarlo. El motivo para callar es, en los primeros testimonios, una imposición externa: el que calla lo hace por miedo a las represalias que otros podrían tomar contra él si hablara. Edmunds (1987) ha estudiado los versos de Teognis a la luz de otros pasajes del poeta en que se habla de una semejante situación de tener que callar, mostrando que «Teognis calla por su falta de poder, que es resultado de su pobreza; y los asuntos sobre los que calla son políticos» (p. 324).

Hay en esto una evolución entre los testimonios más antiguos y los más modernos, como señala de pasada Marzullo (1984). En efecto, de los ejemplos de uso más antiguos, los de Ésquilo y Teognis, se deduce sin dificultad que se trata de un silencio forzoso, de una prohibición impuesta al hablante por instancias superiores externas a él. El sentido de la locución es entonces claramente político: por un lado, supone una obediencia a la prohibición de hablar de ciertas cosas, pero al mismo tiempo delata esta situación de opresión. Lo que está en juego aquí es, como las fuentes eruditas señalan, la παρρησία o hablar libre. Una expresión semejante se usa en los *Persas* para hablar de la falta de libertad de palabra bajo el imperio persa: al caer éste, οὐδ' ἔτι γλῶσσα βροτοῖσιν ἐν φυλακαῖς· λέλυται γὰρ λαὸς ἐλεύθερα βάζειν (591-3). De nuevo, el paralelo más cercano se encuentra en Teognis: νήπιος, ὃς τὸν ἐμὸν μὲν ἔχει νόον ἐν φυλακῇσιν, / τῶν δ' αὐτοῦ ἰδίων οὐδὲν ἐπιστρέφεται (439 s.)<sup>34</sup>. La imagen de la locución, con el gran buey pisando la lengua, es violenta; el pisar es metáfora frecuente para este tipo de situaciones de opresión.

Este sentido se va perdiendo cada vez más en los testimonios posteriores. En algunos la prohibición de hablar se acepta de buen grado, siendo incluso el propio hablante el que se pone el buey sobre la lengua, como en Juliano τὸν βοῦν δὲ ἐπιτίθημι τῇ γλώττῃ, o pudiendo elegir no ponérselo, como en Sinesio μὴ . . . βοῦν τὸν ἐκείνων ἐπὶ τῆς γλώττης τίθεμαι; puede suceder que el que impone la prohibición y el que obedece sean el mismo, como en el caso de Pitágoras que cuenta Filóstrato; e incluso que se pierda por completo este sentido y la παροιμία pase a referirse a los que hablan poco y mal, como en el testimonio de las *Vidas de los sofistas* y el de Eustacio. Es significativo en este sentido el que en la mayoría de los

---

definición «que tiene lengua de buey, que habla con lentitud y dificultad». Según Hermann, Eustacio parece referirse a una lengua demasiado gruesa.

<sup>34</sup> También el fr. 316 de Ésquilo, y Ag. 235-7 στόματός τε καλλιπρώρου φυλακᾷ κατασχεῖν φθόγγον.



testimonios tardíos ya no aparezca la referencia al pisar, que sí está, en cambio, en el fragmento de Estratis<sup>35</sup>.

En los usos antiguos, que son los que aquí más nos interesan, el que calla lo hace, pues, por temor a que alguien más poderoso le haga algún daño por haber hablado. De esto se sigue que lo que se calla es una crítica a quien tiene el poder, o al menos algo que al poderoso le molestaría que se supiera. Esto es lo que ocurre en el caso del *Agamenón*. Cabe preguntarse entonces si el buey de la παροιμία representaría, en sus primeros usos, a la persona o personas concretas por miedo a las que no se habla, que en el *Agamenón* serían Egisto y Clitemestra. No me veo capaz de responder a esta pregunta. El buey puede representar simplemente el gran miedo que impide hablar<sup>36</sup>.

Varios comentaristas, además de Naber, se refieren al nivel de lengua de la locución: para Sidgwick, es «a pithy rustic metaphor for enforced silence»; para Warr, «the corresponding polite metaphor is that of a key or a seal on the tongue»; Denniston-Page hablan de «the less undignified image of a key, a seal or a door»; para Centanni, las dos παροιμίες del vigía «conferiscono un carattere di realistica trivialità allo stile espressivo del personaggio»<sup>37</sup>. No creo que pueda hablarse de rusticidad o trivialidad, ni tampoco es la locución poco conveniente al lenguaje trágico, si bien es cierto que era seguramente más popular y vívida que la correspondiente del cierre y por tanto más apropiada a un personaje como el vigía, pero también, por esta misma fuerza y vivacidad, al lenguaje de la tragedia.

### Otras expresiones proverbiales

La expresión ha tenido una cierta pervivencia por vía culta, traducida al latín (*bos in lingua*) o a las lenguas modernas, seguramente a través de Erasmo, que daba por buena la explicación de la moneda. De este modo, las explicaciones eruditas han variado el uso de la expresión reduciéndolo a los casos de soborno y similares<sup>38</sup>.

Una imagen parecida es la del proverbio inglés «The black ox has not trod on his [her, my, etc.] foot», que tiene sin embargo un sentido distinto: «todavía no ha

---

<sup>35</sup> Pierden así el valor que pudieran tener los testimonios de Juliano y de Filóstrato para defender una relación de βούς ἐπὶ γλώσση con los misterios.

<sup>36</sup> Blasina (2003: 184-6) considera la locución del buey sobre la lengua una «máxima enriquecida en su sentido»: citando los pasajes de la *Iliada*, la *Odisea* y el *Agamenón* en que se representa a Agamenón como toro o buey, que habrían de combinarse con el motivo del «pisar con el pie» en la *Oresteia*, que se pone literalmente en escena al entrar Agamenón en el palacio pisando las vestiduras de púrpura, concluye, inexplicablemente, que la locución del vigía forma parte de estas imágenes, siendo en ella el buey Agamenón.

<sup>37</sup> Cf. también Grimaldi 2011: 92 s., 95. Orth (2009: 273), por su parte, conjetura que el uso de Estratis pueda ser paródico, lo que parece implicar una interpretación contraria del nivel de lengua de la expresión.

<sup>38</sup> Köhler (1861: 137) cita la expresión alemana «Ein Ochs auf der Zunge». Cantera (2005: 1192) da como explicación para *Habere bovem in lingua* «haberse dejado sobornar». Con tal sentido se cita, por ejemplo, en *El coloquio de los perros* de Cervantes y en un artículo de Karl Marx, «Die Londoner Presse. Die Politik Napoleons in der türkischen Frage» (1853; K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 9, Berlín 1960, pp. 18-21).

conocido los sinsabores de la vida» y tiene paralelos en alemán, húngaro, albanés y griego moderno pero no, al parecer, en las lenguas romances<sup>39</sup>. Es difícil saber si la expresión *βοῦν ἐπὶ γνάθοις φέρει* «Lleva un buey en las mandíbulas» (*fr. com. adesp.* 144 PCG), recogida en el CPG con la explicación «para los comilones», tiene algo que ver con la nuestra<sup>40</sup>. Ph. Vellacott traduce bien el verso del *Agamenón* con una locución inglesa: «my tongue's nailed down»<sup>41</sup>, que responde al mismo esquema y violencia de la *παροιμία* griega. Entre las expresiones españolas, de las que ya hemos citado muchas, la más cercana es tal vez «¿Se te ha comido la lengua el gato?», otro caso que ha dado lugar a las explicaciones más peregrinas y que tiene correspondencia exacta en otras lenguas modernas. Expresión contraria es «tener la lengua suelta».

Apostolio (1.56) recoge ἀθύρωτον στόμα. Por su sentido y por la metonimia de la lengua, es cercana la sentencia γλώσση ματαία ζημία προστρίβεται<sup>42</sup>. Tiene un origen parecido al que algunos suponían para la locución del buey sobre la lengua Βάκχης τρόπον, que Diogen. 3.43 explica así: ἐπὶ τῶν σιωπηλῶν. παρόσον αἱ Βάκχαί σιγῶσι.

### La παροιμία en el *Agamenón*

Los versos 34-9 son los siguientes al texto comentado en el capítulo anterior y constituyen el final del monólogo del vigía. En un primer momento, la antorcha significa para el vigía la victoria sobre Troya y el fin de su penosa tarea, pero a continuación surgen otros significados o consecuencias de su aparición que también le afectan. Toca ahora esperar el regreso del ejército, y el vigía expresa el deseo de poder recibir a Agamenón: γένοιτο δ' οὖν μολόντος εὐφιλῇ χεῖρα / ἄνακτος οἴκων τῇδε βαστάσαι χερί. Esta frase viene, por un lado, a completar la caracterización del personaje del vigía, que, si bien se alegra ante todo por lo que más le toca, inmediatamente se acuerda del rey como un servidor leal. De esta manera, y en contraste con el simple vigilante pagado por Egisto de la *Odisea*, también alcanza la tragedia a este personaje. La modalidad de la frase, una votiva, es importante, porque hace pensar inevitablemente al espectador que puede no cumplirse.

Es el referirse a Agamenón como «el señor de la casa», como ha observado Medda, lo que hace que al vigía le entre la inquietud por la situación de la casa: hay algo más, τὰ δ' ἄλλα, que oscurece la alegría de la señal de la antorcha; el vigía se lo calla, pero explícitamente: τὰ δ' ἄλλα σιγῶν...: dice que no va a hablar, que no es lo mismo que no decir nada. Y, como para compensar la imposibilidad de contar lo que

<sup>39</sup> Politis III 200 s.; Taylor (1941).

<sup>40</sup> *Mant.* 1.36, Phot. β 240, *Suda* β 446, Erasmo 1210; Menor 2007: 469 s. En la lectura de tesis de Mónica Menor (18 de mayo de 2007) se propuso que este *βοῦν ἐν γνάθοις φέρειν* fuera una deformación (¿cómica?) de *βοῦς ἐπὶ γλώσση*.

<sup>41</sup> *Aeschylus. The Oresteian trilogy*, Londres 1959.

<sup>42</sup> Verso del *Prometeo encadenado* (329) recogido en los florilegios de Estobeo (3.36.17) y Arsenio (5.55a) y en las *Sentencias* atribuidas a Menandro (169) (el fr. 132 Wimmer de Teofrasto nace de una falsa lectura de Estobeo, según advierte Tosi 2004: 51 n. 4).

sabe, se detiene bastante en hablar de que no puede hablar: son cuatro versos en los que se alude a este silencio de distintas formas y que van explicando cada vez algo más sobre él.

La primera referencia, τὰ δ' ἄλλα σιγῶ, es la más sencilla, aunque llena de implicaciones con τὰ δ' ἄλλα. La segunda es metafórica, pero la imagen es una expresión proverbial perfectamente comprensible para el público. En asíndeton, sirve de explicación a τὰ δ' ἄλλα σιγῶ: el vigía no puede hablar porque tiene miedo de lo que podría ocurrirle si lo hiciera. La expresión tiene mucha fuerza: la imagen de un animal tan grande y pesado como el buey puesto sobre la lengua, pisándola, expresa de forma violenta el miedo del vigía y su sometimiento. El hecho de que la expresión esté fijada como παροιμία puede restarle cierta fuerza a la imagen, por repetida y habitual, pero no se trata tampoco de una «metáfora muerta» cuya fuerza esté completamente desactivada, como en nuestra 'pata' de la mesa. De la misma manera que la expresión fija está a medio camino entre la palabra y la expresión compleja construida libremente, así también su imagen está a medio camino entre la imagen «original» y la «metáfora muerta». El efecto de la imagen del buey que tiene pisada la lengua podría ser parecido, en este sentido, al de nuestro «más pesado que una vaca en brazos», cuya imagen también se siente todavía como tal a pesar de estar fijada tradicionalmente<sup>43</sup>.

¿Qué es lo que sabe y no dice el vigía? En la frase siguiente queda claro que se trata de algo que atañe al palacio: οἶκος δ' αὐτός, εἰ φθογγὴν λάβοι, / σαφέστατ' ἂν λέξειεν «la propia casa, si tomara voz, hablaría muy claramente». Tras decir que él no puede hablar, contrapone su situación con la de la casa, que sí podría, por estar también enterada (como en nuestro «si las paredes hablaran») y por no pesar sobre ella censura alguna, si tuviera voz. Esta mención de la casa es la mayor explicación que puede permitirse el vigía sobre lo que calla. En los versos 18 s. ya ha hecho una alusión velada a lo que ocurre en el palacio κλαίω τότ' οἴκου τοῦδε συμφορὰν στένων / οὐχ ὥς τὰ πρόσθ' ἄριστα διαπονουμένου. Funciona en ella el mismo recurso a la alusión que aquí se explota más ampliamente. Con respecto a la frase οἶκος δ' αὐτός..., Thomson comenta que «posiblemente la fraseología está pensada para indicar la naturaleza del secreto: Eur. *Hipp.* 415-8 (de las adúlteras) πῶς ποτ'... / βλέπουσιν ἐς πρόσωπα τῶν ξυνευνετῶν / οὐδὲ σκότον φρίσσουσι τὸν ξυνεργάτην / τέραμνά τ' οἴκων μή ποτε φθογγὴν ἀφή;», mientras que para Medda de este solo paralelo no pude deducirse que éste sea el sentido de la imagen siempre ni aquí en el *Agamenón*. Lo cierto es que la casa, según observa Medda a continuación, «se impone desde ahora a la atención de los espectadores como el testigo de las cosas nefandas que se han cometido y se van a cometer en su interior». Por lo general, los comentaristas coinciden en que el vigía no conoce los planes de Clitemestra y Egisto con respecto a Agamenón, que o bien se refiere al adulterio de Egisto y Clitemestra o bien tiene algún temor más vago, pero su reticencia hace que sus frases sean tan vagas que pueden querer decir mucho más de lo que él mismo parece saber. Esta vaguedad

---

<sup>43</sup> Sobre la «metáfora muerta» en griego antiguo, véase el estudio de Silk 1974: 27-56.

produce, en primer lugar, un efecto de temor por el mal indefinido que habita la casa. Pero bajo esta vaguedad siniestra hay algo muy concreto: la casa podría contar algo mucho más grave, porque es entre sus paredes donde se trama la muerte de Agamenón. Esto el vigía parece ignorarlo, pero el público lo sabe. La casa, pues, podría hablar también en este sentido mucho mejor (σαφέστατα) que el vigía.

¿Qué impide hablar al vigía? Si lo que se calla tiene que ver con la casa, son los señores de la casa los que no permiten hablar de ello. El escolio parece coincidir con esta interpretación: «temo que un castigo me amenace» (y el castigo de un sirviente proviene de sus señores), y también el uso que hemos visto como propio de la expresión gracias a la comparación con el texto de Teognis. Y así, Bollack y Judet de La Combe hablan de una prohibición de hablar proveniente del palacio; pero hay que decir que esta censura puede ser tanto una prohibición explícita como implícita, y, sobre todo, que no es algo que afecte sólo al vigía, sino a toda la ciudad, como muestra el diálogo del corifeo con el heraldo (especialmente en los versos 542-51). Cuando, tras relatar la victoria sobre Troya, el heraldo pregunta al corifeo el porqué de su dolor por la ausencia del ejército, éste responde: *πάλαι τὸ σιγᾶν φάρμακον βλάβης ἔχω* «Hace tiempo tengo el callar como medicina del daño» (548). La frase revela lo que ha venido siendo el mando de Clitemestra y Egisto para Argos: una tiranía. El heraldo le pregunta entonces si en ausencia de sus señores temía a alguien, a lo que el corifeo responde: *ὥς νῦν τὸ σὸν δὴ καὶ θανεῖν πολλὴ χάρις*, frase que unos entienden «Como que ahora, como tú dices, incluso morir sería una gran alegría»; otros, «Como para que, como ahora decías, incluso la muerte fuera de agradecer»; pero que en todo caso es una forma de afirmación. El heraldo relaciona inmediatamente el silencio remedio del daño con el miedo a otros; la situación es la misma que en estos versos del buey sobre la lengua.

De modo que el vigía, vuelta otra vez su mirada sobre sí mismo, ha de contentarse con estas alusiones: *ὥς ἐκὼν ἐγὼ / μαθοῦσιν αὐδῶ κοὐ μαθοῦσι λήθομαι*. Esta frase ha dado pie a distintas interpretaciones, que resumen Bollack y Judet de La Combe en su comentario. Lo que se discute es, por un lado, a qué afecta *ἐκὼν*, y, por otro, cómo ha de entenderse *λήθομαι*, si como «me olvidado» o como «me oculto», «hablo de forma oscura», de forma que la frase puede aludir a lo que hace el vigía normalmente (hablar con los que están enterados, y no con los demás) o a lo que está haciendo en este mismo momento (hablar mediante alusiones de forma clara para los unos pero oscura para los otros). Sea como sea, la expresión, además de ser otra forma de referirse a su silencio y explicarlo sin explicarlo, acaba dando, con *μαθοῦσιν αὐδῶ*, una especie de señal a la inteligencia del público, que gracias a todas estas alusiones queda, de nuevo, enterado mejor que el propio vigía<sup>44</sup>.

Fraenkel comenta cómo la forma de estos versos se corresponde, en contraposición con lo anterior, con los sentimientos contradictorios del vigía: «The last

---

<sup>44</sup> Ferrari (1997: 28) interpreta los últimos versos del vigía como una especie de aviso al público o primera aparición de una técnica frecuente en la obra: «la posibilidad de decir algo sin que lo parezca . . . ; este enigmático modo de discurso . . . se utiliza a lo largo de la trilogía y con especial intensidad en el *Agamenón*». Véase también el fino comentario de Medda del sentido de esta frase.

sentence (36-9) is compact of emphatic expressions drawn from the stores of common speech... βούς ἐπὶ γλώσσηι μέγας βέβηκεν... ἔκων λήθομαι... the forceful personification of οἶκος δ' αὐτὸς εἰ φθογγὴν λάβοι, σαφέστατ' ἂν λέξειεν stands on the same level. The man's excitement, his resentment at the doings of which he has so long been a mute and reluctant spectator, and at the same time his fear of landing himself in trouble by a thoughtless word against the ruling powers —all these find utterance in expressive images and turns of phrase. The syntactical form of the four concluding lines is in remarkable contrast to all the speech that has gone before. Down to 35 there is a broad and even flow of sentences, some of them built into periods and expanded in subordinate clauses; in the last four lines the ear is arrested by brief κόμματα, fired off as it were in suppressed passion. There is no question of rhetoric here, even in the antithesis and echo of the concluding line; all is perfectly natural».

En estos cuatro últimos versos se descubre que la reciente liberación del vigía no es total, ya que atañe sólo a su función concreta como vigía. Acabada su penosa tarea, su palabra todavía está sujeta al poder, que impone lo que se puede decir y lo que no, y está aquí representado por el buey de la παροιμία. Estos cuatro últimos versos son el producto de la contradicción del vigía entre el miedo que le lleva a obedecer al poder y otros sentimientos de rechazo que le llevarían a hablar.

Esta cuestión de la falta de libertad y el temor a la hora de hablar aparece varias veces en la tragedia. Hemos comentado ya el diálogo entre el heraldo y el corifeo. Poco después, cuando Clitemestra acaba de hacer ante el mensajero un discurso presumiendo de su honradez y fidelidad, el corifeo dice: αὕτη μὲν οὕτως εἶπε, μανθάνοντί σοι / τοροῖσιν ἐρμηνεῦσιν εὐπρεπῇ λόγον «Ella ha hablado así, palabra conveniente, si la entiendes con claros intérpretes» (615 s.). Es una expresión intencionadamente oscura, y es que de nuevo los viejos sienten, como el vigía, la necesidad de descubrir la verdad y, al mismo tiempo, el miedo de hablar claramente.

Los versos 449 ss. revelan una situación semejante, pero esta vez bajo el mando de Agamenón en Troya: τάδε σιγά τις βαῦζει, / φθονερόν δ' ὑπ' ἄλγος ἔρπει / προδίκους Ἀτρεΐδαις «esto se murmura por lo bajo, y se desliza un dolor rencoroso hacia los Atridas justicieros». El discurso de bienvenida del coro a Agamenón está también plagado de alusiones veladas a los engaños de Clitemestra. Pero también Clitemestra ha callado, como reconoce en 1372 ss., sólo que por voluntad y conveniencia propias. El diálogo final consiste todo él en un intento de Egisto de callar las acusaciones del corifeo. Es muy significativo que en este diálogo lo que contraría a Egisto no es exactamente lo que dice el corifeo, sino el hecho de que se atreva a decirlo. Al final Egisto acaba imponiendo el silencio gracias a todo tipo de amenazas y a la mediación pacificadora de Clitemestra, que consiguen que el coro, amedrentado, renuncie a la rebelión, confiando en la esperanza del regreso de Orestes. Egisto queda así representado como un tirano, independientemente de la razón que pueda tener en su venganza o en sus aspiraciones al trono.

Este pasaje es, pues, la primera aparición de dos cuestiones importantes en toda la tragedia: la conveniencia y los efectos del hablar y el callar y la situación de opresión

del pueblo bajo el mando de Egisto y Clitemestra. La actitud de Egisto es la opuesta a la de Agamenón, que, en los versos 844-50, habla de deliberar (βουλευσόμεσθα, en primera persona del plural) en «debates públicos» (κοινούς ἀγῶνας) los asuntos de la ciudad y los dioses. Resulta así, de forma un tanto contradictoria con los versos 449 ss., que un rey es mejor que otro, y, yendo un poco más allá de los meros personajes, que es mejor una forma de gobierno que otra: hacer de Agamenón un rey democrático y de Egisto un rey tiránico no es sólo una forma de presentar a Agamenón como mejor rey, sino de hacer propaganda del régimen democrático imperante en el momento en que la obra se compone y representa. De la misma manera que el vigía siente simpatía por Agamenón y se queja veladamente del nuevo mando del palacio, el coro siente rechazo por Egisto y Clitemestra; en las *Coéforas*, las esclavas del coro y la nodriza los odian. Sean cuales sean las culpas de Agamenón, estos sentimientos de los personajes del pueblo sirven para inclinar la balanza del juicio del espectador o lector.

De esta manera, la παροιμία puede servir a la caracterización del lenguaje de un personaje más popular que los habituales en la tragedia, sobre todo estando como está junto a la del «triple seis». No es una expresión vulgar o impropia de la tragedia, como se deduce del uso de Teognis, pero sí tiene una fuerza y una vivacidad, muy propias de lo popular, que el poeta ha aprovechado para conferir fuerza y vivacidad a sus versos y a lo que sus versos dicen<sup>45</sup>. Algunos ven un toque de humor en la παροιμία: «a humorous application of an old proverb . . ., quite in character with the speaker» (Peile); «there is a touch of humour in the two passages (Th[gn]. and Agam.)» (Hudson-Williams). Más apropiada parece la interpretación contraria de Fraenkel en su comentario al verso 548: «These veiled words convey the same gloom as the corresponding of the Watchman in 36». Con la violencia del buey que pisa la lengua, la παροιμία caracteriza también, de otra forma, a Egisto y Clitemestra, cuyo gobierno es similar a una tiranía. E introduce el tema, que volverá a aparecer en el *Agamenón* y las *Coéforas*, del miedo a hablar libremente bajo tal gobierno.

La expresión estaba probablemente extendida y era bien conocida, como comenta Fraenkel, de forma que, al mismo tiempo, había de producir el efecto de un reconocimiento por parte del público de una fórmula propia del lenguaje corriente de su vida cotidiana dentro de un contexto tan extrañado de lo cotidiano como el de la tragedia, tanto por su lenguaje como por su trama: sirven así las παροιμίαι (junto con otros recursos), como señala de Hoz (1979: 153-6) con respecto a las γνῶμαι populares, para tender un puente entre la tragedia y la vida corriente. El puente es necesario para que la tragedia cumpla su función en el mundo en el que se representa, que siendo otro también se descubre como el mismo.

---

<sup>45</sup> «There is no untragic vocabulary to be found in the early part of *Agamemnon*. The Watchman uses a vivid phrase or two ('this watch has thrown me a triple-six' 33, 'a great ox has stepped on my tongue' 36-7) but these phrases are made up of words common in all registers of the language» (Sommerstein 2002: 153).



## 177 y 250 s. τῷ πάθει μάθος

Ag. 176-84

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶ-  
σαντα, τῷ πάθει μάθος  
θέντα κυρίως ἔχειν.  
στάζει δ' ἔν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας  
μνησιπήμων πόνος, καὶ παρ' ἄ- 180  
κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.  
δαιμόνων δέ που χάρις  
βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων.

177 τω codd. (τῷ T), τῷ Tz. *Proll. com.* 2.42, *Ep.* 17, 41, 60: τὸν Schütz edd. pler. ·  
πάθη Schütz · μάθη F super lineam · 179 ἔν (ἔν M) θ' ὕπνῳ codd.: ἀνθ' ὕπνου  
Emperius edd. pler.: ἐν γ' ὕπνῳ Page · 182 δέ που FT: δὲ ποῦ MV · 183 βίαιος  
Turnebus

Al que encamina a los mortales a pensar, estableciendo que el aprendizaje por el sufrimiento tenga autoridad y vigencia. Gotea en el sueño ante el corazón un pesar que trae al recuerdo los males, y junto a los que no quieren llega el pensar con cordura. Es una cierta gracia de los dioses que se imponen sentados al augusto timón.

250 s.

Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ-  
σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει

Y Justicia baja en su balanza a unos, los que sufren [*sc.* castigo], el aprender

### Identificación

El esolío antiguo al verso 177 del *Agamenón* es una cita de la frase παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω, el final de un hexámetro de los *Trabajos y días* de Hesíodo recogido como proverbial por Gregorio de Chipre (Leid. 2.98) y al que se alude citándolo como



παροιμία en el *Banquete* de Platón: μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι (222b). Esta expresión es a su vez una mera variante de ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω, frase que cierra hexámetro por dos veces en la *Iliada* y tiene la estructura métrica de un paremiáco. En Hesíodo se trata de un enhoplio, forma métrica que varios estudiosos consideran una variante del paremiáco, de manera que a veces se las llama a ambas «enhoplio-paremiáco»<sup>1</sup>. Elio Aristides cita la frase como παροιμία y como de Homero al mismo tiempo: ἀλλ' ἡ μὲν παροιμία καὶ Ὅμηρός φησι, «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω» (*Quatt.* 235.18), y está también recogida como proverbio en varias colecciones paremiográficas y en los escolios al *Banquete*. En el comentario de Eustacio a la *Iliada*, aunque no se usa el término παροιμία, se llama la atención sobre el carácter gnómico de la expresión (γνωμικὸν ἐστὶ) y su concisión (συντόμως φρασθέν), que facilita que se recuerde y repita por lo «bien grabado» del mensaje (ὥς ἂν καὶ αὐτὸ συνήθως εὐμνημόνευτον ἢ τῷ εὐπεριγράπτῳ τῆς ἀπαγγελίας), comparándose en este sentido con los dichos memorables de los siete sabios (ὅποια καὶ τὰ τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἀπομνημονεύματα). La fórmula παθὼν / ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω se cita también a menudo en las colecciones paremiográficas, precedida del artículo neutro usual en la cita de fórmulas, como equivalente o similar al proverbio ἀλιεὺς πληγεὶς νοῦν οἶσει «Pescador herido sacará juicio». También recoge el proverbio, en sus dos variantes, Erasmo en sus *Adagia* (30 s.).

En los escolios al *Banquete* y a Elio Aristides se trae también a comparación el proverbio del pescador, deteniéndose el erudito comentador de Elio Aristides a explicar que la παροιμία a la que Elio Aristides alude es ἀλιεὺς πληγεὶς νοῦν ἴσχει, mientras que παθὼν (*sic*) δέ τε νήπιος ἔγνω es homérico, aunque añade que, habiéndolo dicho Homero por primera vez, pasó luego a usarse como proverbio<sup>2</sup>. Más razón tiene Aristides que su escoliasta al no hacer tales distingos. Ya Martin (1889: 5 s.) considera, a pesar de su excesivo empeño en negar la condición de verdaderos proverbios a muchos de los transmitidos por nuestras fuentes como tales, que ésta es una de las pocas frases de Homero recogidas por los paremiógrafos que era probablemente proverbial en el uso de la gente ya cuando Homero la emplea, citando como prueba el testimonio de los *Trabajos y días*. También Lardinois (1997: 217): «En el caso de las gnomai de Homero . . . estamos tratando con una gran variedad de dichos, que van desde los más o menos ‘fijados’, como ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω . . .»<sup>3</sup>.

El esolio al *Banquete* cita también como παροιμία la frase ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς (recogida asimismo en Macar. 3.44); en *Mantissa proverbiorum* (2.92) se recoge τὰ παθήματα τοῖς ἀνθρώποις μαθήματα γίνεται (citado también en Apost. 17.91); y en la colección de Apostolio (13.90), ἐξ ὧν ἔπαθες ἔμαθες. La segunda se usa como moraleja de dos fábulas de la colección de Esopo, lo que constituye también un índice de proverbialidad.

<sup>1</sup> Pellizer 1972: 29, Fernández Delgado 1982.

<sup>2</sup> La frase se cita en otros muchos textos eruditos: *Schol. vet.* Hes. *Op.* 89 y *Th.* 510b y 511, *Schol. Pi.* I. 1.56, *Schol. Soph. El.* 1056 y *Ant.* 1350, *Schol. Th.* 3.45.1.17 s., *Schol. Clem. Al. Prot.* 33.15.

<sup>3</sup> Cf. también el comentario de Edwards a *Il.* 17.32.

Además de estas formulaciones fijas, en los testimonios de uso he recogido pasajes en los que un término de la raíz  $\pi\alpha\theta$ - y otro de la raíz  $\mu\alpha\theta$ - aparecen ligados dando lugar al mismo sentido.

Por lo general, los estudiosos (y son muchos, como es bien sabido, los que han tratado este pasaje) entienden que, de una manera u otra, hay en estos versos del *Agamenón* una cita o al menos una alusión proverbial, aduciendo como paralelos algunos de los textos mencionados y otros que veremos más adelante. También Koch (1887: 56 s.) recoge el pasaje como proverbial, junto con numerosos paralelos, señalando su relación con la sentencia de Homero y Hesíodo recogida por los paremiógrafos<sup>4</sup>. Pero el estudio más exhaustivo de la expresión y sus paralelos se debe al libro de H. Dörrie (1956) *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν-μαθεῖν in griechischen Denken*.

Muchos consideran que la expresión ( $\tau\tilde{\omega}$ )  $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  es una cita dentro del *Agamenón*, y se edita en consecuencia en muchos casos entre comillas. Sin embargo, la cuestión no es clara. Nuestros testimonios sólo nos permiten saber que era proverbial establecer una relación entre sufrimiento o experiencia y aprendizaje, y que para el primero de los conceptos tendía a usarse la raíz  $\pi\alpha\theta$ -, mientras que para el otro, que admitía más variaciones, se daba también una tendencia a usar la raíz  $\mu\alpha\theta$ -. Las únicas citas de la propia expresión  $\tau\tilde{\omega} \pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  son muy tardías: las hace Tzetzes en el s. XII, y, aunque son usos proverbiales, esto es, usos en los que la expresión se aplica a contextos muy distintos del del *Agamenón*, y siempre sin citar a Ésquilo, podría tratarse de citas tomadas del texto del *Agamenón* más que de una fórmula usual entre la gente. La fama de que goza hoy día la fórmula entre los estudiosos, comparable a la de otras como  $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\theta\iota \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\tilde{\nu} \text{ o } \mu\eta\delta\tilde{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\gamma\alpha\nu$ , no parece, pues, que fuera tanta en la antigüedad. Ni está recogida en la *Antología* de Estobeo ni, hasta donde tengo noticia, en ningún otro gnomologio, ni en las obras lexicográficas u otras fuentes eruditas donde suelen aparecer este tipo de citas. Tampoco la cita Erasmo en sus *Adagia*, a pesar de que trata los proverbios relacionados con ella y sus testimonios. Tsiroglo (2000<sup>2</sup>: 341) cita  $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  como frase del griego antiguo que se usa aún en el moderno, pero puede tratarse de una resurrección relativamente reciente.

#### Resumen de testimonios:

Testimonios de uso: *Il.* 17.32 = 20.198; *Hes. Op.* 218; *Hdt.* 1.207; *Soph. Tr.* 143; *Eur. Rh.* 473; *Pl. Smp.* 222b; *D. H.* 8.52.1.8 s.; *Mel. AP* 12.144.4; *Ep. Hebr.* 5.8; *Corn. ND* 33.2; *Aristid. Quatt.* 235.18 Jebb; *Gal. Adhort. ad art. addisc.* 8.22 Wenkebach; *Tz. Proll. com.* 2.42, *Ep.* 17, 41, 60; *Aesop.* 134, 223 Hausrath, *Fab. Synt.* 33 Hausrath.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Tosi lo cita en su núm. 2221. No lo recoge, en cambio, Linde 1896 ni Grimaldi 2011.

<sup>5</sup> No recojo todos los testimonios de  $\acute{\omicron}\epsilon\chi\theta\tilde{\epsilon}\nu / \pi\alpha\theta\tilde{\omega}\nu \delta\tilde{\epsilon} \tau\epsilon \nu\acute{\eta}\pi\iota\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\tilde{\nu}\omega$ : véanse más en Spyridonidou, pp. 361 ss., a los que deben añadirse, además de algunos de los listados aquí, *Clem. Al. Protr.* 10.90.3 y Juan Cantacuceno (XIV d. C.) *Hist.* 2.469.5, así como las numerosas citas en textos eruditos recogidas en la n. 1.

Fuentes eruditas: Escolios y comentarios antiguos: *Schol. vet. Aesch. Ag.* 177, *Schol. Il.* 17.32, *Eust. Il.* 4.7.23-8.9, *Schol. Pl. Smp.* 222b, *Schol. vet. Aristid. Or. Quatt.* 235.11.3-15;  
 CPG: *Zen. Ath.* 5.48, *Zen. Vulg.* 2.14, *Coll. Bodl.* 147 y 826, *Diogen.* 2.31, *Diogen. Vind.* 1.61, *Coll. Coisl.* 353, *D2* 98, *Greg. Cypr.* 1.54 y 3.61, *Greg. Cypr. Leid.* 2.98, *D3* 102 y 593, *Macar.* 3.44, *Mant.* 2.92, *Apost.* 13.90 y 15.22 (cf. 17.91);  
 Fuentes lexicográficas: *Suda* α 1218 y ρ 107;  
 Otras: *Gnomol. Vat.* 511.

### Testimonios de uso

- (i) *Il.* 17.30-2 = 20.196-8      ἀλλά σ' ἔγωγ' ἀναχωρήσαντα κελεύω  
 ἐς πληθὺν ἰέναι, μηδ' ἀντίος ἴστασ' ἐμεῖο  
 πρὶν τι κακὸν παθέειν· ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνων.  
 Mas yo te aconsejo tirarte hacia atrás y que vuelvas  
 a entrar a la tropa y no te me enfrentes, antes que pueda  
 pasarte algo malo: de lo que está hecho el necio se entera.
- (ii) *Hes. Op.* 214-8      ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς  
 ῥηδίως φερέμεν δύνатаι, βαρύνθαι δέ θ' ὑπ' αὐτοῦ  
 ἐγκύρσας ἄτησιν· ὁδὸς δ' ἐτέρηφι παρελθεῖν  
 κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει  
 ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνων.  
 que altivez mala es para el hombre bajo, y ni el noble  
 puede sin pena llevarla, y se ve de sí mismo agobiado  
 dando en su ruina; pero hay de otro lado senda mejor  
 para torcer a lo justo; y justicia a altivez sobrepuja  
 en llegando a su fin; y el necio a golpes entiende.<sup>6</sup>
- (iii) *Hdt.* 1.207 τὰ δέ μοι παθήματα ἔοντα ἀχάρिता μαθήματα γέγονε. εἰ μὲν  
 ἀθάνατος δοκέεις εἶναι καὶ στρατιῆς τοιαύτης ἄρχειν, οὐδὲν ἂν εἴη πρῆγμα  
 γνώμας ἐμὲ σοὶ ἀποφαίνεσθαι· εἰ δ' ἔγνωκας ὅτι ἄνθρωπος καὶ σὺ εἷς καὶ  
 ἐτέρων τοιῶνδε ἄρχεις, ἐκεῖνο πρῶτον μάθε, ὥς κύκλος τῶν ἀνθρωπῆων ἐστὶ  
 πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔἴα αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν.  
 Y mis padecimientos, siendo desagradables, se han hecho aprendizajes. Si crees  
 que eres inmortal y que diriges un ejército que también lo es, no tendría sentido  
 que te mostrara mi parecer; pero si reconoces que eres un hombre tanto tú como  
 también los que diriges, lo primero que has de aprender es esto: que hay una  
 rueda de los asuntos humanos que al girar no deja que les vaya bien siempre a los  
 mismos.

<sup>6</sup> Trad., variada, de A. García Calvo, *Poesía antigua (de Homero a Horacio)*, Zamora 1992<sup>2</sup>.

- (iv) Soph. *Tr.* 141-3      πεπυσμένη μέν, ὡς ἀπεικάσαι, πάρει  
πάθημα τοῦμόν· ὡς δ' ἐγὼ θυμοφθορῶ  
μήτ' ἐκμάθοις παθοῦσα, νῦν δ' ἀπειρος εἶ.  
Estás aquí por haberte enterado, según parece, de lo que me ha pasado. Mas cómo a mí se me parte el corazón, ¡ojalá no tengas que aprenderlo porque a ti te pase!, que por ahora no lo has probado.
- (v?) Eur. *Rh.* 473 ὡς ἂν μάθωσιν ἐν μέρει πάσχειν κακῶς.  
para que aprendan a su vez lo que es pasarlo mal.
- (vi) Pl. *Smp.* 222b ἂ δὴ καὶ σοὶ λέγω, ὦ Ἀγάθων, μὴ ἐξαπατᾶσθαι ὑπὸ τούτου, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἡμετέρων παθημάτων γνόντα εὐλαβηθῆναι, καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι.  
Lo cual en fin también a ti te lo digo, Agatón: no dejarse engañar por ése, sino, sacando conocimiento de lo que nos ha pasado a nosotros, ponerse en guardia, y no, según el refrán, enterarte, como el necio, cuando te pase.
- (vii) D. H. 8.52.1.8 s. . . . καὶ ἐκ πολλῶν ἀκουσμάτων τε καὶ παθημάτων μαθού-  
ση . . .  
. . . y habiendo aprendido mucho de oídas y por propia experiencia . . .
- (viii) Mel. *AP* 12.144.4 ὡς μόλις, οἷ' ἔδρας πρόσθε, παθὼν ἔμαθες.  
que acabas de darte cuenta, padeciéndolo, de lo que antes hiciste.
- (ix) Ep. *Hebr.* 5.8 καίπερ ὧν υἱὸς ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν.  
[Cristo] de lo que padeció aprendió la obediencia.
- (x) Corn. *ND* 32.21-33.2 ἀδελφὸν δ' ἔφασαν εἶναι νεώτερον τοῦ Προμηθέως τὸν Ἐπιμηθέα, εὐηθέστερόν πως ὄντα τὸν τρόπον διὰ τὸ προτερεῖν τῇ τάξει τὴν προόρασιν τῆς ἐκ τῶν ἀποβαινόντων παιδείας καὶ ἐπιμηθείας· τῷ γὰρ ὄντι «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνων».  
Y decían que el hermano menor de Prometeo era Epimeteo, que era algo más simple de carácter, por ser preferible la previsión a la enseñanza y el escarmiento [*epimétheia*] a partir de las consecuencias; pues de cierto «De lo que está hecho el necio se entera».
- (xi) Aristid. *Quatt.* 235.17-9 Jebb ἀλλ' ἡ μὲν παροιμία καὶ Ὅμηρός φησι· «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνων»· σὺ δ' ὁ τῶν Ἑλλήνων σοφώτατος οὐδ' οὕτως ἐπαιδεύθης  
Pero el refrán y Homero dicen: «De lo que está hecho el necio se entera». Y tú, el más sabio de los griegos, ni siquiera has aprendido esto
- (xii) Gal. *Adhort. ad art. addisc.* 8.13-22 Wenkebach πείθεσθαι δὲ καὶ Σόλωνι τὴν αὐτὴν γνώμην ἐνδεικνυμένῳ, τὸ δὲ γῆρας καθάπερ χαλεπὸν ἐφεδρεῦοντα χειμῶνα, δεόμενον οὐχ ὑποδημάτων μόνον καὶ ἐσθῆτος, ἀλλὰ καὶ οἰκήσεως ἐπιτηδείας καὶ μυρίων ἄλλων, παρασκευάζεσθαι πρὸς αὐτὸ καθάπερ ἀγαθὸν

κυβερνήτην ἐκ πολλοῦ πρὸς χειμῶνα. μοχθηρὸν γὰρ τὸ «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω».

y hacer caso también a Solón, que expone la misma opinión, y, atendiendo a la llegada de la vejez como a la del duro mal tiempo, por necesitar no calzado sólo y vestido, sino también vivienda apropiada y otras mil cosas, prepararse para ella como el buen timonel desde mucho antes del mal tiempo; pues es penoso lo de «De lo que está hecho el necio se entera».

- (xiii) Tz. *Proll. com.* 2.39-42 οἷς ἂν καὶ μέχρι μιᾶς λέξεως ἀβασανίστως ἐπείσθην καὶ μὴ ἐκ τοῦ κειμένου τῆς παλαιᾶς βίβλου τὸ ἀληθὲς ἀπηκρίβωσα, κατ' ἐκείνους παραληρῶν ἐφαινόμην· ἀλλ' ἅπαξ καὶ δις τοῦτο παθὼν τῷ νεάζοντι τῷ πάθει μάθος ἐθέμην.

a quienes si he hecho caso incluso hasta en una sola palabra sin juzgar y no he analizado con esmero la verdad del libro antiguo a partir del texto, evidentemente desvariaba siguiéndolos; pero, habiendo pasado por esta experiencia una y dos veces, le he aplicado al joven el aprendizaje por el sufrimiento.

- (xiv) Tz. *Ep.* 17 ἡμεῖς δὲ τοῦ λοιποῦ τῷ πάθει μάθος θέντες, δυσχερῶς τοῖς ἑτέροις διδόντες, ῥαδίως ἀπολαμβάνοιμεν.

Y a nosotros, en lo sucesivo, aplicando aprendizaje por la experiencia, si nos cuesta prestarlos [ciertos escritos], no nos costará que nos los devuelvan.

- (xv) Tz. *Ep.* 41 ὅμως τῷ πάθει μάθος τιθεῖς ἐφρένωσα ἑμαυτὸν καὶ τὸ τοῦ τραγικοῦ ἔγνων ῥητὸν ἀτρεκέστατον, ὥς τοῖς «πολλοῖσι βροτῶν ἄπιστος ἔσθ' ἑταιρείας λιμήν».

[En contexto similar al del test. anterior] Con todo, aplicando el aprendizaje por el sufrimiento, he entrado en razón y he reconocido como muy acertado lo dicho por el trágico de que «para la mayor parte de los mortales no es de fiar el puerto de la camaradería».

- (xvi) Tz. *Ep.* 60 εἰ δέ γε καὶ βραχύν τινα ἐξήκοντα θεάσῃ τὸν χρόνον καὶ τῷ πάθει μάθος οὐ λάβοις, ἔνοχος ἄρα τότε τῇ του Ασκραίου γενήσῃ φωνῇ οὕτωςί πως βοώσῃ· «ὅς δέ κε μήτ' αὐτῷ νοεῇ μήτ' ἄλλου ἀκούων / ἐν θυμῷ βάλλεται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνήρ» [Hes. *Op.* 296 s.]. καὶ εἶπερ κάμου ἔτι γραφῆς δεηθείης ἑτέρας, τὸ πρὸς τὸν Λαέρτου ῥηθὲν παρὰ τοῦ Αἰόλου ἀκούσειας . . .

Pero si ves pasar un poco de tiempo y no tomaras aprendizaje por la experiencia, quedarás entonces sujeto a la voz del de Askra cuando gritaba así: «pero ni el que él entienda por sí ni oyéndole a otro / guarde en su corazón, vil hombre aquél y sin fruto» [Hes. *Op.* 296 s.].<sup>7</sup> Y si llegaras a pedirme otro escrito más, oirías lo que al de Laertes dijo Eolo . . .

- (xvii) Aesop. 134 Hausrath ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι πολλάκις τὰ παθήματα τοῖς ἀνθρώποις μαθήματα γίνονται.

---

<sup>7</sup> Trad. citada en la n. 6.

≈ 223 οὕτω πολλάκις (ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι 223.2, 223.3) τὰ παθήματα (μαθήματα 223.2) τοῖς φρονίμοις (τοῖς ἀνθρώποις 223.3) γίνεται μαθήματα (τὰ παθήματα γίνονται 223.2, μαθήματα γίνεται 223.3); *Fab. Synt.* 33 Hausrath ὁ μῦθος δηλοῖ ὡς ἐν τῷ παθεῖν τις ἐπισπᾶται τὸ μαθεῖν καὶ προσεκτικῶς ἔχειν.

La historia muestra que muchas veces los sufrimientos se les vuelven a los hombres aprendizajes.

## Fuentes eruditas

(xviii) *Schol. vet. Aesch. Ag.* 177 πάθει μάθος] παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.

«Aprendizaje por el sufrimiento»] «Cuando sufre entiende el necio».

(xix) *Schol. Il.* 17.32 a. «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω». φιλόσοφος ἡ γνώμη· ὁ ἄφρων μετὰ τὸ περιπεσεῖν ἀμαρτήματι γινώσκει ὅτι κακῶς ἔπραξεν, ὁ δὲ φρόνιμος προπερισκέπτεται καὶ προπερινοεῖ τὰ ἐσόμενα· διὸ ἐκλέγεται τὸ συμφέρον, ἵνα μὴ ἀμάρτη μηδὲ μετανοῇ γενόμενος ἐν κακῷ. διὰ τοῦτο ὁ μὲν Προμηθεὺς φρόνιμος δαίμων, ὁ δὲ Ἐπιμηθεὺς φαῦλος· μετανοεῖ γάρ, ὅτ' οὐδὲν ὄφελος. ὅτι δὲ εἰς παροιμίαν παραδέδοται, λέγει καὶ Πλάτων οὕτως δη· «καὶ σοὶ λέγω — ὥσπερ νήπιον παθόντα γινῶναι».

b. «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω»· πιστὸν τὸ παιδεύμα καὶ πολλῆς ὠφελείας περιεκτικόν.

c. «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω»· ὅτε οὐδὲν ἐστὶν ὄφελος. παροιμιακὸν δὲ τοῦτο. εὐμνημόνευτον δὲ αὐτὸ ποιεῖ ἡ συντομία τῆς ἀπαγγελίας.

a. «De lo que está hecho el necio se entera». La sentencia es filosófica. El sinsesero se da cuenta de que ha hecho mal después de caer en un error, mientras que el sensato considera y piensa de antemano lo que va a pasar; por eso se proclama lo conveniente, para que no llegue a equivocarse y a arrepentirse una vez que ⟨ya⟩ está en un mal. Por eso Prometeo era una divinidad sensata, y Epimeteo inepto. Pues piensa después, cuando ya no sirve de nada. Y que pasó a ser un proverbio, lo dice precisamente Platón así: «también a ti te lo digo — conocer, como el necio, cuando te pase».

b. «De lo que está hecho el necio se entera»: digna de crédito es la enseñanza y portadora de mucho provecho.

c. «De lo que está hecho el necio se entera»: cuando no sirve de nada; y es un paremiaco. La concisión del mensaje lo hace fácil de recordar.

(xx) *Eust. Il.* 4.7.23-8.9 ὁ δὲ ἐκφοβεῖν ἐθέλων τὸν ἀνθιστάμενον ἐρεῖ ἄν «ἀλλὰ σ' ἔγωγ' — ἔγνω». τοῦτο δὲ παρὰ Μενελάου ῥηθὲν γνωμικόν ἐστι, συντόμως φρασθέν, ὡς καὶ πρὸ αὐτοῦ τὸ «οὐ καλὸν ὑπέρβιον εὐχετάασθαι», ὡς ἄν καὶ αὐτὸ συνήθως εὐμνημόνευτον ἢ τῷ εὐπεριγράπτῳ τῆς ἀπαγγελίας, ὅποια καὶ τὰ τῶν ἐπτὰ σοφῶν ἀπομνημονεύματα. ὅτι δὲ οὐκ ἐπαινετέος ὁ μετὰ τὸ ῥεχθῆναί τι νοήσας δηλοῖ καὶ ὁ Ἐπιμηθεὺς καὶ ὁ τῆς παροιμίας ἀλιεύς... ἐκ δὲ τοῦ «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω» εἴκει ληφθῆναι καὶ τὸ «ἔγνωκα δ' ἡ τάλαινα συμφορᾶς ὑπο» [*Eur. Med.* 34].

Y él, queriendo espantar al que se le enfrenta, dice: «Mas yo te — se entera». Y este dicho de Menelao es gnómico, expresado concisamente, como también antes aquí mismo el «No es bueno jactarse con soberbia», de manera que también éste es fácil que se recuerde a menudo por lo bien grabado del mensaje, como también los dichos memorables de los siete sabios. Y que no ha de alabarse al que después de hecho algo se da cuenta lo muestra también Epimeteo y el pescador del proverbio . . . Mas de lo de «De lo que está hecho el necio se entera» parece haber salido también lo de «He entendido, desdichada, por obra de la desgracia» [Eur. *Med.* 34].

(xxi) *Schol.* Pl. *Smp.* 222b «ὥσπερ νήπιον» κτλ.

a. παροιμία «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω», ἐπὶ τῶν μετὰ τὸ παθεῖν συνιέντων τὸ ἀμάρτημα.

b. ὁμοία αὐτῇ καὶ αὕτη· «ὁ ἀλιεὺς πληγεὶς νοῦν φύσει». φασὶ γὰρ ἀλιεῖα ἀγκιστρεύοντα, ἐπειδὴν σπάσῃ τῷ λίνῳ τὸν ἰχθύν, τῇ χειρὶ προσαγαγόντα κατέχειν, ἵνα μὴ φύγῃ· τοῦτο δὲ συνήθως ποιοῦντα ὑπὸ σκορπίου πληγῆναι καὶ εἰπεῖν· «πληγεὶς νοῦν φύσεις», καὶ μηκέτι προσάγειν ἐξ ἐκείνου τὴν χεῖρα. κέχρηται τῇ παροιμίᾳ Σοφοκλῆς ἐν Ἀμφιαράῳ σατυρικῷ [fr. 115 *TrGF*] λέγων· «ἔτ' αὖ [ ] ὥσπερ ἀλιεὺς πληγεὶς [ φρ]ενῶν διδάσκαλον»

c. ὁμοία καὶ ἑτέρα· «ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς». ἐλέχθη δὲ ἐπὶ Τίμωνος τοῦ μισανθρώπου μηκέτι προσιεμένου τοὺς κόλακας.

9 φρενῶν Kock || Greg. *Cypr.* 3.61 = D3 593 ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω ≈ *Coll. Bodl.* 826. *Apost.* 15.22 «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω»· ἐπὶ τῶν ἀνοήτων. Ὀμήρου. *Suda* ρ 107 «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω»· εἴρηται παρ' Ὀμήρῳ, ὅτι ὁ μωρὸς μετὰ τὸ γενέσθαι τὸ πρᾶγμα ἐπιγινώσκει. *Coll. Coisl.* 353 «νῦν σωθεῖν ἴν' ἢ μοι διδάγματα ταῦτα τοῦ λοιποῦ χρόνου»· παρὰ τὸν μῦθον εἴρηται τοῦτο τῆς μανθανούσης χελώνης ἵπτασθαι παρὰ τοῦ ἀετοῦ, καὶ πεσοῦσης· ὅμοιον τῷ «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω». Zen. *Ath.* 5.48 «ἀλιεὺς πληγεὶς νοῦν οἶσει»· ἐπὶ τῶν ὑπὸ τινος περιστάσεως σωφρονισθέντων καὶ προσεκτικωτέρων γενομένων. παρόσον ἀλιεὺς τις τοὺς ἀλόντας τῶν ἰχθύων ἀφυλάκτως ταῖς χερσὶ κατεμάλασσε, πληγεὶς δὲ ὑπὸ σκορπίου καὶ εἰπὼν «νοῦν οἶσω» ἔκτοτε ἐφυλάττετο· ἐπὶ τούτων καὶ τὸ «παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω» καὶ τὸ «Φρυξ ἀνὴρ πληγεὶς ἀμείνων». νωθοὶ γὰρ ὄντες οἱ Φρύγες, ἐπεὶ τις πόλεμος αὐτοῖς ἐπεγένετο, ἄριστα μετεβλήθησαν ὑπὸ τῆς ἀνάγκης ≈ Zen. *Vulg.* 2.14 ≈ *Coll. Bodl.* 147 ≈ *Diogen.* 2.31 ≈ *Diogen. Vind.* 1.61 ≈ Greg. *Cypr.* 1.54 ≈ D3 102 ≈ *Suda* α 1218

«Como el necio», etc.

a. Proverbio «De lo que está hecho el necio se entera», a propósito de los que después de sufrir comprenden su error.

b. Igual a éste es también éste: «El pescador herido criará juicio». Pues dicen que un pescador que estaba pescando con anzuelo, cuando sacaba un pez con el hilo, lo sujetaba acercándose con la mano para que no se escapara; y que, al hacer esto a menudo, se hirió con un pez escorpión y dijo: «Herido criarás juicio», y desde aquello ya no acercó la mano. Usa el refrán Sófocles en el drama satírico *Anfiarao* [fr. 115 *TrGF*] diciendo: «aún otra vez . . . como el pescador herido . . . maestro de las mentes».

c. Es igual también otro: «Si no sufres, tampoco vas a aprender». Se dijo a propósito de Timón el misántropo, que ya no soportaba a los aduladores.

(xxii) *Schol. vet. Aristid. Quatt.* 235.11.3-15

α. ἡ μὲν παροιμία] παροιμία· «ἀλιεὺς πληγεῖς νοῦν οἶσει».

β. ἡ μὲν παροιμία καὶ Ὅμηρος φησὶ, «ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω»] ὡς ἔνδοξον ὀνομάζει τὴν παροιμίαν· οὕτως οὖν αὕτη συνάπτει τὸν Ὅμηρον, πρόσωπον ἔνδοξον ὑποθεῖς.

γ. τὸ «ἀλιεὺς πληγεῖς νοῦν ἴσχει», παροιμία. τὸ δὲ «παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω» Ὀμηρικόν. νόει οὖν τὸ «ἡ μὲν παροιμία», διὰ τὸ «ἀλιεὺς πληγεῖς νοῦν ἴσχει». εἰ δὲ τὸ μὴ «παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω», καὶ ὡς παροιμίαν καὶ ὡς Ὀμηρικόν· Ὀμήρου γὰρ εἰπόντος τὴν ἀρχήν, ὕστερον εἰς παροιμίαν ἐλήφθη, ὥσπερ καὶ τὸ «φίλου κακῶς πράξαντος ἐκποδὼν φίλοι», Σοφοκλέους ὄν, παροιμιῶδες γέγονε, καὶ ἕτερα μυρία.

a. El proverbio] Proverbio «Pescador herido sacará juicio».

b. El proverbio y Homero dicen: «De lo que está hecho el necio se entera»] Nombra el proverbio como ilustre: de esta manera, en efecto, éste se liga con Homero, sugiriendo un personaje ilustre.

c. Lo de «Pescador herido tendrá juicio», proverbio. Y lo de «Cuando sufre entiende el necio», homérico. Has de entender, pues, lo de «el proverbio», por lo de «Pescador herido tendrá juicio». En caso contrario, «Cuando sufre entiende el necio» tanto como proverbio como como homérico. Pues, habiéndolo dicho Homero por primera vez, después se tomó para proverbio, como también lo de «Del amigo al que le va mal se apartan los amigos», siendo de Sófocles<sup>8</sup>, se hizo proverbial, y otros muchos.

(xxiii) *Greg. Cypr. Leid.* 2.98 «παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω».

D2 98 (τοι pro τε) (cf. adn. Spyridonidou). Cf. *Man. Palaeol. Or.* 4, 156.444cd Migne παθὼν δέ τε νήπιος, ἔγνω. καὶ τὸ ἔπος ὑγιὲς δόξαν καὶ συνεχῶς λεγόμενον, ἔπειτα χρόνῳ παγέν, ὁδῶ βαδίζον εἰς παροιμίαν ἐξελήλυθε.

«Cuando sufre entiende el necio».

(xxiv) *Mant.* 2.92 «τὰ παθήματα τοῖς ἀνθρώποις μαθήματα γίνεται».

γίνεται] εἶναι περὶ τὸν βίον Maxim. Conf. *Serm.* 18, p. 591 Comb (apud Leutsch). Cf. *Apost.* 17.91 «φοινίκων αὐθις ἐπιθυμεῖ»· ὅτι τὰ παθήματα τοῖς ἀνθρώποις μαθήματα γίνεται

«Los padecimientos se les vuelven a los hombres conocimientos».

(xxv) *Macar.* 3.44 «ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς»· παραπλησία τῇ «ἀλιεὺς πληγεῖς νοῦν φύσει».

«Si no sufres, tampoco vas a aprender»: muy parecido al de «Pescador herido criará juicio».

<sup>8</sup> El escolio a Eur. *Ph.* 402 atribuye a Eurípides el verso ἀνδρὸς κακῶς πράσσοντος ἐκποδὼν φίλοι (fr. 799a TrGF), que se incluye como παροιμία en varias colecciones paremiográficas (Zen. Vulg. 1.90, Diogen. 1.79, Diogen. Vind. 1.45, Greg. Cypr. 1.60, Greg. Cypr. Mosq. 1.57, Macar. 2.6, Apost. 2.82) y en *Suda* ε 586. Aparece también entre las *Sentencias de Menandro* (34) y se cita en muchas otras fuentes eruditas, que se reseñan en el aparato de fuentes de los TrGF. En la *Medea* hay un verso similar: γιγνώσκων ὅτι / πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδὼν φίλον (560 s.).



(xxvi) Apost. 13.90 «παρὰ τὰ δεινὰ φρονιμώτερος»· ὁμοία τῇ «ἐξ ὧν ἔπαθες ἔμαθες».

«Por lo terrible más sensato»: igual al de «De lo que te pasó aprendiste».

(xxvii) *Gnomol. Vat.* 511 ὁ αὐτὸς ἔφη τὰ πάθη τοῖς ἀνθρώποις μαθήματα εἶναι περὶ τὸν βίον· «πολλοὶ γὰρ οὐ δυνάμενοι τῷ λόγῳ προορᾶν τὸ μέλλον τῷ πάσχειν ἦσθοντο τὰ πράγματα».

El mismo [Simónides] dijo que los padecimientos son para los hombres aprendizajes acerca de la vida: «Pues muchos, no siendo capaces de prever el porvenir razonando, se dan cuenta de las cosas al padecerlas».

## Forma

Tenemos en primer lugar la forma fija, aunque variable, de Homero y Hesíodo: ῥεχθέν / παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω, un enhoplio-paremiaco que constituye un proverbio propiamente dicho o sentencia proverbial con dos variantes. Se trata de una frase completa de modalidad predicativa que tiene, como suele suceder en los proverbios, dos partes o ideas relacionadas: la primera está en el participio que la encabeza, ῥεχθέν en Homero, que es complemento directo (o predicativo de un complemento directo no expreso) del verbo principal ἔγνω; παθὼν en Hesíodo, que concierne con el sujeto νήπιος. La segunda, ὁ νήπιος ἔγνω, con un aoristo gnómico, es igual en los dos. La frase viene introducida por las partículas δέ τε, teniendo τε su antiguo valor generalizador, usual en la cita de proverbios y sentencias; según el comentario de Verdenius, la combinación δέ τε «introduce la aplicación de un proverbio»<sup>9</sup>. Como hemos visto, en algunas de las fuentes eruditas ((xix), (xx)) esta forma se alaba por su concisión y por lo «bien grabada» que está, lo que la hace fácil de recordar y comparable a los dichos de los siete sabios.

Son testimonios de uso esta forma, aparte de los de Homero y Hesíodo, los números (vi), (x), (xi) y (xii). La forma del *Banquete* podría ser una variante o más bien una adaptación concreta al contexto de la frase.

También puede considerarse que era una expresión fija τὰ παθήματα μαθήματα, con la variante τὰ παθήματα τοῖς ἀνθρώποις / τοῖς φρονίμοις μαθήματα γίγνεται, dado que hay tres testimonios que repiten esta misma forma (Heródoto, Esopo, *Mantissa*) y uno más con pequeñas variaciones (*Gnomol. Vatic.*): τὰ πάθη τοῖς ἀνθρώποις μαθήματα εἶναι. Las fuentes eruditas recogen otras dos formas como proverbios: ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς (xxi), y ἐξ ὧν ἔπαθες ἔμαθες (xxv). Si damos por buenas estas dos identificaciones (y la forma de las expresiones lo hace muy proba-

---

<sup>9</sup> Cf. también Ercolani 2011: 37, Denniston 1954: 496 s., 520 s., 528 s., Fernández Delgado 1984: 330. Ha de descartarse, pues, la traducción «pero» de δέ que algunos dan en sus versiones de Hesíodo; precisamente, que el tonto aprenda sufriendo es de alguna manera lo mismo que que Justicia quede finalmente por encima de Soberbia (queda por encima cuando a la soberbia le llega su merecido y el necio —que había sido tan necio como para ser soberbio sin prever las consecuencias—, al padecerlo, se da cuenta de su error).

ble), tenemos en total cuatro formas fijas: ¿qué relación puede establecerse entre ellas? La que más se aparta de las otras es la primera, con el νήπιος, que falta en las demás, y el verbo ἔγνων, que en las otras es siempre una forma de μανθάνω (da la impresión de que, al haberse perdido el proverbial νήπιος, la proverbialidad se consigue por el recurso de la paronomasia παθ- μαθ-). Teniendo en cuenta que esta diferencia formal va acompañada por una cierta diferencia de sentido, podemos considerar que estamos ante dos παροιμίαι distintas, la primera con dos variantes, ῥεχθὲν / παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνων, y la segunda con tres versiones, τὰ παθήματα (τοῖς ἀνθρώποις) μαθήματα (γίνεται), ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς, y ἐξ ὧν ἔπαθες ἔμαθες. Si la segunda proviene de la primera, se ha diferenciado de ella lo suficiente como para poder considerarse otra παροιμία. El testimonio de Hesíodo, con παθὼν, está más cercano a la segunda παροιμία que el de Homero.

El resto de los testimonios serían, pues, usos, adaptaciones o alusiones a esta segunda expresión proverbial, que es sumamente variable, de manera que tampoco se puede con certeza decidir qué pasajes han de tomarse como testimonios del proverbio y cuáles no, pues son multitud, en los textos griegos, los lugares en los que se expresa la misma idea de forma parecida. El criterio que he usado para acotar los testimonios ha sido el de que aparezca en ellos una palabra derivada de la raíz παθ- y otra de la raíz μαθ-<sup>10</sup>. Igualmente podrían haberse limitado los testimonios a los que tienen solamente una palabra derivada de alguna de las dos raíces junto con otra más o menos sinónima de la otra; o podrían, en fin, haberse recogido otros pasajes en que la misma idea se expresa usando otras dos palabras relacionadas con la experiencia y el aprendizaje. He dejado así de lado muchos de los pasajes recogidos por Koch, Dörrie y otros, como *Il.* 23.487 ἵνα γνώης ἀποτίνων; *Alcm.* fr. 125 *PMG* πῆρά τοι μαθήσιος ἀρχά; *Pi.* *I.* 2.33 ὁ πονήσας δὲ νόω καὶ προμάθειαν φέρει; *Aesch.* *Eum.* 276 σ ἐγὼ διδαχθεὶς ἐν κακοῖς ἐπίσταμαι / πολλοὺς καθαρμούς; *PV* 391 ἡ σή, Προμηθεῦ, συμφορὰ διδάσκαλος; 926 σ. πταίσας δὲ τῷδε πρὸς κακῷ μαθήσεται; *Soph.* *OR* 403 παθὼν ἔγνωνς ἂν οἶά περ φρονεῖς; *Ant.* 925-8 ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλὰ, / παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες· / εἰ δ' οἷδ' ἀμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ / πάθοιεν ἢ καὶ δρῶσιν ἐκδίκως ἐμέ; *OC* 7 σ. στέργειν γὰρ αἰ πάθαι με χῶ χρόνος ξυνών / μακρὸς διδάσκει, καὶ τὸ γενναῖον τρίτον; *Eur.* *Supp.* 580 γνώση σὺ πάσχων· νῦν δ' ἔτ' εἰ νεανίας; *Hipp.* 891 σ. γνώση γὰρ αὖθις ἀμπλακῶν; 730 σ. τῆς νόσου δὲ τῆσδ' ἐμοὶ / κοινῇ μετασχὼν σωφρονεῖν μαθήσεται; *Med.* 34 σ. ἔγνωνκε δ' ἡ τάλαινα συμφορᾶς ὑπο / οἷον πατρώας μὴ ἀπολείπεσθαι χθονός; 1203 τύχην γὰρ εἵχομεν διδάσκαλον; fr. 458 *TrGF* αἰ τύχαι δέ με / μισθὸν λαβοῦσαι τῶν ἐμῶν τὰ φίλτατα / σοφὴν ἔθηκαν; *Democr.* fr. 76 *DK* νηπίοισιν οὐ λόγος, ἀλλὰ ξυμφορὴ γίνεται διδάσκαλος; *Ps.-Aeschin.* *Ep.* 5.4 ἃ γὰρ ἐγὼ παθὼν ἐδιδάχθην, ταῦτα πρὶν παθεῖν φυλάττεται, σοφία καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ ἄφρονες πείρα διδασκόμενος; *Ap. Ty.* *Ep.* 92 καλόν, πρὶν παθεῖν, διδαχθῆναι, πηλίκον ἐστὶν ἡσυχία (*Stob.* 4.16.16)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Pero no he recogido todos los testimonios de este tipo: algunos más tardíos pueden verse en Dörrie 1958.

<sup>11</sup> Koch remite también a *Soph. Ant.* 1272 ἔχω μαθὼν δαίλαιος, 1350-3 μεγάλοι δὲ λόγοι / μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων / ἀποτείσαντες / γῆρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν y *Tr.* 710 σ. ὧν ἐγὼ μεθύστερον, /

Como se ve, algunos de estos pasajes están mucho más cercanos a lo proverbial que otros. Es probable que en muchos de ellos se oyera una alusión al tópico proverbial del aprendizaje por la experiencia/sufrimiento, pero, faltando, en la mayor parte al menos, la fijación formal, están mucho más apartados de lo que se llamaba en griego παροιμία o nosotros llamamos expresión proverbial.

Lo común a los pasajes recogidos como testimonios de uso de la segunda παροιμία es la contraposición y relación entre una palabra de la raíz παθ- y otra de la raíz μαθ-, que sólo se diferencian en un fonema (labial en ambos casos). Esta paronomasia llega a su máxima expresión en las versiones τὰ παθήματα, μαθήματα ((τοῖς ἀνθρώποις) γίνεται), ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς y ἐξ ὧν ἔπαθες ἔμαθες, en las que las formas derivadas de ambas raíces se distinguen sólo por este fonema, mientras que en otros usos, como los de Ésquilo, la variación es algo mayor. La forma del *Gnomologio Vaticano* (con πάθη en lugar de παθήματα) es una variación de la primera de estas versiones, de la que (a veces locución, a veces proverbio) serían también realizaciones distintas D. H. 8.33.3 s. καὶ τὰμὰ παθήματα παιδεύματα γενήσεται τοῖς ἄλλοις, y App. *Mith.* 392 s. ἡγουμένου Τιγράνους αὐτῷ γεγονέναι τὰ παθήματα διδάγματα. La segunda versión, ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς, es una condicional cuya apódosis va en subjuntivo con doble negación (que suele explicarse como una negación más viva). De la tercera, ἐξ ὧν ἔπαθες ἔμαθες, podría ser testimonio de uso el ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν de la *Epístola a los hebreos*.

En la forma τῷ πάθει μάθος de las *Coéforas*, el mismo juego se da entre los términos πάθος y μάθος, sólo que el primero está en dativo y el segundo en acusativo. Teniendo en cuenta los testimonios, aunque tardíos, de Tzetzes, puede pensarse que el verbo τίθημι también formaba parte de la locución. Pero Tzetzes depende seguramente de Ésquilo en este punto más que de la tradición proverbial propiamente dicha. Raeburn-Thomas consideran que el artículo τῷ no estaría seguramente en el proverbio, pero la variante τὰ παθήματα, μαθήματα, siempre con artículo (hasta el griego moderno), invita a pensar más bien lo contrario. La forma esquilea tiene la concisión de τὰ παθήματα, μαθήματα, y aun la aumenta, y, con el dativo τῷ πάθει, mantiene también algo de la relación que se da entre los dos miembros de la fórmula hesiódica παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.

El otro uso de las *Coéforas* (Δίκαι δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρροέπει) es similar al primero, aunque se trata ya de una forma más suelta y cercana a la de testimonios como los de las *Traquinias* y Meleagro, en los que el verbo principal es una forma del aoristo de μανθάνω (ἐκμάθοις, ἔμαθες) a cuyo sujeto (no explícito) se refiere un participio de aoristo de πάσχω (παθοῦσα, παθών). La sintaxis de Ésquilo es algo más complicada, pero viene a dar lugar al mismo sentido (los que sufren son los que aprenden).

Mezcla de una forma más suelta como la de las *Traquinias* y Meleagro y la de τὰ παθήματα μαθήματα parece la de Dionisio de Halicarnaso παθημάτων μαθούσης. El verso del *Reso*, ὥς ἂν μάθωσιν ἐν μέρει πάσχειν κακῶς, es el único en que

---

ὅτ' οὐκέτ' ἄρκει, τὴν μάθησιν ἄρνυμαι, pasajes aún más alejados de nuestro proverbio. Dörrie (1958) y Douterelo (2001: 155-61) citan más paralelos.

πάσχειν es objeto directo del verbo μανθάνω, lo que, junto con ciertas diferencias de sentido, puede hacer dudar de la conveniencia de su inclusión como testimonio de uso.

### Sentido, origen y uso

Tanto en la variante παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω del primer proverbio como en la forma παθεῖν-μαθεῖν, la primera parte de la expresión la constituye el verbo πάσχειν o un derivado suyo. En Homero, el mismo verbo está en el contexto. πάσχειν es pasarle algo a alguien o a algo, experimentar algo; en el diccionario de Chantraine, «recevoir une impression ou une sensation, subir un traitement (bon ou mauvais; cf. εὔ, κακῶς πάσχειν), endurer, être châtié' . . . le verbe exprime originellement un état passif, et εὔ πάσχειν s'oppose symétriquement à εὔ ποιεῖν; d'autre part παθεῖν a été mis en liaison avec le terme de consonance presque semblable μαθεῖν: l'épreuve engendre la connaissance». πάθος es «ce qui arrive à quelqu'un ou à quelque chose, expérience subie, malheur, émotion de l'âme, accident au sens philosophique du terme». Aunque tenga una tendencia a usarse para lo malo, como nuestro 'suerte' para lo bueno, es en principio un término neutro, referido al mero experimentar o pasarle a uno algo, como lo demuestra el hecho de que sus opuestos sean los verbos para 'hacer' (y no para 'disfrutar'), ante todo δοῶν o ποιεῖν<sup>12</sup>. Las traducciones modernas por términos como 'sufrir' o 'padecer' son, pues, inexactas, ya que estos términos sólo mantienen el significado de nuestro 'experimentar' como opuesto a 'hacer' en lenguajes, como el filosófico, muy especializados. Más aún ocurre esto con la traducción 'sufrimiento' para πάθος o πάθημα, irremisiblemente ligada al dolor. La inexactitud de estas traducciones se debe no sólo a esta reducción a lo malo o doloroso, sino a que inevitablemente cargan al término de un sentido relacionado con lo anímico, que no le corresponde<sup>13</sup>. Un pasaje como el de las *Traquinias*, con su contraposición entre πάθημα τοῦμόν y ὥς ἐγὼ θυμοφθορῶ (de lo primero se ha enterado el coro; de lo segundo, ojalá no se entere), deja clara esta diferencia.

La traducción de πάθος por 'experiencia' es, aunque más neutra, también inexacta, ya que el término abarca para nosotros tanto el sentido pasivo de la raíz παθ- (experiencia de lo que pasa o sobreviene) como el activo de περ- (de donde ἐμπειρία, experiencia que da la práctica o ejercicio), que en griego están separados. Otro proverbio, ἡ πείρα διδάσκαλος «La experiencia es maestra» (Macar. 4.52, Tosi 494), habla del aprendizaje a partir de la práctica. En cuanto al significado, pues, un verbo bastante ajustado en nuestra lengua sería 'pasar', pero su sintaxis es distinta a la de πάσχειν, al tener como sujeto lo que pasa en vez de al que le pasa.

La diferencia en la segunda parte de los dos proverbios es mayor. Dejando por ahora de lado la cuestión del νήπιος, en el primero el núcleo es ἔγνω, en el segundo, μαθεῖν o un sustantivo de la misma raíz. En ambos se usa siempre el aoristo (o

<sup>12</sup> Cf. el comentario de δρᾶσαντι παθεῖν, p. 465.

<sup>13</sup> Como señala Martínez Marzosa 2011: 94.

sustantivos derivados del tema de aoristo, que es en estos verbos la raíz). El significado primero del aoristo de γιγνώσκω es ‘reconocer’ (como ‘conocer’ en español popular puede tener este sentido), lo que implica discernir, «una identificación y una diferenciación: ‘conocer una cosa como lo que realmente es’ . . . Pronto pasa de este sentido concreto a uno más abstracto: a través de un estímulo exterior se produce un proceso de elaboración mental (reflexión) que deriva en un ‘conocimiento’ que implica una ‘comprensión’ (= ‘darse cuenta de’, ‘entender’))» (Douterelo 2001: 68 s.). Con un sentido similar al de nuestro ‘enterarse’ se usa en amenazas parecidas a las del testimonio de la *Ilíada* (Il. 23.487 ἵνα γνώης ἀποτίνων, Ag. 1425, 1619, 1649); a veces en unión con πάσχειν (Soph. OR 402 s. εἰ δὲ μὴ ᾿δόκεις γέρον / εἶναι, παθὼν ἔγνωσ ἄν οἶά περ φρονεῖς, Eur. Supp. 580 γνώση σὺ πάσχων). El necio del proverbio, al padecer las consecuencias de lo hecho, conoce lo hecho en el sentido de que lo reconoce como lo que es (algo que no debería haber hecho), cosa que antes se le escapaba; se da cuenta de qué es (qué implica) una acción sólo cuando ya está hecha y padecidas sus consecuencias.

El significado de μανθάνω es a su vez distinto del de nuestro ‘aprender’: Chantraine explica que «la nuance exprimée dans les textes les plus anciens est ‘apprendre pratiquement, apprendre par expérience, apprendre à connaître, apprendre à faire’, mais finit par être proche par le sens de ‘comprendre’». Snell (1924: 73) define este aprendizaje como una «aprehensión intelectual orientada a un resultado que se manifiesta en la práctica», y Douterelo (2001: 142) llama la atención sobre el carácter en origen pasivo de este aprender: «En . . . época [homérica], aún se da una indiferenciación entre lo teórico y lo práctico; el proceso del ‘aprendizaje’ se concibe como el resultado de un influjo externo, quedando fuera todo esfuerzo por parte de aquel que aprende (B. Snell 1973: 182). Por lo tanto, el verbo indica una acción en la que el sujeto que aprende desempeña más bien un papel pasivo, siendo una simple percepción. Es sólo a partir de la formación del tema de presente μανθάνω cuando la acción que el término expresa comprende la idea de cierto esfuerzo intelectual por parte del sujeto que aprende entrando en juego el elemento volitivo; sólo a través del presente se denota la adquisición de un conocimiento, significando propiamente ‘aprender’ (cf. F. Hieronymus 1970: 17 y B. Snell 1924: 74) . . . Posteriormente, el hecho de que μανθάνω aludiera en origen a un proceso intelectual que ayuda a la formación de la personalidad favoreció su adopción como término fundamental en la terminología de la teoría del conocimiento; el término se convirtió en un componente indispensable en el proceso que conduce al conocimiento, produciéndose en la filosofía presocrática y en la tragedia griega la transición hacia este empleo».

En la unión proverbial entre παθεῖν y μαθεῖν encontramos, pues, que, como sucede muchas veces, el proverbio hace explícita una idea que de alguna manera estaba ya implícita en el propio significado de los términos que lo forman: μαθεῖν es en origen darse cuenta o aprender de lo que pasa (de ahí que Heraclito pueda distinguirlo de γιγνώσκειν cuando dice οὐδὲ μαθόντες γιγνώσκουσιν, fr. 17 DK); παθεῖν es pasarle a uno algo. La paronomasia que se da entre los dos aoristos de estos

verbos ha contribuido a que esta relación se hiciera más estrecha y consciente, dando lugar al proverbio.

La importancia que da Dörrie (1958: 5 s.) al parecido fónico entre los dos términos como origen de su relación me parece exagerada. La paronomasia viene a ser como una confirmación en el nivel formal de una correspondencia que se da en el nivel de sentido entre experiencia y aprendizaje y que encuentra su expresión en otros muchos proverbios, griegos y de otras lenguas, en los que tal paronomasia no se da.

Recordemos en este punto cómo οἶδα, que solemos traducir por ‘saber’, es el perfecto de un verbo que en aoristo es ‘ver’, de manera que ‘saber’ es ‘tener visto’, y veremos hasta qué punto esta idea sobre el conocimiento y el modo en que se llega a él (o más bien él llega a alguien) impregna el vocabulario griego. De la misma manera que en estos proverbios el aprendizaje viene de una experiencia pasiva que es simplemente percepción de lo padecido, el saber es en general el efecto presente de una percepción previa.

La idea de que de la experiencia se aprende es la base de la posibilidad de una sabiduría práctica como la que enseña el refranero

o la de ciencia misma, antigua y moderna, o sea que ha de estar en la base de cualquier pretensión de conocimiento de la realidad o cosas del mundo (pero no, o al menos no de la misma manera, en la base de saberes formales como el matemático),

y, curiosamente, cualquier refranero suele expresar explícitamente este presupuesto suyo, que tiene a su vez otro ya no explícito: si de lo pasado se aprende, es porque se considera que volverán a darse casos como los pasados, esto es, que hay casos iguales o de lo mismo, creencia seguramente basada en el propio funcionamiento de la lengua, que, por el mecanismo de la abstracción, llama con la misma palabra cosas nunca del todo iguales, con lo que las iguala al mismo tiempo que las diferencia de otras que tengan otros nombres, permitiendo así aislar casos de lo mismo.

De lo que pasa, pues, se aprende, y ¿qué es lo que se aprende? En Heródoto, parece que se trata simplemente de aprender que puede pasar lo que ha pasado, que puede recibirse un daño que enseña que no puede uno confiarse demasiado porque siempre puede sobrevenirle un mal. Las palabras de Crespo, al final del libro I, están ligadas con la advertencia de Solón, en su principio (32 s.), sobre la inestabilidad de la fortuna y la inconveniencia de considerar a nadie feliz antes de que muera, que hemos de comentar más adelante<sup>14</sup>. Este aprendizaje tiene algo que ver con la resignación; es el aprendizaje de la idea de que no es posible para un mortal ser feliz<sup>15</sup>.

Pero este aprendizaje puede ir más allá de esto, consistiendo en un darse cuenta de qué es lo que ha producido ese πάθος: cumpliéndose la ley del δρᾶσαντι παθεῖν (Cho. 313), es algo que se ha hecho. Esto es lo que se da en la mayor parte de los testimonios, y parece implicado también en Heródoto (el confiarse demasiado es la

---

<sup>14</sup> Pp. 283 ss.

<sup>15</sup> Sobre este aprendizaje en la *Iliada* trata el estudio de Rinon 2008.

ὑβρις que puede empujar a hacer cualquier cosa, que será lo que finalmente produzca el πάθος)<sup>16</sup>. Las dos variantes del proverbio homérico-hesíodico ῥεχθέν / παθών recogen entre las dos esta idea: en Homero, el necio se da cuenta de lo que ha hecho (al padecer sus consecuencias, se entiende); en Hesíodo, el necio se da cuenta (de lo que ha hecho, se entiende) al padecer (sus consecuencias, se entiende). No hace falta especificar las dos cosas, porque una implica la otra. Lo mismo ocurre en el proverbio παθεῖν-μαθεῖν: el παθεῖν implica el δοῦναι. Y, sin embargo, aunque la mención del hacer implique la del padecer y a la inversa, no es indiferente que se use uno u otro verbo. En Hesíodo, el uso de παθών en vez de ῥεχθέν, con mención explícita del sufrimiento o daño recibido, da al proverbio una carga moral mayor (ligada también al diferente contexto, de reflexión general sobre la justicia) y lo acerca más a la expresión παθεῖν-μαθεῖν.

En testimonios como los del *Reso* y *Meleagro* se aprecia claramente la unión de las dos ideas, el παθεῖν-μαθεῖν y el δοῦναι παθεῖν, que puede decirse que son en verdad una. El que piensa hacer mal a sus prójimos y no sufrirlo, no está en sus cabales, dice Antífonte (ὅστις δὲ δοῦναι μὲν οἴεται τοὺς πέλας κακῶς, πείσεσθαι δ' οὐ, οὐ σωφρονεῖ, fr. 58.7-9 DK). Puede decirse, pues, con Lebeck (1971: 25), que el μάθος del proverbio es el descubrimiento de la relación causal entre lo hecho y lo padecido. El δοῦναι lleva al παθεῖν y el παθεῖν al μαθεῖν: el δοῦναι lleva a padecer, y gracias a este padecimiento se da uno (a veces otros) cuenta de qué es lo que ha hecho y de cuáles son sus consecuencias.

La posibilidad de que la experiencia muestre algo como un acierto, que parecería perfectamente posible, no se da en nuestros testimonios, como si no hubiera nada que aprender cuando lo hecho funciona bien, o se tratara de un aprender irrelevante (mera confirmación de algo que ya se sabía), de manera que el aprender fundamental vendría a ser el descubrimiento de errores que pasaban por no serlo (de la misma manera que el término que solemos traducir por 'verdad', ἀλήθεια, es negativo, y quiere decir más bien 'descubrimiento'; y el aprendizaje ha de ser aprendizaje de algo verdadero). Lo que sí se encuentra en los textos griegos es la idea de que el éxito demuestra la sabiduría: τὸν εὐτυχοῦντα καὶ φρονεῖν νομίζομεν, reza una sentencia de Eurípides (fr. 1017 *TrGF*). La idea es repetida<sup>17</sup>, y resulta complementaria de la de nuestros proverbios: del padecimiento se deduce el error, la anterior falta de discernimiento, y esto es ya un aprendizaje; del éxito se deduce la presencia de discernimiento. Lo que sale bien no enseña, porque, si ha salido bien, es porque ya había saber.

<sup>16</sup> También en los otros paralelos citados en la sección «Forma», como *Ant.* 925-8: ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τὰδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλά, / παθόντες ἂν ξυγγοῖμεν ἡμαρτηκότες / εἰ δ' οἶδ' ἡμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ / πάθοιεν ἢ καὶ δοῶσιν ἐκδίκως ἐμέ.

<sup>17</sup> La sentencia de Eurípides se recoge en un escolio a Píndaro (*N.* 1.13), en Estobeo (1.6.12) y en las *Sentencias* atribuidas a Menandro (726). Slater (2001) estudia el resto de sus paralelos y la considera una γνώμη tradicional.

Las dos παροιμίαι se refieren a un descubrimiento que se produce a partir de la experiencia, y en concreto de la mala experiencia, del daño recibido, pero con diferencias de sentido. En el proverbio homérico-hesíodico el que «conoce» a partir del propio padecimiento es el tonto, como en el fr. 76 (DK) de Demócrito: νηπίοισιν οὐ λόγος, ἀλλὰ συμφορὴ γίνεται διδάσκαλος, «A los necios la palabra no les sirve de maestra, sino lo que les sucede». En la variante de Homero, ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω, el παθεῖν está implícito en la παροιμία y explícito en el contexto: πρὶν τι κακὸν παθεῖν. ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω es «Cuando ya está hecho, el necio se entera (de lo hecho)», esto es, que es necio el que se da cuenta de lo que implica una acción sólo cuando ya está hecha; que el necio se da cuenta de que no tenía que haber hecho algo sólo después de hacerlo, en vez de prever las consecuencias y no hacerlo<sup>18</sup>. El νήπιος es figura típica de la tradición sapiencial: es el que no razona ni atiende a razones, el que no φρονεῖ, y así, no es de extrañar que sea adjetivo frecuente de los niños de pecho (y de hecho el término acaso fuera en su origen un equivalente del latín «infans»)<sup>19</sup>. Tener que darse cuenta de algo a partir del propio padecimiento se considera prueba de necedad porque se supone que el padecimiento se podía haber evitado si el interesado hubiera tenido un poco de discernimiento. Como Smith (1980: 21 ss.) señala una y otra vez, la experiencia no es la única fuente de conocimiento: las palabras, la advertencia de otros, el buen sentido sirven al mismo fin. En el *Banquete*, las palabras pueden ser portadoras de la experiencia de otro, de manera que cabe aprender, gracias a ellas, de la experiencia ajena (como en nuestro «escarmentar en cabeza ajena») sin necesidad de ser necio y equivocarse. En consonancia con esto, varios escolios y comentarios antiguos a Homero y Hesíodo y otros textos eruditos relacionan el proverbio con Epimeteo, el que piensa después, «cuando ya no sirve de nada», frente a Prometeo, el que piensa antes. Prometeo y Epimeteo son como encarnaciones míticas de la idea del proverbio: las advertencias de otros o la propia inteligencia pueden servir para evitar los errores y sus consecuencias; es al necio, al que se da cuenta después, al que no le sirven de nada.

En el otro proverbio la afirmación es más general, y válida para cualquiera. Al desaparecer el νήπιος y usarse el verbo μαθεῖν o un sustantivo de la misma raíz, el aprendizaje que se deriva de la experiencia puede pasar a considerarse algo útil para el futuro, bien para el mismo que ha padecido bien para otros que sepan de su padecimiento. Mientras que en el proverbio del necio el sujeto del παθεῖν y el γινῶναι son siempre el mismo (el tonto), en el proverbio sin necio, al ser la forma más

<sup>18</sup> Algunas traducciones parecen entender que ῥεχθὲν es lo que al necio se le ha hecho, pero es más probable que sea lo que el necio ha hecho (o sea, que el «agente» de ῥεχθὲν sea el νήπιος). El otro único uso en Homero del participio ῥεχθὲν tiene este sentido: αὐτῷ τοι μετόπισθ' ἄχος ἔσσεται, οὐδέ τι μῆχος / ῥεχθέντος κακοῦ ἔστ' ἄκος εὐρεῖν (Odiseo a Aquiles, *Il.* 9.249 s.). De todas formas, en los usos de Homero del proverbio no hay gran diferencia entre una cosa y otra, porque la acción en cuestión es la lucha, que es a un tiempo acción del necio y acción que al necio se le hace.

<sup>19</sup> Pope (1974) cita al respecto *Cho.* 753, donde la nodriza se refiere al niño como τὸ μὴ φρονοῦν, y otros pasajes de interés. Cf. también el comentario a *Coéforas* 926 (esp. p. 598) y a *Ag.* 394 (esp. p. 254), donde el que pretende escapar de las consecuencias de su acción se compara con un niño que persigue un pájaro alado.



variable, sin sujeto fijado, es también más variable quién padece y quién aprende. En lo que parece una variante más o menos fija de la versión τὰ παθήματα, μαθήματα se trata de los hombres en general (τοῖς ἀνθρώποις); en un par de versiones de la moraleja de la fábula 223, τὰ παθήματα τοῖς φρόνιμοις γίνεται μαθήματα, tenemos al opuesto del necio, el φρόνιμος, que sabe sacar provecho de la mala experiencia para precaverse en lo sucesivo. También puede suceder que el que padece y el que aprende no sean el mismo. En Heródoto, Creso no aprende de las palabras de Solón sino sólo cuando le sobreviene la desgracia; después, cuando cita el proverbio, es precisamente para afirmar una sabiduría que le permite aconsejar a Ciro. También en Dionisio de Halicarnaso 8.33.3 los padecimientos propios servirán como enseñanza para otros (τὰμὰ παθήματα παιδεύματα γενήσεται τοῖς ἄλλοις). El proverbio puede así llegar a tener un sentido en cierto modo contrario al de la παροιμία del necio: en ella, darse cuenta tras sufrir es necio e inútil, porque el sufrimiento que podía evitarse ya ha sucedido; en la expresión παθεῖν-μαθεῖν el sufrimiento enseña a precaverse frente a sufrimientos futuros al mismo que ha padecido o incluso a otros, de manera que hasta un daño irreparable, como la muerte, puede considerarse útil. Al mismo tiempo, se vuelve así al fondo del sentido del proverbio del necio: el padecimiento ajeno puede enseñar a ser prudente de antemano y evitar tener que aprender del padecimiento propio.<sup>20</sup>

En la variante ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς aparece la idea de una imposibilidad de aprendizaje por otros medios. Smith (1980: 23, n. 60), que quiere negar que tal idea pudiera darse entre los griegos, supone que esta forma, más que tener un sentido general, se aplicaría sólo a las personas especialmente negadas a aprender de otra manera (más que proverbio propiamente dicho, sería entonces frase proverbial). También podría tratarse, más que de personas, de casos especiales, como el de Timón, en los que no parece que haya peligro, y que por tanto no se reconoce que eran peligrosos hasta que no se padecen sus consecuencias. Pero, sin testimonios de uso, me parece imposible determinar si esto es así o si era una variante de aplicación general y sentido más extremo. Que tal idea podía darse entre los griegos (que, como cualquier pueblo, no eran coherentes en sus creencias), lo muestran sentencias como ὁ μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται (*Men. Sent.* 573) o ἄνευ δὲ πληγῆς οὐδὲ εἰς μανθάνει τὰ γράμματα (recogida en una inscripción: cf. *ZPE* 3 p. 27 ll. 25 s.).

La explicación del escolio a Platón de la forma ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς (ἐλέχθη δὲ ἐπὶ Τίμωνος τοῦ μισανθρώπου μηκέτι προσιεμένου τοὺς κόλακας) probablemente remite a algún testimonio de uso perdido en el que Timón, abandonado en su pobreza por los amigos a los que había ayudado siendo rico, sacara alguna moraleja de lo ocurrido, como que no se puede confiar en la amistad o en la amistad

<sup>20</sup> Consideran también que el proverbio del necio y las expresiones del tipo παθεῖν-μαθεῖν son expresiones distintas Burkert en su reseña a Dörrie (Burkert 1959), Clinton (1979: 4, n. 9). Sobre el sentido de este aprendizaje en la obra de Heródoto se ha discutido de manera similar a como se ha hecho con el *Agamenón*: cf. el estudio de Stahl (1975) y la respuesta de Shapiro (1994). Ambos autores discuten la importancia y eficacia de la sabiduría humana en Heródoto, dando especial importancia a la historia de Creso.

ganada con dinero. Tzetzes usa el proverbio en sentido parecido, y en la carta 31 cita precisamente a Timón de manera proverbial: ἔρρωσο, Τίμωνας ποιῶν τοὺς ἀνθρώπους «Que te vaya bien, haciendo Timones a los hombres». Estos usos se diferencian de los más habituales en que el padecimiento no se debe en ellos a una injusticia propia sino ajena, si bien provocada en última instancia también por una acción propia que se considera equivocada. El testimonio de la *Epístola a los Hebreos*, tardío y dependiente de otra tradición, es el único en el que el παθεῖν no se corresponde con un δοῦναι previo equivocado<sup>21</sup>.

Por lo general, hay dos formas de uso típicas de los proverbios: antes de lo que podría suceder, como advertencia o consejo; después, como constatación o «bautizo» de lo sucedido como formando parte de una categoría conocida a la que el proverbio se refiere. El proverbio del νήπιος sirve más bien para lo primero, y, así, en Homero se usa como amenaza, en Platón como advertencia, en Galeno como consejo. En los testimonios de los *Trabajos y días* y Cornuto no hay un contexto concreto inmediato de aplicación. El testimonio de Aristides es el único en el que se aplica después, porque tiene la particularidad de referirse a alguien que, más necio que el necio, ni siquiera ha aprendido después de padecer y parece dispuesto a caer en los mismos errores. El proverbio «παθ- μαθ-», en cambio, suele aplicarse después del παθεῖν, o al menos cuando el παθεῖν ya ha empezado. La excepción de las *Traquinias* se explica por tratarse de una desiderativa negativa.

### Otras expresiones proverbiales

En griego, están las ya citadas por las fuentes eruditas: ἀλιεὺς πληγεὶς νοῦν οἶσει «Pescador herido sacará juicio»<sup>22</sup>, παρὰ τὰ δεινὰ φρονιμώτερος «De lo terrible, más sensato»<sup>23</sup>, νῦν σωθείην ἵν' ἡ μοι διδάγματα ταῦτα τοῦ λοιποῦ χρόνου «Sálveme ahora, para que esto me sirva de enseñanza en adelante»<sup>24</sup>, φοινίκων αὖθις ἐπιθυμεῖ «Quiere dátiles otra vez», y la relacionada ὁ Συκελὸς τὴν θάλασσαν «El siciliano al mar», que tal vez tuvieran un sentido parecido a nuestro «Gato escaldado del agua fría huye»<sup>25</sup>. Puede ser proverbial el ya citado νηπίοισιν οὐ λόγος, ἀλλὰ ξυμφορὴ

<sup>21</sup> El texto es de interpretación discutida (cf. Swetnam 2000); tampoco parece que quiera decir que Cristo no era antes obediente a la voluntad divina, sino que sus padecimientos le enseñan todo lo que esa obediencia implicaba.

<sup>22</sup> El proverbio está atestiguado en Sófocles fr. 115 *TrGF*; para el resto de los tests., véase el test. (xxi) y Spyridonidou, pp. 361 ss.; cf. también Erasmo 29, Mariño-García Romero p. 96 n. 83, Lelli p. 388 n. 139, Bühler IV pp. 156 ss., Tosi 498 y 2221.

<sup>23</sup> También en Erasmo 299 y 259.

<sup>24</sup> *Coll. Coisl.* 353. La variante νῦν γένοιτο σωθῆναι se encuentra en *Suda* v 610, Diogen. 6.90, Apost. 12.19, Arsen. 12.18c.

<sup>25</sup> En la primera, de Apostolio (13.6), se sobreentiende «el mar», que en otras versiones lo que quiere son higos (Zen. Ath. 5.18, Zen. Vulg. 5.51). Ambas παροιμίας proceden de una fábula esópica (223 Hausrath) que cuenta cómo un pastor (un siciliano, según Zenobio), viendo el mar tranquilo, quiso navegar, vendió su rebaño, compró un cargamento de dátiles y se hizo a la mar; pero zozobró y perdió todo en una tormenta; cuando, otra vez en tierra, oyó a otro hombre exaltar la tranquilidad del mar, le dijo las

γίνεται διδάσκαλος (Democr. fr. 76, Tosi 498); tal vez también alguna o algunas de las sentencias atribuidas a Menandro: βλέπων πεπαίδευμ' εἰς τὰ τῶν ἄλλων κακά «He aprendido mirando los males ajenos», ὁ μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται «El hombre al que no se le pega no aprende», μισθὸς διδάσκει γράμματ', οὐ διδάσκαλος «El salario enseña las letras, no el maestro»<sup>26</sup>; y la citada ἄνευ δὲ πληγῆς οὐδὲ εἰς μανθάνει τὰ γράμματα «Sin golpes ni uno aprende las letras». En el CPG se recogen también ἄλλ' οὐκ αὖθις ἀλώπηξ (πάγαις ἀλώσεται) «Pero no otra vez la zorra (será cogida en la trampa)»; γέρον ἀλώπηξ οὐχ ἀλίσκεται πάγῃ «Zorra vieja no se coge con trampa»; δις ἑπτὰ πληγαῖς πουλύπους πιλούμενος «Con dos veces siete golpes se ablanda un pulpo»; Φρύξ ἀνὴρ πληγεῖς ἀμείνων «El frigio mejora cuando se le pega»; ὁ πηλὸς ἂν μὴ δαρῇ, κέραμος οὐ γίγνεται «El barro, si no se golpea, no se hace vaso»<sup>27</sup>. El proverbio Λυδὸς ἀποθνήσκει σοφὸς ἀνὴρ, que según Macario (5.78) se refiere a Creso, puede tener un sentido parecido.

En griego moderno, el proverbio de Homero y Hesíodo se cita todavía, según Spyridonidou (p. 365), al menos en la literatura. Πάθει μάθος sigue usándose según Tsiroglo (2000<sup>2</sup>: 341). Los diccionarios de Tegópulos-Fitrakis (1988) y Babiniotis (1998) recogen como proverbiales Το πάθος (γίνεται) μάθος, Ο παθός (γίνεται) μάθος y Τα παθήματα μαθήματα. Otros proverbios de forma y sentido similares son Όποιος παθαίνει ένα, δασκαλεύει εκατό y Αφού την έπαθε η γριά, έβαζε τὸ μάνταλο (Kapsalis 2003<sup>2</sup>: 299 y 140).

En latín, suele citarse una frase de Tito Livio (22.39): «nec euentus modo hoc docet —stultorum iste magister est—, sed eadem ratio», que es índice de la proverbialidad de la sentencia de Demócrito<sup>28</sup>. También se usó «Sero sapiunt Phryges» (*fr. trag. adesp.* 7 Ribbeck, Cic. *Fam.* 7.16.1, Fest. p. 343 Mueller, Erasmo 28), «Experto credite», «Expertus metuit», «Vsu peritus hariolo ueracior» (Otto 615; Tosi 493, 495 s.). Erasmo (31) menciona, además, como paralelos de los proverbios griegos citados, «Quae nocent, docent» (también en Cantera 2440; cf. «Nocumentum, documentum», Cantera 1922) y un dicho popular: «Circunfertur et illud nostrati uulgo iactatum: 'Mortaleis pudore et iactura doctiores euadere'».

De otras lenguas modernas, Arthaber (349) cita como correspondencias para τὰ παθήματα, μαθήματα «Danno fa far senno», «Molte volte i nocumenti sono agli uomini documenti» (toscano); «Dommage rend sage»; «Potros cayendo y mozos perdiendo van asesando»; «Durch Schaden wird man klug»; «Adversity is the school of wisdom»; «Adversity makes a man wise, not rich» (cf. también 629 s.). En español, pueden citarse «La experiencia es la madre de la ciencia», «El loco, por la pena es cuerdo», «Más sabe el diablo por viejo que por sabio», «La letra con sangre entra», «El escarmentado, bien conoce el vado», «escarmentar en cabeza ajena». Como se ve, hay en nuestra lengua un verbo 'escarmentar' que significa justamente «Tomar enseñanza

---

palabras que constituyen la primera παροιμία (u otras similares, según las fuentes). Cf. Spyridonidou *ad loc.*

<sup>26</sup> 121, 573, 462; cf. *Men. Sent. pap.* 5.18.

<sup>27</sup> Zen. Vulg. 1.67, 2.90, 3.24, Zen. Ath. 5.48 (cf. Spyridonidou *ad loc.*), Apost. 12.97, Tosi 461.

<sup>28</sup> Y está recogida en la colección de proverbios y sentencias latinos medievales de Walther (8224a).

de lo que alguien ha visto y experimentado en sí o en otros, para guardarse y evitar el caer en los mismos peligros» (*DRAE*), equivalente del inglés «learn one's lesson», que también tiene correspondencia exacta en nuestra lengua («aprender la lección»).

### La παροιμία en el *Agamenón*

Los dos pasajes que nos atañen se encuentran en la párodo del *Agamenón*, que, tras el prólogo del vigía, cuenta cómo se ha puesto en marcha la expedición contra Troya y muestra la preocupación del coro con respecto a ella. El primero está en lo que se ha venido llamando «Himno a Zeus»<sup>29</sup> y ha dado lugar a abundante discusión y bibliografía en torno a su sentido general, su sentido en su contexto y su sentido e importancia en la trilogía o incluso en la historia moral e intelectual de la humanidad. La discusión ha sido viva y ha dado lugar a posiciones extremas, desde las que ven en τῷ πάθει μάθος el centro de la teología esquila hasta las que niegan que tal principio tenga profundidad alguna. En la bibliografía más reciente la cuestión se trata generalmente con más tino, y, abandonándose el empeño en juzgar la sentencia, para bien o para mal, desde las ideas modernas, las interpretaciones tienden a ser menos extremas.

Para Lebeck, «μανθάνω y διδάσκω son palabras ‘clave’ cuya constante repetición evoca cada vez la gnome πάθει μάθος»; «tal repetición podría designarse ‘juego de palabras con un enunciado gnómico’. Distinta de la repetición de palabras ‘clave’ que no se corresponden con ninguna gnome concreta . . ., la repetición del tipo μανθάνω / διδάσκω es una expresión parcial de la idea formulada plenamente por la gnome misma. Muchas de las expresiones en que estas palabras aparecen (aparte de su importancia en el contexto inmediato) son variaciones o juegos con el proverbio. Esto es, lo evocan indirectamente» (Lebeck 1971: 26 y 174 n. 5). La afirmación es exagerada: como hemos visto, en el propio significado de las palabras πάθος y μάθος hay una relación con la idea que el proverbio expresa, relación que desde luego en un contexto como el de esta tragedia ha de ser más patente. Por tanto, sólo puede decirse que la misma idea que el proverbio expresa está también, implícita o explícita, en otros muchos pasajes de la trilogía, sin que por ello haya de haber en ellos alusiones al proverbio<sup>30</sup>.

Empezaré haciendo un comentario del sentido general de la expresión en su contexto inmediato para tratar después las cuestiones de su sentido primero en el contexto de toda la párodo y la de otros posibles sentidos en la trilogía.

La primera estrofa del «Himno a Zeus» empieza con la famosa invocación Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὖ- / τῷ φίλον κεκλημένω, / τοῦτό νιν προσεννέπω «Zeus, quienquiera que sea, si así le agrada que lo llamen, así a él me dirijo», para pasar a

<sup>29</sup> Sobre este nombre, cf. Goldhill 1984: 25, Schenker 1994: 1 n. 1.

<sup>30</sup> Douterelo (2001: 155-61) recoge y comenta los pasajes de la obra de Ésquilo en que el verbo μανθάνω tiene de algún modo el mismo sentido que el μάθος del proverbio.

una serie de indicaciones sobre quién es este dios al que se llama Zeus. En primer lugar, la afirmación sobre lo incomparable de Zeus en su capacidad para aliviar del pesar de la preocupación (οὐκ ἔχω προσεικάσαι, / πάντ' ἐπισταθμώμενος, / πλὴν Διός, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος / χρὴ βαλεῖν ἐτητύμως, 164-6); a continuación, la breve alusión al mito de la sucesión de los dioses supremos, que justifica la posición superior de Zeus como heredero y vencedor de los anteriores (168-72)<sup>31</sup>; de manera que Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων / τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν «quien clama cantos de victoria con ánimo propicio a Zeus alcanzará la sensatez del todo». Empieza con esto ya una especie de descripción, que continúa en la siguiente estrofa, de cuál es la función fundamental de Zeus en relación con los hombres: es una función relacionada con este φρενῶν.

La siguiente estrofa continúa la frase iniciada al final de la anterior: τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶ- / σάντα «al que ha puesto a los mortales en el camino del pensar». Τὸν apunta a Ζῆνα, al tiempo que φρονεῖν repite la idea de φρενῶν (haciendo también juego con προφρόνως y φροντίδος), que será retomada otra vez por σωφρονεῖν en el verso 181. Φρονεῖν está de hecho en contextos como éste muy cercano a σωφρονεῖν: uno es 'pensar' o 'discernir' y el otro 'pensar bien', 'discernir bien', pero discernir mal es como no discernir. Y así, es frase equivalente de ésta la de los versos 927 s., καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν / θεοῦ μέγιστον δῶρον «y el no pensar mal, del dios el mayor don». Este discernir del verbo φρονεῖν implica un discernir cuáles son los propios límites (conocerse a sí mismo), que es lo que impide traspasarlos; el que los traspasa (el ὕβριστής de Hesíodo) no ha sabido discernir, se ha creído más de lo que es.

¿Cómo pone Zeus a los hombres en el camino del φρονεῖν?: τῷ πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν «estableciendo que tenga autoridad y vigencia el aprendizaje por el sufrimiento». Leyendo τῷ, esta oración de participio está subordinada a la anterior oración de participio. Sobre el artículo τῷ ya hemos hablado: variantes como τὰ παθήματα, μαθήματα aconsejan dejarlo así; y deben tenerse en cuenta, además, los argumentos internos al propio texto: «Schütz y Porson transforman τῷ en τὸν, pero la anáfora resultante haría a θέντα paralelo de ὁδῶσαντα y destruiría así la subordinación que el sentido pide» (Fraenkel); «saber y sufrimiento no están en el mismo plano: es un sufrimiento particular, 'tal o cual', el que conduce a un saber general» (Judet de La Combe, p. 784). Pero esta subordinación pide que afinemos un poco más en la interpretación: el πάθος no lleva exactamente a un saber general, sino al descubrimiento (μάθος) de la ley general δρᾶσαντι παθεῖν; es este descubrimiento el que permite llegar al φρονεῖν o σωφρονεῖν, que sí es una forma de sabiduría. La corrección del τῷ de los manuscritos en τὸν puede haber sido en parte la causa de que no se haya entendido bien este proceso de varios pasos, equiparándose indebidamente μαθεῖν y φρονεῖν con traducciones como «wisdom through suffering», contra las que varios estudiosos se rebelan con razón<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Autores como Rose y West (1979) ponen en duda que haya en este pasaje referencia a este mito de sucesión.

<sup>32</sup> Smith 1980: 21-6; cf. Douterelo 2001: 179.

Esta presentación de Zeus poniendo a los mortales en el camino del φρονεῖν por medio de τῷ πάθει μάθος recuerda la descripción de Hesíodo del camino a lo justo y la victoria final de δίκη sobre ὕβρις, explicada a su vez con el proverbio del necio. (Τῷ) πάθει suele interpretarse como dativo instrumental: «por el sufrimiento aprendizaje»; el πάθος es algo así como el camino en el que pone Zeus a los mortales rumbo al φρονεῖν. Κυρίως ἔχειν es una locución de sentido legal: «ser válido» o «firme», «tener autoridad»<sup>33</sup>. El coro empezaba la parte lírica de la párodo con una expresión similar, κύριός εἰμι θροεῖν ὅδιον κράτος αἴσιον ἀνδρῶν / ἐκτελέων· ἔτι γὰρ θεόθεν καταπνεύει / πειθῶ, μολπᾶν ἀλκάν, σύμφυτος αἰῶν (104-6), afirmando su autoridad, también de origen divino, para cantar el presagio de las águilas y la liebre. Aquí, el orden de palabras hace que al principio parezca que lo que se dice es que Zeus ha establecido (θέντα) τῷ πάθει μάθος, pero, al añadirse κυρίως ἔχειν, o bien se reinterpreta la sintaxis, haciendo de τῷ πάθει μάθος su sujeto, o bien se mantiene, siendo κυρίως ἔχειν infinitivo consecutivo o final. En el fondo, en la sintaxis del griego las dos interpretaciones no son tan distintas. Pero no es claro si toda la expresión τῷ πάθει μάθος debe entenderse como una cita literal. Son muchos los editores que la escriben entre comillas, de manera que lo impuesto por Zeus sería precisamente la sentencia que dice que de lo que pasa se aprende, en un uso metalingüístico similar al de Juvenal 11.27 «e caelo descendit γνῶθι σεαυτόν», mientras que en otro caso lo impuesto por Zeus es el aprendizaje por la experiencia, lo que constituye un uso de la expresión proverbial, pero no una cita de carácter metalingüístico.

Pasa el coro a describir el funcionamiento de τῷ πάθει μάθος, que es un proceso que lleva tiempo. La oración στάζει δ' ἔν θ' ὕπνῳ πρὸ καρδίας / μνησιπήμων πόνος, en un presente que indica continuidad, suele entenderse como referida al que ha cometido una ofensa, lo que recuerda también las dificultades para sobrellevar la ὕβρις en Hesíodo. La inquietud, aunque de día se olvide, de noche vuelve, como comentan Bollack y Judet de La Combe. En las *Coéforas*, es un sueño lo que provoca el miedo de Clitemestra<sup>34</sup>. Los recuerdos dolorosos que vienen al pensamiento en el sueño (o en vez del sueño<sup>35</sup>) son, según la interpretación que me parece más probable, una preocupación por lo hecho y un miedo a sus consecuencias, lo que constituye ya una forma del παθεῖν; según otros, lo que se recuerda es el πάθος ya padecido a consecuencia de la propia acción, que hará que se evite en lo sucesivo hacer nada semejante. Es de descartar la interpretación que hace al coro referirse a su propia inquietud con esta frase<sup>36</sup>: el coro está describiendo aquí el funcionamiento general del principio τῷ πάθει μάθος.

<sup>33</sup> Iseo 7.24, 26 Roussel, etc.

<sup>34</sup> De noche es también más fácil sufrir un ataque desprevénido, como observa Sommerstein (2010: 143-63) en un estudio del motivo del sueño en la trilogía (Sommerstein sólo menciona de pasada nuestro pasaje, sin relacionarlo con el peligro de ser atacado). En Lucr. 5.1158-60 el que ha delinquido teme delatarse en sueños; en Juvenal 13.217-22 aparece también la inquietud nocturna de insomnio, pesadillas y temor al castigo.

<sup>35</sup> Véanse los comentarios de Fraenkel y Bollack-Judet de La Combe.

<sup>36</sup> Neitzel 1978, Lebeck 1971: 25 ss., Gagarin 1976: 142 s., entre otros.

Υ así, καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν, con vuelta al aoristo gnómico y puntual. Este ἄκοντας puede oponerse al τις προφρόνως κλάζων del final de la estrofa anterior: los que de buen grado (προφρόνως) veneran a Zeus alcanzan sin más el φρονεῖν (φρενῶν τὸ πᾶν); pero incluso a los que no quieren (ἄκοντας) les llega este φρονεῖν ο σωφρονεῖν gracias al principio τῷ πάθει μάθος, como se explica también, de otra manera, en Hesíodo. Los ἄκοντες vienen a ocupar el lugar del νήπιος de Hesíodo, lo que da lugar a un pensamiento más trágico: en vez del necio, el que se rebela: no el que no sabe, sino el que no quiere aceptar sus propios límites. Que el φρονεῖν ο el σωφρονεῖν llega por el padecimiento de las consecuencias de la ὕβρις se dice en otros textos sin usar el proverbio: Soph. *Ant.* 1350-3 μεγάλοι δὲ λόγοι / μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων / ἀποτείσαντες / γήρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν; Eur. *Hipp.* 730 s. τῆς νόσου δὲ τῆσδέ μοι / κοινῇ μετασχὼν σωφρονεῖν μαθήσεται. La idea de un σωφρονεῖν forzoso tampoco es rara, y Fraenkel cita como paralelo, entre otros pasajes, *Eum.* 550 s., ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν / οὐκ ἄνολβος ἔσται («el que sea justo sin que lo fuerce la necesidad no será desafortunado»), preguntándose si no se esconderá tras estas expresiones «alguna fórmula o filosofía popular»<sup>37</sup>.

La interpretación de la frase siguiente depende de si se edita como una pregunta, escribiendo ποῦ como interrogativo, como hace West siguiendo a Pope (1974), o si como una predicativa, escribiéndolo como indefinido, που, que es lo que hacen la mayor parte de los editores. Frente a la pregunta «¿Dónde la gracia de los dioses...?», la interpretación predicativa, «Es / Hay de alguna manera una gracia de los dioses...», o «De los dioses es del algún modo esta gracia...», cuadra mejor con el sentido del texto, porque el σωφρονεῖν se considera siempre algo bueno (Ag. 927 s. καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν / θεοῦ μέγιστον δῶρον), aunque llegue a quien no lo quería. Esta interpretación se refuerza con la conjetura βίαιος, que da lugar a la paradójica expresión «gracia forzosa»; pero puede mantenerse el texto de los manuscritos y atribuirse la fuerza o violencia a ἡμένων, lo que da lugar a un oxímoron tal vez más interesante, porque estar sentado es algo para lo que en principio no es necesario emplear la fuerza. Aquí estar sentado quiere decir estar al mando (con la misma imagen que en 1617 s. σὺ ταῦτα φωνεῖς νερτέρῃ προσήμενος / κώπη, κρατούντων τῶν ἐπὶ ζυγῷ δορός;), y estar al mando como lo están las divinidades más modernas que las homéricas, serenamente pero sin dejar por ello de imponer su voluntad, quieranlo o no los hombres<sup>38</sup>. Entiéndase el texto como se entienda, esta ambigua χάρις recuerda el testimonio de Heródoto τὰ δέ μοι παθήματα ἐόντα ἀχάρिता μαθήματα γέγονε<sup>39</sup>.

Los argumentos, textuales y gramaticales (no tanto los de interpretación del sentido general de lo dicho en el texto) de Pope son dignos de tenerse en cuenta, pero no decisivos, como muestran las respuestas de Conacher (1976), di Benedetto (1992: 129-32),

<sup>37</sup> Aranovsky (1978) ha estudiado algunos paralelos en otras lenguas indoeuropeas para esta idea de un saber forzoso regalo de la divinidad.

<sup>38</sup> Véase el comentario a *Eum.* 650 s., p. 695.

<sup>39</sup> Neri (2009) propone una interpretación de influencia de Ésquilo sobre Heródoto y de Baquilides (3.38 [πο]ῦ θεῶν ἐστι[ν] χάρις;) sobre Ésquilo. Faltándonos tantos textos, y, sobre todo, la oralidad, es imposible saber.

Medda (2007) y Neri (2009) (también Booth 1976). Según Pope, las frases con *που* sin verbo son siempre copulativas con sujeto y predicado expresos; pero di Benedetto entiende de distinta forma algunos de los ejemplos de Pope. No creo que el argumento de Pope sea decisivo, pero, de serlo, tampoco obligaría, como cree Conacher, a aceptar βίαιος: también δαίμονων puede ser el predicado; y, en todo caso, a la frase no le faltaría el predicado, como él afirma, sino el sujeto, que habría que sacar de lo anterior: «esto es de alguna manera una gracia de los dioses». Los argumentos de sentido de Pope son mucho más débiles: el problema de si φρονεῖν quiere decir ‘ser sabio’ o meramente ‘ser racional y darse cuenta de los propios límites’ es falso, pues lo primero viene a consistir en lo segundo; lo mismo el de si σωφρονεῖν es ‘ser prudente’ o también implica un sometimiento, ya que la prudencia es siempre sometimiento a esos límites. Por otra parte, el entendimiento de la frase como una pregunta no implicaría necesariamente que «se pone en duda . . . la fe de Ésquilo en la χάρις de los dioses», como supone di Benedetto, porque la ausencia de χάρις tendría que estar restringida al caso del que en el contexto se habla, el de los ἄκοντες, con los que los dioses no muestran compasión alguna (compárese 397 λιτᾶν δ’ ἀκούει μὲν οὐτις θεῶν) (no es ésta la interpretación de Pope: es la única que se me ocurre<sup>40</sup> que puede tener sentido si la frase hubiera de tomarse como pregunta). Un argumento de sentido a favor de *που* es éste: los mortales saben que la divinidad actúa pero no saben cómo, y de ahí el *που*, que es comparable al *πως* de *Cho.* 960 κρατεῖ τ’ αἰεὶ πως τὸ θεῖον<sup>41</sup>.

En 250 s. se repite el mismo principio, expresado ahora de otro modo y relacionado esta vez no con Zeus sino con Justicia, que es la que lo ejecuta: Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει. También esta vez la expresión del proverbio recuerda a Hesíodo con su victoria de Δίκη sobre Ὑβρις. La interpretación sintáctica de la frase es discutida: o bien se entiende ἐπιρρέπει como transitivo, en contra de su uso más habitual (pero no único: *Eum.* 888 ἐπιρρέποις πόλει μῆνιν), o bien como intransitivo, siendo παθεῖν un infinitivo consecutivo o final<sup>42</sup>. En la frase se mezclan dos ideas típicas sobre la justicia: la balanza (implícita en ἐπιρρέπει) y el παθεῖν-μαθεῖν. Ya en los versos 61 ss. aparecía la imagen de la inclinación de la balanza de la justicia, que es de alguna manera la misma que la de la balanza con la que pesa Zeus en la *Ilíada* los destinos de griegos y troyanos (8.69-74) o los de Héctor y Aquiles (22.209-13). En todos estos pasajes el lado hacia el que se inclina la balanza es el del castigo o la desgracia<sup>43</sup>.

Así pues, además de venir de Zeus, la ley del πάθος μάθος es ley de justicia, es Justicia quien la ejecuta. Lo mismo ocurre con la ley complementaria del δρᾶσαντι

<sup>40</sup> Es similar a la de Wecklein.

<sup>41</sup> Sobre este uso de los indefinidos en afirmaciones sobre los dioses, cf. Fraenkel *ad loc.*, Thomson II 21, Smith 1980: 73 n. 90, Medda 2007: 17, Neri 2009: 15.

<sup>42</sup> Una interpretación frecuente en las ediciones antiguas era la de incluir τὸ μέλλον en esta frase como objeto de μαθεῖν; cf. el uso de μαθεῖν en *Cho.* 454. Incluso puntuando tras μαθεῖν es posible entender que lo que aprenden los que sufren, de lo que se enteran, es de los acontecimientos que el coro desconoce por no haber participado en ellos, y, a través de ellos, o junto con ellos, de la ley de Δίκη que ha hecho que los padezcan. Sería entonces como si el coro dijera: como no lo he visto, no voy a decir nada de lo que pasó después, pero los que padezcan el castigo de justicia sí que estarán bien enterados (de los hechos y de lo que estos hechos implican sobre su error anterior).

<sup>43</sup> Véase el comentario a *Cho.* 883, pp. 573 ss.



παθεῖν de *Agamenón* 1564 y *Coéforas* 313: en el *Agamenón*, la ley παθεῖν τὸν ἔρξαντα se liga al poder de Zeus (μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς / παθεῖν τὸν ἔρξαντα· θέσμιον γάρ); en las *Coéforas*, a las Moiras, Zeus, la justicia y la tradición (ἀλλ' ὦ μεγάλοι Μοῖραι, Διόθεν / τῇδε τελευτᾶν / ἧ τὸ δίκαιον μεταβαίνει· / ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ / γλῶσσα τελείσθω· τοῦφειλόμενον / πράσσουσα Δίκη μέγ' ἄυτει· / ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν / πληγὴν τινέτω· δράσαντι παθεῖν· τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ, 306-14). Estos dos principios constituyen el tema central de la *Orestea*: δράσαντι παθεῖν es la ley fundamental de la justicia, por la que a cada acción debe corresponder un πάθος, pero este πάθος no será un πάθος ciego, se nos avisa al principio de la obra, sino un πάθος que implica el aprendizaje de que todo propasarse trae unas consecuencias, lo que a su vez llevará al φρονεῖν. El otro principio general que en la *Orestea* se atribuye directamente a la divinidad, en *Eum.* 529 s. παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν, es en el fondo otra forma de lo mismo.

Las dos menciones de la sentencia, así como todo el himno a Zeus, tienen un sentido general válido por sí mismo, aplicable a cualquiera y a cualquier caso, pero al mismo tiempo se sitúan en un contexto concreto dentro de la obra. Cuál sea su sentido en este contexto concreto es cuestión que ha dado lugar a gran controversia: mientras para unos la sentencia se aplica a Paris y los troyanos, para otros, estando como está junto a la narración del sacrificio de Ifigenia, se refiere a Agamenón. Ambas interpretaciones son, desde luego, en el fondo correctas, dado que las sentencias están dichas de forma tan general que pueden tener varias formas de aplicación en la obra. Ésta es la eficacia del arte trágico: a partir de un hecho concreto se recurre a principios de validez general que tienen sentido por sí mismos, que tienen sentido aplicados a ese hecho concreto y que en un contexto trágico más amplio pueden a veces aplicarse a otros hechos. Pero veamos si considerando la estructura y sentido de toda la párodo podemos establecer un referente primario en el que el coro piensa al usar la sentencia.

La párodo tiene dos partes principales, la anapéstica y la lírica. La primera puede dividirse a su vez en dos partes. Los versos 40-67 (hasta ὁμοίως) presentan la expedición contra Troya como acción de justicia que Zeus Hospitalario ejecuta por medio de los Atridas; se alude a su causa con el símil de los buitres; y se termina diciendo que por una mujer de muchos hombres padecen la guerra griegos y troyanos por igual (62-7), lo que constituye la primera mención de la parte mala de la guerra, la primera duda sobre lo proporcionado de tal justicia, y, ante todo, la primera muestra de preocupación del coro por el resultado de la guerra. Pasa entonces el coro (segunda parte de la parte anapéstica, 68-103) a la situación presente. Primero, con varias generalizaciones similares a las que acabarán toda la párodo: la cosa está como está y acabará en lo que tenga que acabar; nada puede cambiar esto, ni ofrendas ni llantos<sup>44</sup>. A continuación, los miembros del coro se presentan: son viejos débiles que no han podido ir a la guerra a causa de su vejez. Y pasan a preguntar a Clitemestra (que no está

<sup>44</sup> El sentido del pasaje es muy discutido: se me ocurre que los viejos pueden estar refiriéndose a las ofrendas que Clitemestra está haciendo en ese momento.

presente o no contesta, ocupada con las ofrendas<sup>45</sup>) el motivo de los fuegos y sacrificios con que humean los altares de los dioses.

Empieza entonces la parte cantada, que continúa la evocación de los antecedentes de la guerra y tiene a su vez estas partes: presagio de las águilas y la liebre; himno a Zeus; narración de lo ocurrido en Áulide; estrofa final conclusiva. Entre el presagio y el sacrificio, el himno a Zeus se siente como una especie de interrupción, hasta el punto que ha dado lugar a la propuesta de Dawe, hoy mayoritariamente rechazada, de trasladarlo después de 217. El himno a Zeus es como un canto coral dentro del canto coral: lo anterior y lo siguiente son partes narrativas, comparables a escenas de una tragedia separadas por un canto del coro. Si nos sumamos a la interpretación, válida por otros motivos, de que el presagio se produce en Argos, y no en Áulide, como se suele creer (Sommerstein 2010: 171-7), el himno a Zeus cumple aún más claramente las funciones de un canto coral entre la «escena» del presagio y la del sacrificio. Toda una tragedia se ha comprimido en esta párodo, lo que, por otro lado, coincide con la combinación que se da típicamente en el canto coral no trágico (del que la tragedia deriva) entre la narración mítica y las generalizaciones y plegarias.

El canto ha de ligarse con el final de la alocución a Clitemestra que lo precede inmediatamente en la parte anapéstica: παιῶν τε γενοῦ τῇσδε μερίμνης, / ἦ νῦν τοτὲ μὲν κακόφρων τελέθει, / τοτὲ δ' ἐκ θυσιῶν ἀγανὴ φαίνουσ' / ἐλπὶς ἀμύνει φροντίδ' ἅπληστον / τὴν θυμοβόρον φρένα λύπης «y sé remediadora de esta preocupación, que ahora a veces es de mal pensamiento, y a veces, surgiendo brillante de tus sacrificios, la dulce esperanza rechaza la inquietud que no se sacia de penas y devora el ánimo en las entrañas» (99-103)<sup>46</sup>. Tanto la narración del presagio como el himno a Zeus responden a esta idea de esperanza que aparta la preocupación con la que acaba la parte en recitativo. El coro, sin respuesta de Clitemestra, sin saber si las ofrendas y fuegos se deben a una buena noticia, pero queriendo confiar en que es así, acude a un motivo de esperanza que sí conoce, que es la interpretación de Calcante del presagio de las águilas y la liebre: «Con el tiempo capturará esta expedición la ciudad de Príamo» (126 s.). Pero la profecía de Calcante dice más, mezclando bienes y males, lo que introduce, dentro del motivo de esperanza, un motivo de inquietud (más de una vez se ha señalado que al coro del *Agamenón* suele pasarle que, dándose ánimos, acaba encontrando motivos de angustia<sup>47</sup>). Puede estar implícito además que Calcante es, aunque adivino, un hombre, y sus artes, artes humanas. Por eso el coro, pasando de la narración a su función más pura de invocar principios generales que de algún modo puedan dar cuenta de lo que pasa, se vuelve a Zeus como lo único que de verdad puede apartar la angustia<sup>48</sup>. Aunque el himno se alarga con la historia de la sucesión

---

<sup>45</sup> Véase la discusión en Fraenkel, Taplin 1977: 280-5, Bollack-Judet de La Combe.

<sup>46</sup> Sigo, con dudas, la interpretación de Bollack y Judet de La Combe de este discutido pasaje (*ad loc.* y pp. 494 ss.).

<sup>47</sup> Véase, en este sentido, el análisis de Schenker (1994) de la párodo, y Medda (2007: 21 ss.).

<sup>48</sup> Es ésta función principalísima de la divinidad. Las fórmulas «Los caminos del Señor son inescrutables», que encuentra su paralelo griego en las *Suplicantes*, 92-5 κορυφαῖ Διὸς εἰ κορανθῇ προᾶγμα τέλειον. / δαυλοὶ γὰρ προαπιδῶν / δάσκιό τε τείνουσιν πόροι / κατιδεῖν ἄφραστοι, ο «Dios escribe recto con renglones torcidos» sirven al mismo fin, pero también muchas veces un simple vocativo. La

de los dioses supremos, lo central en él es la idea del σωφρονεῖν que puede adquirirse gracias al τῷ πάθει μάθος. Zeus ofrece a los mortales una seguridad, que es la del φρονεῖν o σωφρονεῖν: quien venera a Zeus lo tiene; el que se rebela, acaba también adquiriéndolo cuando aprende del sufrimiento que es consecuencia de sus actos. Los dos motivos de esperanza (que lo son también de inquietud) se presentan cargados de autoridad con κύριός εἰμι (la autoridad del coro, de origen divino, implica la autoridad o verdad de lo que canta) y κυρίως ἔχειν. Los dos se repiten resumidos (τέχναι δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκραντοι. / Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει), tras la descripción del sacrificio de Ifigenia, en la estrofa que concluye la párodo.

El principal interés del coro en toda la párodo es, pues, la guerra de Troya. El πάθος de τῷ πάθει μάθος es el mismo de δρᾶσαντι παθεῖν; el δρᾶσαι, el rapto de Helena, está implícito, no necesita mencionarse, en parte porque ya se ha hablado de él. El coro confía, pues, en que la guerra sea para bien, no sólo en el sentido de que sean los suyos los que obtengan la victoria, sino también en el de que esta victoria sea una acción de justicia, que, a pesar de todo, tenga un fruto de enseñanza. E incluso puede entregarse a la confianza de que lo que pase, sea lo que sea, será la voluntad de Zeus y será por tanto lo más justo y algo que enseñe, a quien sea, a aprender de las consecuencias de la acción que no habría debido cometerse.

Pasa el canto después del himno a Zeus al anuncio del adivino del sacrificio de Ifigenia exigido por Ártemis, la decisión de Agamenón y la descripción del propio sacrificio. El coro dice luego que no sabe qué pasó después: τὰ δ' ἔνθεν οὐτ' εἶδον οὐτ' ἐννέπω: es decir, no sabe cómo ha ido la guerra. A este desconocimiento opone (δέ) dos cosas, que recogen las dos primeras partes de su canto: la profecía de Calcante (τέχναι δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκραντοι) y el principio del aprendizaje por el sufrimiento que Justicia pone en obra: Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει. Confiado en el presagio de Calcante y ante todo en esta ley del πάθος seguro para el que lo merece y el μάθος subsiguiente, garantizado por Zeus y Justicia, ya puede el coro aconsejarse a sí mismo desprenderse de la preocupación por el porvenir, y cierra así su canto con una serie de generalizaciones y buenos deseos al respecto: τὸ μέλλον / ἐπεὶ γένοιτ' ἂν κλύοις· πρὸ χαιρέτω· ἴσον δὲ τῷ προστένειν. / τορὸν γὰρ ἤξει σύνορθρον αὐγαῖς. / πέλοιτο δ' οὖν ἅ' πὶ τούτοισιν εὖ προᾶξις, ὥς / θέλει τόδ' ἄγχιστον Ἀπίας / γαίας μονόφρουρον ἔρκος (251-7).

Que el interés principal del coro sea la empresa contra Troya no quita para que el principio τῷ πάθει μάθος tenga otras aplicaciones. El himno a Zeus y las formulaciones finales τέχναι δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκραντοι. / Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει están dichas de manera tan general que pueden referirse a cualquier cosa. Lo terrible del sacrificio de Ifigenia, al que se alude veladamente antes del himno y que se describe después, quiere con el himno quedar incluido en el orden y sentido del mundo garantizado por Zeus. Si las artes de Calcante no quedan sin cumplimiento, entonces la parte mala de su predicción, que alude veladamente a la

---

primera mención de Zeus en la *Iliada* responde a la misma estructura, aunque de forma mucho menos llamativa: mención de males terribles, y a continuación: «y / mas se cumplía de Zeus el acuerdo».

muerte de Agamenón, habrá también de cumplirse; si gracias a Zeus puede producirse un aprendizaje a partir del sufrimiento que es castigo de la acción criminal, esto puede aplicarse a Troya y a Agamenón por igual, sobre todo estando las dos menciones de τῷ πάθει μάθος en el contexto del sacrificio de Ifigenia. El coro es, cuando canta, a veces más, a veces menos, una instancia inspirada (ἔτι γὰρ θεόθεν καταπνεύει / πειθώ, 105 s.) que no siempre llega a entender todo el alcance de lo que dice<sup>49</sup>. El arte de Ésquilo está en componer un canto que tiene sentido para el coro y a la vez abre más sentidos para el público (nosotros)<sup>50</sup>. En la párodo, cuando sus palabras lo llevan a algo que les produce temor, recurren, como señala Schenker (1994)<sup>51</sup>, a las expresiones de tipo gnómico: así ocurre en 66 ss., en el himno a Zeus y en las sentencias finales de la párodo tras la narración del sacrificio. En la sentencia el mundo se presenta siguiendo unas pautas fijas que producen tranquilidad, pero Ésquilo consigue que esta regulación del mundo dé lugar también a los peores presentimientos, al mismo tiempo que proporciona al público el placer de la inteligencia del que mira sin participar.

Son muchos los intérpretes que se preguntan cómo se cumple el principio τῷ πάθει μάθος en la tragedia o en la trilogía. Ni Ifigenia, que es inocente, ni Paris y los troyanos ni Agamenón ni Clitemestra, dicen, aprenden nada de su sufrimiento: solamente mueren; Orestes parece sensato desde el principio. De ahí algunos deducen que τῷ πάθει μάθος es sólo otra forma de la ley δρᾶσαντι παθεῖν, que el aprendizaje es sólo el castigo<sup>52</sup>. Veamos primero esto último: δρᾶσαντι παθεῖν y τῷ πάθει μάθος son, compartiendo una de las dos palabras de que cada uno consta, dos principios relacionados, pero obviamente no dicen lo mismo: el segundo añade algo que en el primero no está, un paso más en el proceso que llevará al σωφρονεῖν. Es importante aquí recordar lo visto sobre el sentido de μαθεῖν, ‘darse cuenta’, ‘enterarse’, y no pretender que sea lo mismo que σωφρονεῖν, que es lo que parecen entender muchas veces los estudiosos. Σωφρονεῖν es la consecuencia del μαθεῖν: darse cuenta (μαθεῖν) del funcionamiento de la ley de justicia puede llevar a la prudencia (σωφρονεῖν) de atenerse a los propios límites y evitar el δρᾶσαι de un daño que llevaría al παθεῖν de un daño equivalente.

En cuanto al μαθεῖν de los personajes implicados en la tragedia, lo cierto es que el propio coro dice, en su canto después de la escena del mensajero, que la ciudad de Príamo desaprende o cambia su aprendizaje: el canto de himeneo se sustituye por un canto fúnebre (μεταμανθάνουσα δ' ὕμνον / Πριάμου πόλις γεραία / πολύθρηνον / μέγα που στένει κικλήσκουσ' / Ἄπαριν τὸν αἰνόλεκτρον, / παμπορθῇ πολύθρηνον

<sup>49</sup> En palabras de Knox (1952: 19), el coro es muchas veces «the unwitting medium of a superior knowledge».

<sup>50</sup> El coro no es del todo ajeno a estos otros sentidos de lo que dice, pero en él se manifiestan de manera más emocional, como sucede de forma extrema en el canto que sigue a la entrada de Agamenón en el palacio, en que no sabe poner palabras a la angustia que lo invade.

<sup>51</sup> También Medda 2007: 21.

<sup>52</sup> Denniston-Page. También Blasina (2003: 191) considera πάθει μάθος una mera variante de δρᾶσαντι παθεῖν.

/ αἰῶν' ἀμφὶ πολιτᾶν / μέλεον αἶμ' ἀνατλᾶσα, 709-16). La vieja Troya, que había recibido a Helena como algo bueno, festejando su llegada con cantos de himeneo, se da cuenta de su equivocación, llama a Paris «Málparis», el de infausto lecho. El principio se cumple, pues, para los troyanos, que eran el referente primero de las menciones del principio en la párodo.

Pero hemos dicho que el principio puede tener más sentidos que éste del resultado de la guerra. En la párodo no sólo aparece la injusticia de Paris y Troya, sino también la de Agamenón, de manera que se siente que el principio ha de ser también aplicable a su caso<sup>53</sup>. Lo que se discute entonces es si se cumple, y cómo, en su caso o en otros como el de Clitemestra. Para Lebeck (1971: 25), «El entendimiento se produce al mismo tiempo que el dolor». Esto es tal vez razonable, pero también imposible saber si Agamenón se da cuenta de por qué se le mata. Si Ésquilo no hace ninguna referencia a ello, es que no tiene importancia. Cuando Agamenón muere, el principio explicativo que cita el coro es παθεῖν τὸν ἔρξαντα. Algunos intérpretes que limitan su interpretación al *Agamenón* (Clinton 1979, Timpanaro 1998) tienen razón al encontrar una gran fuerza trágica en la falta de cumplimiento del principio τῷ πάθει μάθος al que acude el coro en busca de alivio.

En cuanto a Clitemestra, al final del *Agamenón* y en las *Coéforas* la reina es, frente a Agamenón, perfectamente consciente de que lo que ha hecho puede traerle la desgracia; pero este conocimiento de Clitemestra resulta poco satisfactorio como cumplimiento del principio τῷ πάθει μάθος: no parece un descubrimiento hecho por el padecimiento de las consecuencias del propio acto, sino un conocimiento previo del funcionamiento de la ley δρᾶσαντι παθεῖν que no lleva al σωφρονεῖν; y, sobre todo, no permite el fin de los sufrimientos que el coro parece buscar en τῷ πάθει μάθος. En cuanto a Orestes, parece sensato desde el principio, y los muchos ritos y purificaciones que menciona al principio de las *Euménides* no parecen el tipo de πάθος al que se refiere el proverbio.

Pero el caso de Agamenón, el de Clitemestra, el de Orestes, no son verdaderos casos, son momentos de un solo caso, pasos de un único proceso. Lo que no es fácil para los hombres que viven inmersos en los hechos particulares ni para los intérpretes modernos que atienden sólo al individuo es ver la totalidad de un proceso que puede abarcar varias acciones, individuos, generaciones y pueblos enteros. La forma trágica de la trilogía permite esta visión. La *Orestea* es un único caso, y, de la misma manera que Agamenón puede morir por la culpa de Atreo o Troya quedar destruida por la de Paris, también los hombres pueden aprender de los sufrimientos de otros hombres. Muchos intérpretes no consideran siquiera esta posibilidad; otros la niegan explícitamente, aduciendo ciertos paralelos del proverbio<sup>54</sup>. Pero el examen detallado que hemos hecho de los testimonios y paralelos del proverbio muestra que la idea de que unos aprenden de los sufrimientos de otros no es rara. Igual que el castigo que viene de Zeus puede retrasarse hasta el momento apropiado (362-6), también el conocimien-

<sup>53</sup> Véase la refutación de Timpanaro (1998: 150-4) de la opinión de que Agamenón se muestra más sabio a su llegada a Argos como consecuencia de su sufrimiento por lo que ha hecho.

<sup>54</sup> Gagarin 1976: 145 y 212 n. 24.

to que viene del padecimiento por gracia de Zeus puede retrasarse hasta el momento apropiado. En este caso, hasta que se han pagado varias injusticias que debían pagarse y por fin ha aparecido un ejecutor de la justicia particular que puede ser absuelto por la justicia pública.  $\delta\rho\alpha\sigma\alpha\iota$  -  $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$  -  $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$  -  $(\sigma\omega)\phi\rho\omicron\nu\epsilon\iota\nu$  es un proceso, y un proceso requiere tiempo. Este proceso es el camino en el que ha puesto Zeus a los mortales<sup>55</sup>.

En la párodo del *Agamenón*, en el *Agamenón* entero, no puede saberse cómo triunfará el bien ( $\alpha\lambda\lambda\iota\nu\omicron\nu\alpha\lambda\lambda\iota\nu\omicron\nu\epsilon\iota\pi\acute{\epsilon}$ , τὸ δ' εὖ νικάτω, 121, 139, 159) o cómo el sufrimiento llevará al aprendizaje y al conocimiento. La victoria sobre Troya, que el coro parece considerar el triunfo del bien, se revela en la tragedia como bien incompleto. Pero, si se considera la trilogía entera, puede pensarse que el triunfo del bien y el aprendizaje se producen con la conciliación final de las *Euménides*. El proceso que lleva del  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  al  $\mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  y de éste al  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\epsilon\iota\nu$  no es, pues, el de alguien concreto que se da cuenta de sus errores al padecer sus consecuencias. La trilogía usa personajes concretos para hablar de los hombres en general: el sujeto del sufrimiento y el aprendizaje es la humanidad ( $\tau\omicron\nu\nu\phi\rho\omicron\nu\epsilon\iota\nu\beta\rho\omicron\tau\omicron\nu\varsigma\acute{o}\delta\acute{\omega}\sigma\alpha\nu\tau\alpha$ ), o, si se prefiere, los atenienses. La forma que Ésquilo da al proverbio en el himno es en esto importante, ya que usa sustantivos y no verbos, que necesitarían un sujeto. En la trilogía ocurre lo mismo que en los testimonios de uso del proverbio en que los sufrimientos de alguien sirven de enseñanza a otros, pero más a lo grande: se trata en ella de mostrar la evolución de la humanidad y de sus instituciones como producto de este proceso.

El coro del *Agamenón* acude constantemente a los principios de prudencia y las virtudes cívicas que se supone que hacen posible el vivir bien; entre ellos, τῷ  $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  es el más importante. Pero lo hace en su ignorancia de lo que se está tramando y va a suceder. Cuando el rey ha muerto, tras la discusión con Clitemestra sólo les queda, al desnudo, la ley más profunda y terrible del funcionamiento de la justicia y el mundo:  $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu\tau\omicron\nu\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  (1564). Los principios de moderación y prudencia que antes invocaban parecen descubrirse como imposibles debido al funcionamiento de esta ley que, sin embargo, es también ley de Zeus. Tras la muerte de Agamenón y hasta el comienzo del juicio de Orestes, pareciera en la obra que no hay otra ley que rija el mundo que  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ , ley de justicia que no se puede negar, pero que da, trágicamente, la impresión de provocar tan sólo una cadena infinita de daños. Esta cadena no se rompe con el paso del  $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$  al  $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$  en alguien concreto, cosa que además no serviría de nada, porque el  $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$  de uno (su castigo) es el  $\delta\rho\alpha\sigma\alpha\iota$  de otro (el que castiga), que tendría a su vez que ser castigado por mucho que el primero aprendiera de su  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ , y así sucesivamente. En las *Euménides*, en cambio, es como si hubiera habido un aprendizaje general de nadie en concreto a partir de todos los padecimientos anteriores, que son como un solo padecimiento general, y llegara así a

<sup>55</sup> «El camino que lleva a la sabiduría es largo, y en este momento estamos sólo en su principio», comenta Kitto (1956: 8) con respecto al himno a Zeus. Sobre la función del tiempo en la justicia y el aprendizaje, cf. Douterelo 2001: 124 n. 11; en el fragmento primero de Anaximandro los principios de justicia se aplican a todos los seres «según la ordenación del tiempo».

cumplirse el precepto de las Erinias, σωφρονεῖν ὑπὸ στένει (521), al menos para los atenienses, σωφρονοῦντες ἐν χρόνῳ (1000), lo que permite que la ley de reciprocidad de daños, δρᾶσαντι παθεῖν, se transforme en el principio de reciprocidad de beneficios, εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν (868)<sup>56</sup>. El proceso completo es, pues, δρᾶσαι → παθεῖν → δρᾶσαι → παθεῖν . . . παθεῖν → μαθεῖν → σωφρονεῖν → εὖ δρᾶν → εὖ πάσχειν → εὖ δρᾶν → εὖ πάσχειν . . . Si τῷ πάθει μάθος no es más que una parte del proceso que lleva del mal al bien, es, sin embargo, la parte central, porque el paso del πάθος al μάθος produce algo nuevo que rompe la cadena de daños que podría, si no, ser infinita. Se cumple así la observación de Pfeufer (1940: 24) en su estudio sobre las γνῶμαι en Ésquilo de que hay una tendencia en el poeta a poner antiguas sentencias de carácter general al principio de una tragedia (en este caso, una trilogía) que en su desarrollo acabará mostrando su validez.

Los padecimientos potencialmente infinitos del δρᾶσαντι παθεῖν se cortan con el establecimiento de la justicia estatal, que permite un δρᾶσαι impersonal, castigo no castigable, como si hubiera habido un aprendizaje general a partir del caso de las venganzas internas de la familia de los Atridas. De modo que la trilogía no habla sólo del aprendizaje de un σωφρονεῖν de cada uno que le impida cometer injusticia, sino de un aprendizaje general sobre la ley de justicia y de Zeus δρᾶσαντι παθεῖν: los padecimientos de los Atridas enseñan que esta ley innegable lleva a una cadena infinita de daños si no se regula su aplicación por medio de la justicia estatal, que pretende no ser ciega, sino razonada. Es innegable, pues, que el μαθεῖν corresponde también a los espectadores de la obra. De hecho, el proverbio es una buena expresión de la función principal de la tragedia de enseñar, de hacer ver algo, por medio de un πάθος. En las *Euménides* esto es especialmente claro, porque en ella se produce una fusión entre la Atenas representada en la obra y la Atenas en la que la obra se representa, y las peticiones finales de Atenea de que no se produzcan discordias y venganzas entre los propios ciudadanos, refrendadas luego por las bendiciones de las Erinias-Semnaí, son una aplicación clara de la sabiduría descubierta en la trilogía al mundo exterior a ella<sup>57</sup>.

La debatida cuestión de la importancia y profundidad moral del τῷ πάθει μάθος en Ésquilo<sup>58</sup> creo que queda en parte contestada en lo que precede. Se trata de mostrar la manera en que el mal pueda cesar y dejar lugar al bien, por medio de un darse cuenta de que el mal es mal y produce mal, lo que ha de llevar a una sabiduría que pueda evitarlo o al menos contener su alcance.

<sup>56</sup> Véase el comentario a *Eum.* 868 en las pp. 715 ss.

<sup>57</sup> Sostienen (con diferencias entre sí) esta interpretación de que el cumplimiento de τῷ πάθει μάθος se da ante todo en las *Euménides*, entre otros, Kitto (1956), Dodds (1960/1973: 59-63), Conacher (1976 y 1987: 11-2, 83-5), Rabel (1979), Winnington-Ingram (1983: 169), Sommerstein (en su comentario a las *Euménides*, pp. 19-25), Raeburn-Thomas xli y *ad loc.* Hablan de un μάθος del público Lebeck (1971: 26) y Raeburn-Thomas.

<sup>58</sup> Paradójicamente, el intento de quitarle importancia a τῷ πάθει μάθος ha multiplicado la bibliografía sobre el tema: se han escrito artículos, apéndices, notas de varias páginas en los comentarios y capítulos enteros de libros con tal intención.

Pero tal vez valga la pena dedicarle un momento a la historia de la discusión, que está llena de confusiones y puede ser tal vez un ejemplo de cómo el camino al buen entendimiento puede a veces ser largo y lleno de tropiezos, y de cómo unos aprenden de los tropiezos de otros<sup>59</sup>. A partir de un cierto momento, autores como Lloyd-Jones (1956), Denniston-Page, Gagarin (1976) y Smith (1980) (también Pope 1974) se alzan contra ciertas interpretaciones anteriores de gran éxito, a las que acusan de dar al πάθος de τῷ πάθει μάθος un sentido redentor ajeno al texto y tomado del cristianismo, de conceder a la expresión una importancia y profundidad moral mayor de la que tiene, de considerar sin razón el pasaje de Ésquilo muestra de un avance ético<sup>60</sup>.

En cuanto a la imposición de ideas cristianas, o judeo-cristianas, los críticos no parten de un estudio lo suficientemente pormenorizado de estas ideas en las dos tradiciones. Los textos del *Antiguo Testamento* que Smith (p. 64, n. 62) aduce para probar esta tesis (los demás no dan pruebas) lo que muestran es que la idea tradicional, compartida por muchos pueblos, de que de la experiencia y el sufrimiento que es consecuencia de los propios errores se aprende, se relacionó en ambas tradiciones, griega y hebrea, con la divinidad, llegándose a considerar este aprendizaje una especie de gracia divina. Pero la idea de un saber forzoso regalo de la divinidad se da también en otros pueblos<sup>61</sup>. Tal vez lo que los críticos tienen en mente es, aunque no lleguen a decirlo claramente, otra forma de sufrimiento, que es el sufrimiento redentor del que se sacrifica o del que se somete voluntariamente a privaciones o dolores. El gran apego a esta forma de sufrimiento (inmerecido) es, hasta donde llega mi conocimiento, cosa más cristiana que judía, y tiene que ver con la tradición del sacrificio de Cristo y, secundariamente, de otros mártires; a ello se suma la tradición de diversas formas de ascesis. Pero esta forma de sufrimiento no parece que sirva para adquirir sabiduría, sino para purificar el alma de tendencias pecaminosas, y, en última instancia, para ganar el cielo. La idea del sacrificio de uno mismo como un gran bien no está ausente tampoco entre los griegos, aunque ciertamente no alcanza la extensión y el significado que adquiere en el cristianismo<sup>62</sup>. Tienen razón, pues, los críticos que han intentado limpiar la interpretación de la *Oresteia* de estas contaminaciones cristianas, porque éste no es el πάθος de τῷ πάθει μάθος. El problema puede ser en parte un problema de traducción. Sobre todo los versos 250 s. son muy difíciles de traducir a las lenguas modernas sin que dé la impresión equivocada de que el μαθεῖν que da

---

<sup>59</sup> Pero ya en 1956 hace Kitto una interpretación excelente de la trilogía en el mismo sentido que la que aquí se da (aunque no pueda estar de acuerdo con él en su suposición de una evolución de Zeus).

<sup>60</sup> Sólo Lloyd-Jones (1956: 55 n. 4) da referencias a estudios concretos que sostienen las ideas que critica, limitándose los otros a hablar del «consenso moderno» (Smith 1980: 24), sostenido por «más de un convincente profesor» (Gagarin 1976: 212 n. 25). La diferencia entre los distintos estudios citados por Lloyd-Jones es grande.

<sup>61</sup> Cf. Aranovsky (1978).

<sup>62</sup> Rafael Sánchez Ferlosio (2000: 130-3) considera, al contrario de lo que se suele, que el apego por el sufrimiento le viene al cristianismo no de su parte judía, sino de su parte griega (más bien helenística). No pudiendo dar la razón ni a unos ni a otro, cito el parecer contrario (y bien argumentado) de Ferlosio más que nada por mostrar hasta qué punto son peligrosas estas generalizaciones sobre el espíritu de un pueblo.



Justicia a los que sufren es una compensación, como si los que sufren fueran los que sufren injusticias, y no los que sufren el castigo por su injusticia.

Lo fundamental de estas críticas es, pues, el haber llamado la atención sobre la ligazón entre los principios δρᾶσαντι παθεῖν y τῷ πάθει μάθος, evitando que el πάθος se entienda en otros sentidos distintos al que le corresponde. Ahora bien, que la idea de la redención por el sufrimiento del sacrificio y la resignación no sea la de τῷ πάθει μάθος no quiere decir que τῷ πάθει μάθος no sea una idea de gran importancia moral. En su afán por negar lo uno, los críticos (no Smith) acaban negando también lo otro, y en esto se equivocan, cayendo, sin darse cuenta, en el mismo error que querían combatir: pues, si por negar que τῷ πάθει μάθος sea prefiguración de una idea cristiana hay que negarle importancia o profundidad moral, entonces se está afirmando la superioridad de la moral cristiana, con lo que estos intérpretes acaban traicionándose a sí mismos, en la medida en que se adivinaba en ellos un rechazo de la interpretación de los textos antiguos como pasos de un progreso moral que en el cristianismo culmina.

En contra de las interpretaciones «cristianizantes» o «profundizantes», se ha llamado la atención sobre el carácter proverbial de la expresión, citando otros testimonios, y prestando especial atención al de Homero, donde la sentencia se usa como mera amenaza, sin ninguna grandeza moral (pero olvidando a menudo el de Hesíodo, que es ya claramente una generalización moral). Hemos visto, además, que, aunque relacionadas, la sentencia de Homero y Hesíodo y la expresión παθεῖν-μαθεῖν tienen las suficientes diferencias formales y de sentido como para considerarlas dos παροιμῖαι distintas. A partir de los paralelos homéricos y otros semejantes, deducen los críticos que el proverbio griego no tiene por qué ser más profundo que el inglés «learn one's lesson» (Gagarin 1976: 145 s., Smith 1980: 21 ss.) y se pasa al extremo contrario: «Es vano buscar una filosofía profunda en 160-183» (Denniston-Page, 183), «Es el conocimiento seguro de este castigo [el de Troya] el que el coro busca en la ley del *pathei mathos*, no ninguna sabiduría más alta» (Gagarin, 150), etc. Es difícil saber qué sentido tienen aquí los adjetivos 'profundo' y 'alto'. Lloyd-Jones usa también, negándolo, el adjetivo 'avanzado': «aunque esta doctrina es en cierto sentido ética, no puede llamarse ética avanzada» (p. 62). La frase implica una creencia en un avance de las ideas éticas en la que en la noción de 'avance' se confunden dos cosas bien distintas: una idea de evolución o cambio con respecto a lo anterior, y una idea de que lo evolucionado es mejor o está más cercano a la verdad. Como los críticos nunca explicitan estos presupuestos de los que parten (¿qué puede considerarse una ética avanzada, y en qué sentido?), toda la discusión sobre lo novedoso del pasaje esquileo resulta confusa, porque se mezclan en ella sin distinción cuestiones de órdenes muy diversos<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Rosenmeyer (1982: 182 s.) parte de otro lugar para su crítica: dado el carácter de elemento prácticamente obligatorio de las γνώμαι en los coros trágicos y el hecho de que funcionan muchas veces como elementos de transición, no debe dárseles más importancia de la que tienen en su contexto (el coro busca consuelo en estas sentencias, que además facilitan la transición al sacrificio y el fin del canto) ni pretender que se cumplan ni sacar conclusiones demasiado graves si no se cumplen. La reacción frente a ciertas sobreinterpretaciones es comprensible, pero acaba llegando, por el otro lado, a una actitud igualmente exagerada.

Lo profundo y elevado de este canto a Zeus, y la importancia, dentro de él, de la sentencia τῷ πάθει μάθος es imposible de poner en duda, ocupe el lugar que ocupe en la historia del progreso moral de la humanidad, si es que hay tal. La atribución a Zeus, la expresión κυρίως ἔχειν, deberían librar de toda duda con respecto a la importancia que en la obra se está dando a la sentencia. Para negar la importancia de la sentencia en la *Orestea*, Gagarin dice que sólo se cita dos veces. Pero dos veces son muchas<sup>64</sup>. En la *Orestea* hay otra sentencia que se cita de manera semejante y también se repite, δρᾶσαντι παθεῖν, y tiene una importancia fundamental en el drama; en Ag. 750 ss. también se para el coro a tratar una sentencia proverbial, esta vez para negarla, y esta corrección es también fundamental para entender los hechos del drama; la sentencia corregida vuelve a citarse en las *Euménides* (533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος). En todos estos casos se trata de una sabiduría profunda o elevada porque revela, o quiere revelar, las leyes generales, abstractas, que pueden descubrirse actuando bajo los hechos particulares o rigiéndolos por encima. El principio que liga παθεῖν y μαθεῖν es, en primer lugar, la base de cualquier conocimiento práctico, como ya hemos dicho, y especialmente del conocimiento práctico moral. En segundo lugar, de la misma manera que no se puede cristianizar a Ésquilo, tampoco se puede «anglizarlo», ni suponer que expresiones de sentido similar tienen el mismo tono o efecto (no es lo mismo en español, por ejemplo, «La experiencia es la madre de la ciencia» que «aprender la lección»). Para un pueblo en el que la oralidad es el medio de transmisión cultural todavía dominante, las leyes y creencias fundamentales se expresan todavía por medio de dichos tradicionales de gran prestigio (y de ahí la importancia del ἄγραφος νόμος en la *Antígona*). En este caso concreto se trata de afirmar la base de la creencia en un mundo regido por la justicia, y por una justicia que actúa independientemente de las instituciones humanas, idea principalísima entre los griegos. Sólo si el que ha transgredido la ley (divina o humana, escrita o no escrita) sufre por y según lo hecho (δρᾶσαντι παθεῖν), hay justicia. Pero no basta con que esto ocurra sin más: los hombres pueden, por gracia de los dioses, darse cuenta de ello, lo que permitirá no sólo que haya justicia, sino que haya también vida: por eso es un regalo, una gracia de los dioses, aunque los mortales no se den cuenta y lo sientan como lo contrario. Si no fuera así, los hombres no tendrían la capacidad del φρονεῖν, capacidad al mismo tiempo intelectual y moral, pues que tales distingos no cuentan en esto. Se trata, pues, también, de lo que es un hombre, de lo que son los mortales: seres, por gracia de Zeus, capaces del φρονεῖν<sup>65</sup>.

El pasaje ataca, pues, gracias al proverbio, la cuestión del mal, al que quiere dar un sentido dentro de un proceso que lleve al bien. El que este problema y parecida solución se hayan planteado también en el cristianismo no implica que con esta interpretación se estén imponiendo ideas anacrónicas, exclusivamente cristianas, a Ésquilo. La cuestión está en la tragedia, y su coincidencia, parcial, con los problemas de la teología cristiana, es cuestión complicada de dilucidar: en primer lugar, puede

<sup>64</sup> El propio Gagarin reconoce «solamente» otras tres alusiones «a este tipo de aprendizaje», en Ag. 1524, 1619 s. y 1649.

<sup>65</sup> La misma idea está en el «mito» de Protágoras del diálogo de Platón.

pensarse que el mismo problema puede acuciar a varios pueblos, o a varios hombres, independientemente; luego, el cristianismo tiene raíces griegas muy profundas; por último, griegos y judíos, aunque no hayan llegado a influirse directamente en época arcaica, participaron de un mismo medio cultural, al que a veces se ha dado el nombre de κοινή mediterránea. Pero, sobre todo, la afirmación de un parecido no impide que haya también grandes diferencias, incluso en el tratamiento de este mismo problema.

Que estas leyes sean falsas, o que pueda pensarse que no hay en general leyes generales, es otra cuestión, pero otra cuestión que se adivina que mueve, confusamente, a unos y a otros en esta discusión. Lo cierto es que no he encontrado que ningún autor diga claramente lo que los críticos critican (las «quasi-Tolstoyan theories of redemption through suffering» de que habla Lloyd-Jones); además de modos de expresión que suenan cristianos o exagerados, la diferencia parece estar más bien en que a unos les parece que τῷ πάθει μάθος es verdad, y que es una gran verdad que da verdaderamente sentido a la vida y al mundo, y a otros no. Si la discusión se planteara en estos términos, sería mucho menos confusa. En la interpretación de este pasaje surge como en pocos sitios el problema de la filología: parece que el filólogo sólo puede decir: «Ésquilo decía esto»; y no: «Tenía razón» o «Se equivocaba». Pero esto es, aunque una labor necesaria, también una labor que, llegada a cierto punto, se revela como imposible, y no puede ya distinguirse bien cuándo se está interpretando lo que el texto dice de cuándo se está discutiendo con el texto. Los filólogos también piensan, tienen sus ideas y creencias, y no pueden evitar que se inmiscuyan en su interpretación de lo que Ésquilo decía o dejaba de decir. Pero, como no pueden, o no quieren, hacerlo directamente, se producen estos líos y otros mayores. Cualesquiera ideas, griegas, cristianas o marcianas, que se sometieran a este tipo de análisis darían lugar a contradicciones como las que los intérpretes encuentran en este caso, porque el análisis revela contradicciones en las propias ideas. La principal aquí es la de que el sufrimiento es malo y bueno. Los filólogos, no queriendo entrar tan adentro, pero habiendo entrado sin darse cuenta, se apegan a uno de los dos lados de la contradicción: se aprende, no se aprende; lo que se aprende es útil, es inútil; es de utilidad enorme, es de utilidad escasa. Tienden a decir algo de lo que piensan sobre este principio creyendo que dicen lo que Ésquilo dice con él.

Pero ha de notarse que la fuerza del proverbio y de la tragedia radica precisamente en esta contradicción, que quiere ser sólo paradoja: la sabiduría que el proverbio expresa se considera más valiosa por revelar algo que no es evidente: que lo malo puede ser en el fondo bueno; y por dar un sentido al sufrimiento, que parece no tenerlo (que no lo tiene, diría yo si me lanzara también a decir lo que pienso). Es una sabiduría terrible, y por eso es trágica.

La cuestión de hasta qué punto es innovador el sentido que da Ésquilo al proverbio es otra cuestión confusa, dado que la poesía griega parte necesariamente de la tradición. La pregunta de si Ésquilo, o el coro del Agamenón, usa el proverbio en su sen-

tido habitual sin más o si lo varía dándole un sentido nuevo o más profundo no está bien planteada: todo uso de un proverbio (y de una palabra) mantiene por un lado su sentido tradicional y le añade por otro algo nuevo en virtud del diferente contexto y función de cada producción. Como en esto caben grados, sólo cabe decir que el uso en Ésquilo es claramente todo lo contrario de banal y da al proverbio una fuerza trágica, religiosa, legal y política a un tiempo que el texto mismo hace evidente. Si el mismo análisis que se aplica a Ésquilo se aplica a Platón y Aristóteles, siempre se encontraría que las mismas ideas estaban presentes de algún modo en los textos anteriores; Lloyd-Jones, como es bien sabido, se ha encargado de llamar la atención sobre esta continuidad en el pensamiento griego, lo que es en muchos casos revelador pero también puede resultar exagerado. Sus afirmaciones, o las de Denniston-Page o las de la propia Lebeck, de que Ésquilo no es un filósofo no tienen sentido, y ni Ésquilo ni sus contemporáneos las habrían entendido. Lebeck (1971: 174) intenta una posición intermedia: «Ésquilo no es un filósofo; las ideas éticas de la *Orestea* pueden no ser nuevas. Sin embargo, en virtud de la forma en que se expresan, su contenido se hace profundo, sublime»<sup>66</sup>. Pero ¿qué quiere decir que la idea no es nueva pero por la forma en que se expresa se hace profunda y sublime? Al menos, que la forma y el fondo no pueden separarse. Al menos, que el fondo ha variado algo con respecto a formulaciones anteriores de la misma idea. O ¿hay algún filósofo que haya podido inventar una idea completamente nueva? El proverbio aparece en el *Agamenón* «erigido en ley sancionada por el dios . . . , como si se tratara de un antiguo mandamiento, proferido con un énfasis oracular por una instancia inspirada» (Bollack y Judet de La Combe, xcvi). Ésquilo ha tomado un proverbio que por lo general se usa para aplicarse a casos concretos y lo ha usado con un sentido general para explicar la acción de Zeus con respecto a los hombres, que es acción que rige los hechos según un sentido que para los hombres puede permanecer oculto pero que está ahí. Ha hecho que el proverbio forme parte del proceso que puede llevar de la injusticia a la justicia, constituyendo el momento central de este proceso, por el que se rompe el encadenamiento de la retribución y puede alcanzarse la sabiduría que permite vivir bien gracias a una organización política determinada; ha querido fundir, por la ley del aprendizaje por el sufrimiento, el pasado mítico y la vida actual y concreta del público, que pueden así iluminarse mutuamente. ¿Es esto cambiar el sentido del proverbio? Por un lado, el sentido es el habitual: del sufrimiento que es consecuencia de una acción anterior se aprende que esa acción debería haberse evitado; por otro, este sentido habitual se hace mayor al formar parte de un sentido mayor, de un proceso instituido por la divinidad que hace posible acabar con el mal y producir el bien, un proceso dentro del cual están los espectadores de la obra y las instituciones políticas en las que viven. Ésquilo quiere las dos cosas, lo que nosotros consideramos dos cosas y para él son una sola: citar la palabra sabia y prestigiosa de la tradición y encontrar toda la profundidad de su sentido, lo cual para él no es tanto innovación como descubrimiento de algo que ya estaba ahí. Cuando Platón o Aristóteles se preguntan por el sentido de un dicho tradi-

---

<sup>66</sup> Cf. también Winninton-Ingram 1983: 155.

cional, dan una interpretación que nosotros podemos considerar más o menos original, pero para ellos es más bien una interpretación mejor del verdadero sentido del dicho, novedosa sólo en la medida en que otros no hayan sabido entenderlo bien hasta el momento: pero el dicho ya estaba ahí<sup>67</sup>. Ciertos dichos tradicionales de gran prestigio se nos presentan así como los dioses o los entes de la geometría: están ahí, son verdades innegables, pero tienen, en su enigmática brevedad, algo de misterio que permite desplegar sus implicaciones menos evidentes, lo que no implica cambiar su forma o sentido. El triángulo es el triángulo, y no se cambia su forma o su definición por descubrir las implicaciones menos evidentes de su definición (no deja el triángulo de ser exactamente lo mismo que era si a la definición «polígono de tres lados» se añade «cuyos ángulos suman 180 grados»). Ésquilo descubre en la ley que une *παθεῖν* y *μαθεῖν* un principio divino que complementa la ley fundamental de la justicia, *δράσαντι παθεῖν*, y que puede permitir que se rompa la cadena infinita de venganzas y se llegue a vivir bien gracias a la institución de la justicia estatal.

De estas disputas de los filólogos han surgido varios aprendizajes: el de no confundir el sufrimiento de este proverbio con el del sacrificio o la resignación; el de no entender el *μάθος* del proverbio directamente como sabiduría; el de intentar deslindar hasta donde se pueda el entendimiento de lo que el texto dice de lo que nosotros podamos pensar de ello; el de intentar desprendernos lo más posible de los prejuicios modernos, cristianos y no cristianos, al leer un texto antiguo; el de preguntarse: ¿qué aplicación tiene el proverbio en su contexto inmediato y en toda la *Oresteia*?, ¿quién aprende por el sufrimiento en la *Oresteia*?, ¿qué aprende?, etc.

Las respuestas que aquí se han dado son éstas: el *πάθος* del proverbio es el mismo del proverbio *δράσαντι παθεῖν*; el *μάθος* no es 'sabiduría', sino 'darse cuenta' de que el sufrimiento viene del mal cometido: en su contexto inmediato, se refiere al crimen de Paris y los troyanos, pero no puede dejar de referirse también al de Agamenón. Cuando se considera toda la trilogía, este *μάθος* puede entenderse como el momento central de un proceso más amplio que lleva al *σωφρονεῖν* y que se cumple sólo al final de las *Euménides*. Este proceso no se cumple en la *Oresteia* en personajes concretos, sino que abarca varias generaciones, y, al final, alcanza a toda la ciudad o a toda la humanidad al producirse el descubrimiento (*μάθος*) de que la administración particular de la justicia lleva a un encadenamiento de crímenes que no tiene fin, descubrimiento que lleva a un cambio en el modo de administración de la justicia por el que queda a cargo del estado el momento central de la decisión o juicio, lo que a su vez implica de algún modo que si llega a haber castigo, el ejecutor, aunque siga siendo particular, lleva a cabo la voluntad de la *πόλις* y queda por tanto libre de que la venganza caiga sobre él, lo que se entiende como un intento de reducir el mal al mínimo, de modo que pueda quedar sitio para que se dé el bien, o sea, para vivir.

---

<sup>67</sup> Pl. *Lg.* 818b con respecto a *ἀνάγκη οὐδὲ θεοὶ μάχονται*, Arist. *EN* 1100a10 ss. con respecto a *τέλος ὄρα βίου*.

264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα

εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα. 265  
πεύση δὲ χάρμα μεῖζον ἐλπίδος κλυεῖν·  
Πριάμου γὰρ ἤρῃκασιν Ἀργεῖοι πόλιν.

266 κλυεῖν West: κλύειν codd.

Anunciadora de bienes, como dice el refrán, sea la aurora que viene del seno de su madre noche serena. Vas a enterarte de una alegría mayor de lo que esperas oír: han tomado los argivos la ciudad de Príamo.

### Identificación

No tenemos atestiguada esta expresión proverbial en otra fuente: es el propio texto de Ésquilo el que la identifica como tal al introducirla con la fórmula ὥσπερ ἡ παροιμία. Este caso es una muestra de hasta qué punto estamos desamparados en el estudio de las expresiones proverbiales antiguas, ya que, de no ser por esta presentación, a nadie se le habría ocurrido pensar que la expresión es proverbial<sup>1</sup>. De hecho, tampoco se entiende bien por qué lo es. No tenemos paralelos lo suficientemente cercanos ni la forma o el sentido de la expresión son típicamente proverbiales. Los escolios al *Agamenón* tampoco son de gran ayuda:

- (i) *Schol. vet.* 264 παροιμία] ὁ παλαιὸς λόγος.  
265 γένοιτο καλὴ <ῆ> ἡμέρα ὥσπερ ἡ νύξ.  
ἡ add. Thomson  
264 Proverbio] el antiguo dicho.  
265 Sea bueno <el> día como la noche.

- (ii) *Schol. rec.* Tr. 264a παρ(οιμία).

<sup>1</sup> La expresión está recogida en los estudios de Koch (1892: 24) y Linde (1896: 19), pero no en el de Strömberg (1954).

264c παροιμία] λέγει δηλονότι.

265b γένοιτο] ἤγουν γένοιτο καλὴ ἡ ἡμέρα, ὥσπερ καὶ ἡ νύξ ἡ αὐτὴν γεννήσασα.

264a Prov(erbio).

264c Proverbio] habla por sí mismo.

265 Sea] esto es, sea bueno el día, como también la noche que lo ha engendrado.

Es curioso que se explique la palabra *παροιμία*, que los escoliastas usan una y otra vez en sus explicaciones y que era (y sigue siendo) de uso corriente. Es probable que para los escoliastas ya resultara extraño que se llamara *παροιμία* a esta expresión. Volveremos sobre esto más adelante.

Puede parecer también extraño que estos versos no estén recogidos en el *CPG* ni en ninguna obra lexicográfica ni florilegio de sentencias, como suele suceder con muchas de las expresiones que los textos antiguos presentan como *παροιμία*. La ausencia de los florilegios se debe seguramente a que la frase no es lapidaria ni tiene sentido moral. La ausencia del *CPG* y las obras lexicográficas creo que debe ponerse en relación con la explicación *λέγει δηλονότι* del escolio, que ha de entenderse probablemente en el sentido de que la *παροιμία* no necesita de las explicaciones eruditas que, a partir de las glosas a los textos antiguos, son en última instancia la base de la formación de los repertorios paremio- y lexicográficos.

### Forma, sentido y origen de la *παροιμία*

Se ha discutido si lo que tenemos en el texto de Ésquilo es la *παροιμία* en sí o si se trata de una mera alusión. Como la frase no es típicamente proverbial ni por su forma ni por su sentido, suele pensarse que se trata de una alusión a un proverbio cuya forma nos es desconocida<sup>2</sup>; para Adler (1861: 89), «El antiguo proverbio parece haber sido *γένειτο καλὴ ἡμέρα, ὥσπερ ἡ νύξ*, según parece desprenderse del escoliasta». Pero la anotación del escoliasta podría ser una explicación o paráfrasis del sentido de la frase de Clitemestra y no una cita del proverbio en ella mencionado; desde luego, así la entiende Demetrio Triclinio.

Judet de La Combe, en cambio, considera que estamos ante el proverbio tal cual, ya que, dice, las fórmulas *ὥσπερ ἡ παροιμία* y similares introducen siempre proverbios citados literalmente, y no meras alusiones<sup>3</sup>. Considerando sólo los casos en el teatro, aduce como prueba los paralelos de

Soph. fr. 282 *TrGF*                      ἴσθι δ', ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἐκ κάρτα βαιῶν γνωτὸς ἂν γένοιτ' ἀνήρ.

<sup>2</sup> Así Linde, Lynn-George (1993) o Raeburn-Thomas.

<sup>3</sup> Medda sigue en esto a Judet de La Combe. Sin usar este argumento, parece que también Sidgwick y Ubaldi consideran que el proverbio se cita literalmente. Para Sidgwick, el proverbio es toda la frase (sería una frase proverbial; «the whole couplet is the *παροιμία*», dice Sidgwick, pero parece en principio un poco absurdo que un proverbio incluya la expresión *ὥσπερ ἡ παροιμία*); para Ubaldi, el proverbio es el segundo verso (también frase proverbial, con la forma de trímetro yámbico).

Eur. fr. 668 *TrGF* ἄνευ τύχης γάρ, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
πόνος μονωθεὶς οὐκέτ' ἀλγύνει βροτούς.

Plato Com. fr. 188.3 s. *PCG* ὑμῖν γὰρ οὐδέν, καθάπερ ἡ παροιμία,  
ἐν τῷ καπήλῳ νοῦς ἐνεῖναί μοι δοκεῖ

a los que ha de añadirse, limitándonos a las fórmulas de cita que incluyen la palabra παροιμία,

Alexis, fr. 88 *PCG* γενόμενος δ' ἔννοους μόλις  
ἤτησε κύλικα, καὶ λαβὼν ἐξῆς πυκνὰς  
ἔλκει καταντλεῖ, κατὰ τε τὴν παροιμίαν  
ἀεὶ ποτ' εὖ μὲν ἀσκὸς εὖ δὲ θύλακος  
ἀνθρῶπός ἐστι.

Pero en ninguno de estos casos puede asegurarse que las παροιμίαι estén citadas sin modificación, ya que no están atestiguadas en otras fuentes<sup>4</sup>. Además, los fragmentos de Eurípides, Platón y Alexis presentan dificultades de interpretación (o también textuales) que hacen aún más difícil asegurar nada en este sentido<sup>5</sup>.

Hay, pues, que considerar otros testimonios. Antes de pasar a otros casos de las fórmulas ὥσπερ ἡ παροιμία y similares fuera del teatro de los siglos V y IV, veamos algunos pasajes más del teatro en que se usa la palabra παροιμία en otras formas de cita distintas a las consideradas por Judet de La Combe pero que son también más o menos formularios. En el fragmento 78a (*TrGF*) de Ésquilo,

κούκ ἡμέλησας, ἀλλ' ἐγυμνάζ[ου κα]λῶς.  
εἰ δ' οὖν ἐσώζου τὴν πάλαι παρο[ιμία]ν,  
τοῦρχημα μᾶλλον εἰκὸς ἦν σ' ἐπ[ισκοπ]εῖν.

σ' ἐπ[ισκοπ]εῖν Snell, σε τ[ημελ]εῖν Kamerbeek: σε . [. . . .]εῖν ms. ,

la παροιμία (ἔρδοι τις ἦν ἕκαστος εἰδεῖν τέχνην, ἕκαστος ἦν οἶδε τέχνην ἐργαζέσθω) ni siquiera se cita, deformada o no, de manera que se trata claramente de una alusión<sup>6</sup>. Otro caso es el de

Soph. *Ai.* 664 s. ἀλλ' ἔστ' ἀληθὴς ἡ βροτῶν παροιμία·  
ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κούκ ὀνήσιμα.

Los paremiógrafos recogen la frase de Sófocles tal cual<sup>7</sup>, pero, teniendo en cuenta el origen de apoyo a la lectura de los textos antiguos de estas colecciones, esto no

<sup>4</sup> Estos pasajes se han tratado en la Introducción, pp. 45-50.

<sup>5</sup> Judet de La Combe incluye entre las expresiones que supuestamente citan παροιμίαι literalmente, además de ὥσπερ ἡ παροιμία y καθάπερ ἡ παροιμία, ὡς λόγος y ὡς φάτις, sin citar ningún caso de ὡς φάτις o ὡς λόγος. Lo que no es de extrañar, porque del primero no contamos con ningún testimonio en que introduzca una expresión proverbial, variada o no variada, y el segundo introduce tanto expresiones proverbiales como no proverbiales: el único ejemplo antiguo en que introduce una expresión proverbial es Eur. *Ph.* 396 αἰ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὡς λόγος, pero no puede saberse si en su forma original (véanse las pp. 411 ss., esp. p. 415).

<sup>6</sup> Este pasaje se trata en la p. 47.



supone una prueba de que Sófocles cite la παροιμία original literalmente. En la *Medea* de Eurípides (618) se cita de otra manera: κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ' ὄνησιν οὐκ ἔχει<sup>8</sup>.

En Ar. *Th.* 529 ss.

τὴν παροιμίαν δ' ἐπαινῶ  
τὴν παλαιάν· ὑπὸ λίθῳ γὰρ  
παντί που χρὴ  
μὴ δάκη ῥήτωρ ἀθρεῖν.

se deforma la παροιμία ὑπὸ παντί λίθῳ σκόρπιος ((καθ)εὔδει)<sup>9</sup>.

Volviendo a las fórmulas consideradas por Judet de La Combe, hemos de salir del teatro para encontrar παροιμίαι atestiguadas en otras fuentes y ver si hay algún caso en el que claramente la expresión proverbial esté cambiada. Es lo que ocurre en Pl. *Smp.* 222b7 καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γινῶναι, donde la παροιμία «παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω» se adapta en su forma al contexto<sup>10</sup>, o en Arist. *EE* 1245a29 s. ὁ γὰρ φίλος βούλεται εἶναι, ὥσπερ ἡ παροιμία φησὶν, ἄλλος Ἡρακλῆς, ἄλλος αὐτός, donde la expresión ἄλλος Ἡρακλῆς parece introducir una modificación en la forma habitual de la παροιμία, que seguramente sería la que cita el mismo Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* 1166a30-2, (ἔστι γὰρ) ὁ φίλος ἄλλος αὐτός<sup>11</sup>.

De manera que las fórmulas ὥσπερ ἡ παροιμία y similares pueden introducir tanto expresiones proverbiales citadas literalmente como variadas, igual que puede variarse un proverbio de una lengua moderna que se introduzca con una fórmula del tipo «como dice el refrán»<sup>12</sup>. Repasando todos los testimonios de las fórmulas ὥσπερ ἡ παροιμία y similares recogidos en nuestra introducción, lo que sí parece poder concluirse es que no funcionan como la del fr. 78a de Ésquilo, esto es, como introductoras de una mera alusión que se entiende por el contexto sin que la παροιμία se cite en absoluto. Las palabras de Clitemestra, pues, no pueden aludir, por ejemplo, como conjetura Fraenkel, a un proverbio sobre el parecido entre padres e hijos. Ahora bien, entre la repetición textual de una παροιμία (o de una de sus variantes consagradas) y la mera alusión pueden darse grados diversos de modificación, recreación o adaptación al contexto. La literalidad absoluta me parece

<sup>7</sup> Zen. Vulg. 4.4, *Coll. Bodl.* 452, Diogen. 4.82, *Coll. Coisl.* 229, Macar. 3.42, Greg. Cypr. Leid. 2.15 (véanse en la nota de Leutsch más paralelos), Apost. 8.21.

<sup>8</sup> Luciano (*Merc. Cond.* 38) lo cita también de otra manera: ἄδωρα οὖν σοὶ τὰ δῶρα καὶ ἀνόνητα.

<sup>9</sup> Zen. Vulg. 6.20, Diogen. 8.59, Greg. Cypr. 3.88, Macar. 8.69, Apost. 17.61; *Schol. vet. ad loc.* (que cita también la παροιμία πάντα λίθον κινεῖν).

<sup>10</sup> Véase el comentario a Ag. 177 τῷ πάθει μάθος (pp. 181 ss.).

<sup>11</sup> Medda añade a los supuestos casos de cita literal de expresiones proverbiales con la fórmula ὥσπερ ἡ παροιμία citados por Judet de La Combe precisamente éste de *EE* 1245a29 s. (junto con *EE* 1236a35-7). Otros testimonios de la παροιμία de Heracles son Eust. *Il.* 4.464.11, 4.935.23 s., *Od.* 2.136.17 s.; Manuel Files, *Carmina* 2.1.344. La mención de Heracles seguramente deba explicarse por mezcla con otra expresión proverbial, ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς «Éste es otro Heracles», que se dice de los muy fuertes según los paremiógrafos (Diogen. 1.63 y otros; véase García Romero 2003: 40-2).

<sup>12</sup> Véanse algunos casos en las pp. 132-134.; otro: José de Valdivielso, *El nacimiento de la mejor. Comedia divina*, 1622, ed. de R. Arias y Arias y R. V. Piluso, *Doce actos sacramentales y dos comedias divinas*, Madrid 1975, p. 608: «dadnos del vino y del pan, / porque para andar camino, / según el viejo refrán, / pan y vino es menester».

en este caso muy improbable: en primer lugar, porque Clitemestra habla en verso, lo que suele conllevar una adaptación al menos métrica de la παροιμία; en segundo lugar, porque, como iremos viendo, la variación menor o mayor de las παροιμίαι es lo más frecuente en Ésquilo; en tercer lugar, porque Clitemestra es el personaje que hace las variaciones más drásticas en las παροιμίαι que cita y se muestra como experta en adaptar los tópicos de la tradición a sus propios intereses. Ninguno de estos tres argumentos es definitivo: la παροιμία o una de sus variantes consagradas podría cuadrar con el metro; también hay expresiones proverbiales no variadas en la *Oresteia*, como la del buey sobre la lengua o la del golpear contra el aguijón de Egisto en 1624; y, en cuanto a las variaciones de Clitemestra, hay que tener en cuenta que sus deformaciones proverbiales más audaces se producen tras la muerte de Agamenón, cuando habla con mayor libertad. Pero no puede descartarse la posibilidad de que la παροιμία esté bastante cambiada.

Lo primero es recordar que el término παροιμία puede usarse para varios tipos de expresiones proverbiales. Me parece poco probable que Clitemestra esté citando una locución proverbial, porque su frase tiene sentido literal, dado que está verdaderamente amaneciendo; y, así, no se ve qué tramo de la frase podría ser la locución: si se busca una locución verbal, εὐάγγελος γίνεσθαι y ἕως γίνεσθαι son construcciones normales con su sentido normal; εὐάγγελος γίνεσθαι ἕως sería ya, con el verbo conjugado, frase completa; εὐάγγελος ἕως es una posible locución nominal, pero me parece poca cosa para la presentación que hace Clitemestra con ὥσπερ ἡ παροιμία, que, por otra parte, parece afectar a toda la frase; εὐάγγελος ἕως como expresión desiderativa no sería locución sino frase completa. De manera que la παροιμία es probablemente una frase completa. Si la παροιμία original era desiderativa, se trataría de una frase proverbial o una fórmula<sup>13</sup>. Si el optativo es una variación de Clitemestra, sería un proverbio propiamente dicho<sup>14</sup>. Judet de La Combe cree que el cambio de modalidad no afecta en griego a la literalidad de la cita de una παροιμία, pero cita para probarlo una locución proverbial, que no tiene una modalidad propia. Aunque las expresiones proverbiales desiderativas no son lo más frecuente, tampoco es difícil encontrarlas (por ejemplo, εἴη μοι τὰ μετὰ ξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος; εὐδαίμων ὁ Κόρινθος, ἐγὼ δ' εἶην Τενεάτης; εἴποις τὰ τρία παρὰ τῇ ἀλλῇ, Zen. Vulg. 3.57, 96, 100).

Los comentaristas (ante todo Schneidewin 1854: 144-9, Fraenkel y Judet de La Combe) han recogido paralelos para algunos de los elementos de la frase de Clitemestra, centrándose en la relación entre la noche y la aurora y el adjetivo εὐάγγελος. No sabiendo si estos elementos pertenecen a la παροιμία original o son producto de la variación de Clitemestra, estos paralelos son útiles para entender la frase de la reina, pero nada nos dice en principio cuáles sirven como paralelos de la παροιμία original.

<sup>13</sup> 'Fórmula' en el sentido fraseológico explicado en la Introducción, p. 31.

<sup>14</sup> «[Clitemestra] transforma el proverbio en un deseo» (Hogan).

Fraenkel conjetura que el proverbio «may have said simply 'like mother like child in beauty' or something of this kind». Ya hemos visto cómo Clitemestra puede variar la παροιμία que cita, pero no aludir solamente a ella sin citarla en absoluto. La idea del parecido entre los padres y los hijos es típica de los proverbios; Schneidewin cita los proverbios griegos τοῦ πατρὸς ὁ παῖς, τῆς μητρὸς ἡ παῖς<sup>15</sup>, pero sin pretender que el proverbio de Clitemestra sea de este tipo. El español más típico es «De tal palo, tal astilla», que muestra hasta qué punto este tipo de expresiones tienen poco que ver con la que nos ocupa. No se puede negar que en la frase de Clitemestra haya algo de esto, pero la imagen del parto se aplica en concreto a la noche y la aurora, lo que produce otro sentido. Los refranes «Cada noche pare un día» y «No hay noche vacía: cada noche pare un día» son verdaderos paralelos de esta imagen, aunque parecen usarse en sentido figurado, mientras que Clitemestra cita la παροιμία cuando está amaneciendo o a punto de amanecer.

Para la noche como madre del día, se compara la ordenación genealógica de la *Teogonía* de Hesíodo: Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἥμερη ἐξεγένοντο «y de la Noche, a su vez, nacieron el Éter y el Día» (v. 124). Tanto en Hesíodo como en otros restos de cosmogonías antiguas, las atribuidas a Orfeo, Museo y Epiménides, la Noche es uno de los primeros seres (si no el primero) y tiene un gran poder generador<sup>16</sup>. Lynn-George (1993) hace notar, sin embargo, que lo más frecuente es que no sea la aurora, sino el día o el sol, los que aparecen como hijos de la noche en los ejemplos aducidos por los comentaristas. En Hesíodo, la Aurora es hija, junto con el Sol y la Luna, de Theia (*Th.* 371-4)<sup>17</sup>. La frase de Clitemestra es una forma de expresión más popular, que no habla, como las cosmogonías, del primer surgimiento de estos seres en el principio del mundo o en la generación de las cosas, sino del surgimiento de la aurora al acabarse la noche. Las antiguas cosmogonías parten precisamente de estas formas de hablar más antiguas y populares cuyo interés no es el del ordenamiento genealógico exacto. En ellas, la idea de que la aurora es hija de la noche no establece una relación estrictamente genealógica, cerrada y única, sino que es una forma de decir que la aurora sigue a la noche o surge de ella. Eustacio (*Il.* 1.37.3 ss.) explica de esta forma los versos 94 ss. de las *Traquinias*, comparándolos con éstos del *Agamenón*:

. . . νυκτός. δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς οἶα μητρὸς ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι, ὥς καὶ Σοφοκλῆς ἐν Τραχινίαις λέγει. καὶ ζητητέον τὴν ἐκείνου ἀλληγορίαν, ἔνθα φησὶν ὅτι «ἡ νύξ ἐναριζομένη τίκτει κατευνάζει τε τὸν ἥλιον». παρέοικε δὲ πάντως τῇ τοιαύτῃ τοῦ Σοφοκλέους ἐννοίᾳ καὶ Αἰσχύλου ἐν Ἀγαμέμνονι τὸ «εὐάγγελος ἥως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα». ὥς γὰρ ἐκ νυκτός ἥλιος, οὕτω καὶ ἡὼς ἐξ εὐφρόνης.

<sup>15</sup> Fernando García Romero añade τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον, y la variante cómica de Ar. *Av.* 767 τοῦ πατρὸς νεοττίον «de tal padre tal polluelo»; hay multitud de paralelos en Tosi núm. 1893.

<sup>16</sup> Véase el capítulo dedicado a la noche en el estudio de las cosmogonías antiguas de Kirk y Raven (1960/1969: 36-43).

<sup>17</sup> De forma parecida, Ésquilo hace a las Erinias hijas de la Noche (*Eum.* 321 s., 791 s. s.), que en Hesíodo no lo eran (*Th.* 185).

. . . de la noche. Pues parece que de ésta, como de una madre, nace el sol, como precisamente dice Sófocles en las *Traquinias*. Y hay que buscar su alegoría, cuando dice que «la noche engendra, al extinguirse, al sol, y lo hace acostarse». Y se parece en todo a este pensamiento de Sófocles también el de Ésquilo en el *Agamenón*: «Anunciadora de bienes, como dice el refrán, sea la aurora que viene del seno de su madre noche serena». Pues de la misma manera que de la noche el sol, así también la aurora de la serena.

El mismo tipo de imágenes populares se encuentra en varias adivinanzas citadas por Fraenkel en que la noche es madre del día: εἰσὶ κασίγνηται δισσαί, ὧν ἡ μία τίκτει / τὴν ἑτέραν, αὐτὴ δὲ τεκοῦσ' ὑπὸ τῆσδε τεκνοῦται «Son dos hermanas, de las que la una pare a la otra, y la misma que pare es parida por ésta» (Teodectes, fr. 4 *TrGF*), donde la relación entre νύξ y ἡμέρα es al mismo tiempo la de hermandad y la de madre-hija (a la que se añade que el día engendra, a su vez, a la noche); *AP* 14.40 y 41<sup>18</sup>. La idea se repite en el *Agamenón* en el verso 279, poco después del pasaje que nos ocupa: Χο: ποίου χρόνου δὲ καὶ πεπόρθηται πόλις; / Κλ: τῆς νῦν τεκούσης φῶς τόδ' εὐφρόνης λέγω («Co: ¿Qué tiempo ha que fue destruida la ciudad? / Cl: En esta misma noche que acaba de engendrar este día, te digo»). Un paralelo muy cercano parece la expresión ἐν τῇ τεκού[σ]ῃ δ' εὐφ[ρόν]ῃ del fr. 730e (*TrGF*) de Sófocles, a pesar de lo mal conservado del fragmento. La preposición ἐν señala que, como en el verso 279 del *Agamenón*, la expresión sirve para dar una indicación temporal: de las dos noches que limitan un día, la anterior y la posterior, la anterior es la que pare el día en el que se habla<sup>19</sup>.

Εὐφρόνη es un nombre eufemístico («de buen pensamiento», «benevolente») de la noche, que quiere evitar convocar con el nombre νύξ el peligro de la oscuridad. El mismo adjetivo sirve también como eufemismo para llamar a las Erinias<sup>20</sup>. El nombre εὐφρόνη para la noche llega a ser en griego tan habitual que Fraenkel duda de que «Ésquilo esté haciendo con εὐφρόνη alusión alguna al 'buen ánimo' o 'benevolencia' de la noche, como asumen, por ejemplo Schneidewin, Sidgwick, Kaibel en su comentario a *S. El.* 17 . . . y Verrall», a los que hay que añadir a Stanley y Judet de La Combe. Sin embargo, la anáfora de εὐ- puede volver a hacer presente el sentido literal de εὐφρόνη, y la mayor parte de los comentaristas (incluso Fraenkel, cuando supone que el proverbio original podría haber sido algo como «Like mother like child in beauty») perciben aquí este sentido, como ya sucedía en la explicación del escoliasta γένοιτο καλὴ ἡ ἡμέρα ὥσπερ ἡ νύξ.

<sup>18</sup> Cf. también *AP* 14.101, donde los días y las noches son hermanos hijos de un mismo padre. Sabida es desde antiguo la relación que tienen las adivinanzas y los proverbios: cf. a este respecto la p. 17 de la introducción a la traducción de Zenobio de Mariño y García Romero; en el refranero de Kleiser se recogen también adivinanzas. Fraenkel cita también un cuento popular eslovaco en el que el sol dice: «Mi madre me da el nacimiento de nuevo cada mañana como un hermoso muchacho y cada atardecer me entierra como un viejo débil».

<sup>19</sup> Como señalan varios comentaristas antiguos a *Ag.* 264 s. (Stanley, Blomfield y Peile entre otros), para los griegos los días siguen a las noches más que las noches a los días.

<sup>20</sup> Sobre el uso de εὐφρόνη para la noche, cf. Troxler 1964: 13 ss., Vahlen 1908: II 507 s., Caroli 1999: 66.

Otros comentaristas, en cambio, consideran que el centro del sentido de la expresión proverbial está en la oposición entre día y noche. Para Karsten, «[proverbium] fuisse credibile est ἕως vel φῶς ἐξ εὐφρόνης, *aurora post noctem, e tenebris lux*»; Blew cita como equivalente «Post nubila Phoebus». Schneidewin y Judet de la Combe, en cambio, oponen esta visión de la relación entre noche y aurora como contrarios con la que se da en las palabras de Clitemestra, que es una relación de continuidad. Para la primera, Schneidewin (1854: 146) cita una sentencia, Ἔως ὁρῶσα τὰργα τῆς νυκτὸς γελαῖ «La aurora se ríe al ver las obras de la noche» (Arsen. 8.77g), donde la aurora desmiente las obras de la noche, mientras que en la frase de Clitemestra la aurora las prosigue. Heraclito niega esta oposición, lo que es muestra de su importancia: Ἡσίοδος . . . ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν, «Hesíodo . . . no conocía 'día y noche': que es que son una sola cosa» (fr. 31 García Calvo, 57 DK). Es tan típica en griego la idea de la alternancia de contrarios que salen el uno del otro, que las nociones de continuidad y oposición suelen ir unidas. Esto es lo que sucede en la frase de Clitemestra, que, aunque es cierto que implica una mayor continuidad que la sentencia de Arsenio, no por ello deja de establecer una oposición entre noche y aurora, aunque sea una oposición rítmica y, por así decirlo, amistosa.

Es cierto que es propia de los proverbios propiamente dichos la unión de dos ideas, muchas veces en contraste. Como paralelos pueden citarse en español «Cada noche pare un día», «No hay noche vacía: cada noche pare un día», «Noche tinta, blanco día», «De la noche a la mañana, el viento y los hombres se cambian», «Ni como anochece amanece, ni como amanece anochece» (Kleiser 17699, 45686, 45685, 8883, 8884), todos proverbios propiamente dichos. El único paralelo proverbial griego para esta idea se encuentra en un pasaje de los *Persas* en el que la reina recibe, tras la mala noticia de la derrota persa, la buena de que su hijo sigue vivo: καὶ λευκὸν ἡμαρ νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου (301). En este verso día y noche se oponen como contrarios, pero también el día sale de (ἐκ) la noche. Los paremiógrafos y lexicógrafos recogen la expresión λευκὴ ἡμέρα como παροιμία: ἡ ἀγαθή, καὶ ἐπ' εὐφροσύνη, καὶ «λευκὸν ἀγαθόν», ἐπὶ τοῦ ἡδέος: «el bueno, y para la alegría, y 'bien blanco', para lo gozoso»<sup>21</sup>. La frase, que no citan los comentaristas del *Agamenón*, tiene mucho en

<sup>21</sup> Coll. Coisl. 303 (Append. 3.60) ≈ Macar. 5.51; también [Hdn.] Philet. 191 ≈ Thom. Mag. Ecl. λ 223.14, Antiatt. λ 23; Hsch. λ 726; Phot. λ 218 = Suda λ 322; cf. Zen. Ath. 1.63 = Zen. Vulg. 6.13 ≈ Coll. Bodl. 895, Suda λ 323, τ 868; Macar. 5.51; Plu. Per. 27. Las fuentes eruditas nos conservan tres fragmentos sin contexto, Sófocles fr. 6 TrGF, Éupolis fr. 182 PCG y Menandro fr. 260 Koerte; Theodoridis cita un pasaje de Focio: ἦν ἐπύρθης ἄγειν ἐορτήν καὶ λευκὴν ἡμέραν ποιεῖσθαι (Or. 11.3). Otros testimonios, más tardíos o inseguros, pueden verse en la nota de Leutsch a Append. 3.60, Pearson a Soph. fr. 6 y Olson a Eup. fr. 182. La Suda y Zenobio relacionan la expresión λευκὴ ἡμέρα con la παροιμία «τὰς ἐν τῇ φαρέτρᾳ ψηφίδας», «los guijarros de la aljaba», que se explica por una costumbre escita de echar por la noche a la aljaba un guijarro blanco si el día había sido bueno y uno negro si había sido malo (otra explicación similar da Plutarco). Tienen razón Blomfield (en el glosario de su comentario a los *Persas* 301 (para él 306)) y Pearson al considerar que la expresión λευκὴ ἡμέρα se entiende perfectamente sin necesidad de recurrir a tales artificiosas explicaciones, como tampoco es necesaria la que, con dudas, propone Olson: «In origin in reference to a day in which the public notice-boards were white, i. e. featured no notices, meaning no trials, military call-ups or the like?». Véanse también las observaciones de Koch (1892: 24).

común con la de Clitemestra: además del día que sale de la noche, el contexto es el de la recepción de una buena noticia, y el personaje que habla cumple, salvando las distancias, la misma función que Clitemestra en el *Agamenón*. Si en los *Persas* hay una versión más completa de la παροιμία de los paremiógrafos, estaríamos ante una correspondencia bastante cercana para la frase de Clitemestra (y para nuestro refrán «Noche tinta, blanco día»).

Pero no sabemos si la παροιμία de Clitemestra es un proverbio propiamente dicho; si es frase o fórmula proverbial, aurora y noche podrían también estar presentes, pero no necesariamente. Lo seguro es que la aurora o tal vez el día tenían que aparecer en la παροιμία, y el orden de palabras indica que el adjetivo εὐάγγελος o tal vez otra palabra que indicara una cualidad buena (bueno, hermoso, claro, provechoso) pertenecía a la παροιμία original<sup>22</sup>. De la misma manera, aunque la anáfora de εὐ- produce una sensación de correspondencia típica de los proverbios<sup>23</sup>, no puede asegurarse que se diera en la παροιμία original. La imagen del parto es también típicamente proverbial (τίκτει κόρος ὕβριν, δίκη δίκην ἔτικτε καὶ βλάβην βλάβη<sup>24</sup>, «La experiencia es la madre de la ciencia»), pero nada puede asegurarse tampoco en este sentido. La poesía de Ésquilo, que se sirve de elementos tradicionales reelaborados a veces de manera sumamente audaz, puede modificar una παροιμία por combinación con otro motivo tradicional. Es el caso, por ejemplo, de *Cho.* 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην, otro uso proverbial de Clitemestra, en el que la locución πρὸς τύμβον κλαίειν se ha fundido con el motivo tradicional de cantar en vida el propio treno<sup>25</sup>.

Otra cuestión para la que buscan paralelos los comentaristas es la de la aurora mensajera, citando pasajes en los que el sol aparece, por ser el ojo del cielo que todo lo ve (*Il.* 3.277 Ἡέλιός θ', ὅς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, *Od.* 11.109, etc.), como κῆρυξ ο ἄγγελος, revelando secretos de la más diversa índole<sup>26</sup>. También de la Aurora se dice a menudo que llega a todas partes: Ἡὼς μὲν κροκόπεπλος ἐκίδνατο πᾶσαν ἐπ' αἶαν «La Aurora de azafرانado peplo se extendía por la tierra toda» (*Il.* 8.1; cf. 7.451), pero no aparece nunca como descubridora de secretos. El sol puede ser ἄγγελος, pero no parece que la Aurora pueda ser κῆρυξ. El κῆρυξ es el heraldo oficial sobre todo en asuntos de guerra, mientras que el término ἄγγελος es, por un lado, más general, y, por otro, designa muy frecuentemente al mensajero enviado de los dioses<sup>27</sup>. Es éste el sentido de ἄγγελος más frecuente en Homero, que llama así a

<sup>22</sup> Ejemplos claros de intercalación de la fórmula de presentación de la παροιμία dentro de ella son Pl. R. 563c6 ἀτεχνῶς γὰρ αἶ τε κύνες κατὰ τὴν παροιμίαν οἰαίπερ αἱ δέσποιναι γίγνονταί τε δὴ καὶ ἵπποι καὶ ὄνοι; Arist. *Protr.* 4.1 s. τίκτει γὰρ, ὥς φησιν ἡ παροιμία, κόρος μὲν ὕβριν, ἀπαιδευσία δὲ μετ' ἐξουσίας ἄνοιαν.

<sup>23</sup> κακοῦ κόρακος κακὸν ῥόν, Zen. Vulg. 4.82; εὐ δρᾶν καὶ εὐ πάσχειν, *Eum.* 868 (véanse las pp. 715 ss.); probablemente εὐφρων πόνος εὐ τελέσασιν, *Ag.* 806 (pp. 774 ss.).

<sup>24</sup> Véase la p. 771.

<sup>25</sup> Véase el comentario a este verso en las pp. 601 s.

<sup>26</sup> *Od.* 8.270 s., Hes. *Op.* 267 s., Soph. *Tr.* 94 ss.; cf. Heraclit. fr. 16 DK. Véase al respecto Dover 1987, los comentarios a las *Traquinias*, 94 ss., de Davies (Oxford 1991) y Kamerbeek (Leiden 1959), y TMI D 1311.6.3 y H 1284 («Sun answers questions»).

<sup>27</sup> Véase Chantraine, s. vv.

Iris; según Hesiquio, εὐάγγελος es una advocación de Hermes, el mensajero de los dioses (ε 6677 εὐάγγελος· ὁ Ἑρμῆς). En la frase de Clitemestra no se le pide a la aurora que anuncie algo concreto, como al Sol κῆρυξ. Un paralelo más cercano a esta aurora mensajera se encuentra en uno de los *Himnos Órficos*, el nº 78, dedicado a la Aurora, donde se la invoca como ἀγγέλτειρα θεοῦ μεγάλου Τιτᾶνος ἀγαυοῦ<sup>28</sup>. Aquí la Aurora es anunciadora del sol, o sea, señal del nuevo día. Pero sobre el sentido de εὐάγγελος volveremos más adelante.

Algo a lo que no se ha prestado mucha atención es al hecho de que la frase de Clitemestra es desiderativa, una especie de pequeña plegaria como la del himno órfico recién citado. Los paralelos más desarrollados de este tipo de plegaria son los himnos a la diosa la diosa Uṣas, la Aurora, de los *Himnos Védicos*. Todos los elementos de la frase de Clitemestra están más o menos presentes en estos himnos (el ruego, la aurora como señal del nuevo día y como portadora de bienes o buenas nuevas<sup>29</sup>, la aurora como continuadora de la noche, a veces nacida de ella). Aunque lo más frecuente en los *Himnos Védicos* es que la noche y la aurora sean hermanas e hijas del cielo, como en los Vedas todavía no se ha establecido un orden genealógico estricto como el de Hesíodo, son también posibles expresiones que indican una situación más parecida a la de nuestra παροιμία, como *sukrá krsnád ajanista svitici* «Blanca de lo oscuro nació la alborada» (I 123.9). Lo que sí aparece siempre en los Vedas es la relación de continuidad entre noche y aurora: *ápanyád éty abhy ànyád eti / vísurupe áhani sám carete* «uno se retira, otro viene después / de color opuesto ambos días marchan juntos» (I 123.7)<sup>30</sup>. En los *Himnos Védicos* son muy frecuentes los epítetos de Uṣas que empiezan por *su-*, el equivalente indio de εὐ-<sup>31</sup>; el más parecido a εὐάγγελος es *sumangalīh* «de buenos presagios» (I 113.12)<sup>32</sup>. Un epíteto griego frecuente de la aurora es εὐθρονος (Il. 8.565, Od. 6.48, etc.).

El parecido entre la frase de Clitemestra y el tratamiento de la Aurora en los *Himnos Védicos* tiene que ver con el origen indoeuropeo de ambos pueblos, y, de hecho, suele decirse que la Aurora es prácticamente la única divinidad femenina que

<sup>28</sup> ἀγγέλτειρα es corrección de Dindorf de ἀγγελίεια.

<sup>29</sup> Se entiende que la aurora, como señal del comienzo del nuevo día, es la portadora de todos los bienes que el día puede proporcionar y que han como desaparecido bajo las sombras de la noche (RV I 123.6). Recuerda esto el refrán alemán que Wackernagel citaba, sin mucho motivo, en relación con βοῦς ἐπὶ γλώσση: «Morgenstunde hat Gold im Munde», y a nuestros «A quien madruga, Dios le ayuda» o «Amanecerá, y Dios dará» (Kleiser 30963). Fernán Caballero recoge entre sus «locuciones populares andaluzas» la expresión «No abro aunque venga el lucero del alba con una torta en la mano» (Caballero 1995: 616).

<sup>30</sup> Para la cita de los *Himnos Védicos* uso la edición de Th. Aufrecht, *Die Hymnen des RgVeda*, Wiesbaden 1968, y las traducciones de J. L. Shastri y R. T. H. Griffith (*The Hymns of the RgVeda*, Delhi 1986; reimpr. de la ed. revisada de 1973) y de F. Villar (*Himnos Védicos*, Madrid 1975). Sobre la aurora en los *Himnos Védicos* y en la religión indoeuropea es muy útil la *Mitología comparada* de F. M. Müller (Barcelona 1988); cf. también B. Oguibénine, *La déesse Uṣas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le RgVeda*, Lovaina-París 1988. Para la aurora en los textos griegos, cf. el útil resumen de Mugler (1964), s. v.

<sup>31</sup> Cf. J. Gonda, *Epithets in the RgVeda*, La Haya 1959, pp. 96-105.

<sup>32</sup> Y si no fuera por la -m- de *sumangála-*, diríamos que son en el fondo la misma palabra. La etimología de ἄγγελος es problemática, pero parece claro que se trata de un préstamo proveniente de alguna lengua indoiraniana (cf. Chantraine y DGE, s. v.).

puede remontarse a una época de comunidad; pero estos motivos tienen carácter popular, y las oraciones que bendicen el alba o el día en el momento de su nacimiento se dan también en otros pueblos. En la tradición popular judeocristiana está muy extendida una oración de alba de la que se han recogido numerosas variantes en castellano, catalán y portugués al menos: «Beneyt lo día y beneyt qui lo embia», «Bendita sea el alba / y el Señor que nos la manda. / Bendito sea el día / y el Señor que nos lo envía»<sup>33</sup>. Tanto en los *Himnos Védicos* como en estas oraciones de alba populares lo que se da es un intento de propiciarse la nueva aurora y por tanto el nuevo día en el momento de su comienzo. «La mañana es, en efecto», dice Benveniste (1949/1966: 310-2), «el momento peligroso en el que, al salir de la noche, se decide la suerte, *fasta* o *nefasta*, de la jornada», lo que da lugar a varias formas de eufemismo en distintas lenguas. Benveniste relaciona con este peligro de la mañana la palabra latina *māne*, del antiguo *mānis* o *mānus* ‘bueno’<sup>34</sup>, así como la expresión francesa «de bonne heure». Varrón, para explicar la palabra *māne*, la relaciona con una expresión griega, *φῶς ἀγαθόν*, que, al parecer, solía decirse a la llegada del día: «diei principium ‘mane’, . . . quod bonum antiqui dicebant ‘manum’, ad cuiusmodi religionem Graeci quoque, cum lumen affertur, solent dicere *φῶς ἀγαθόν*» (L. L. 6.4 s.). Es de notar aquí el uso del término ‘religio’ para estas formas de hablar. En cuanto a la expresión *φῶς ἀγαθόν*, más que una locución nominal ha de ser una frase desiderativa del tipo de «¡Buenos días!». Precisamente las expresiones «¡Buenos días!» o «¡Buenos días nos dé Dios!» responden en origen al mismo intento de propiciarse el día en su comienzo. La *παροιμία* de Clitemestra podría ser una desiderativa de este tipo, una frase proverbial, o una fórmula, que se usara al amanecer, o por la mañana temprano<sup>35</sup>, para propiciarse la mañana y con ella el resto del día.

Pero la frase de Clitemestra, con el adjetivo *εὐάγγελος*, es más específica que un mero «¡Buenos días!». Benveniste menciona también la norma bereber de usar ciertos eufemismos sólo por la mañana, con lo que se quiere impedir que se pronuncien palabras de mal agüero que determinen el desarrollo del día. La misma idea puede subyacer en el adjetivo *εὐάγγελος* (y *sumangalīh*, «de buenos presagios») aplicado a la aurora; el adjetivo ‘bendita’ de la oración castellana tiene también en origen este sentido. Podemos pensar entonces que la fórmula proverbial de Clitemestra tiene una función similar a la originaria del imperativo *εὐφήμει*, a saber, la de corregir un lenguaje

<sup>33</sup> Éstas y otras versiones de la oración se encuentran en J. M. Pedrosa, «La bendición del día: correspondencias cristianas y judías de una oración de alba hispanoportuguesa», *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Oiartzun 2000, 20-9; G. Llompart, «Oraciones tradicionales del área catalana. La del alba y la del descanso», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 27 (1971) 283-95; J. Gella Iturriaga, *Refranero del mar*, Madrid 1944, pp. 27 y 44; Fernán Caballero 1995: 551. Cf. también D. Alonso y J. M. Blecua, *Lírica de tipo tradicional*, Madrid 1964, nos 248 y 444: «¿Cuándo saliredes, alba, / alba galana, / cuándo saliredes, alba?»; y TMI V 58.1 para otros pueblos.

<sup>34</sup> Caroli (1999: 67) no acepta esta interpretación, sino que explica las frecuentes expresiones aduladoras de la mañana («de buena mañana», «di buon mattino», «di buon’ora», «zu guter Zeit») por contraposición con el peligro ya acabado de la noche.

<sup>35</sup> Peile parece entender en este sentido el proverbio de Clitemestra, relacionándolo con la etimología de *παροιμία*: «ὁ παρόδιος λόγος, Basil. —of friends meeting *παρὰ ταῖς οἰμοῖς*, or *ταῖς ὁδοῖς*; as, for example, *Χαῖρε*, *Salve*, *Bon-jour*, *Good morning!*».



poco propicio<sup>36</sup>. Esta interpretación tiene la ventaja de cuadrar con el contexto dramático en el que la *παροιμία* se usa: con ella Clitemestra corrige las palabras del corifeo, que no confía del todo en que sus sacrificios se deban a algo seguro. Los intérpretes han hecho, por una parte, conjeturas sobre el sentido del proverbio; por otra, han señalado cómo Clitemestra corrige al coro con esta frase: con esta interpretación se unen ambas cosas, dando a la *παροιμία* precisamente la función de censurar ciertas formas de hablar. Como comenta Fraenkel, «Para el principio de su respuesta, Clitemestra elige una palabra que es *boni ominis*».

En un mundo en que el que, aunque ya haya escritura, el medio dominante de comunicación es todavía el oral, la influencia de las palabras en el mundo, su acción, es algo mucho más evidente que en el nuestro, y los cuidados que hay que tener al hablar para evitar atraerse males son también mucho mayores. Lo cual no quiere decir que en nuestro mundo moderno estos cuidados se hayan perdido del todo, y hay también expresiones fijas, como «tocar madera», que tienen que ver con ellos. La palabra *εὐάγγελος* se muestra relacionada con estos cuidados en más de una ocasión. Cuando en la escena del mensajero del *Agamenón*, tras la buena noticia de la victoria sobre Troya, pregunta el corifeo por Menelao y la tormenta, el heraldo responde mostrando largamente su reticencia a mezclar las buenas nuevas con las malas, usando las expresiones *εὐφημον ἡμᾶρ, κακαγγέλω γλώσση, εὐάγγελον*:

εὐφημον ἡμᾶρ οὐ πρόπει κακαγγέλω  
 γλώσση μιαίνειν· χωρὶς ἢ τιμὴ θεῶν.  
 ὅταν δ' ἀπενκτὰ πῆματ' ἄγγελος πόλει  
 στυγνῶ προσώπῳ πτωσίμου στρατοῦ φέρῃ  
 ...  
 σωτηρίων δὲ πραγμάτων εὐάγγελον  
 ἦκοντα πρὸς χαίρουσαν εὐεστοῖ πόλιν—  
 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω, λέγων . . .

Un día de buen augurio no hay que mancharlo con lengua de mal mensaje: separado está el honor de los dioses. Cuando un mensajero trae a la ciudad, con rostro sombrío, desgracias detestables del ejército caído . . . Mas cuando llega como mensajero fausto de hechos salvadores a una ciudad en bienestar gozosa... ¿Cómo voy a mezclar las ganancias con los males, contando . . . (636-48)

La expresión *εὐφημον ἡμᾶρ* del heraldo del *Agamenón* es comparable a la de Clitemestra *εὐάγγελος* ξῶς. Parecidos reparos expresa el mensajero de las *Fenicias* (1215-8) ante Yocasta usando también la palabra *εὐάγγελος*, esta vez no aplicada a sí mismo sino a φήμη:

⟨Αγ.⟩ οὐκ ἂν γε λέξαιμ' ἐπ' ἀγαθοῖσί σοι κακά.  
 ⟨Ιο.⟩ ἦν μή γε φεύγων ἐκφύγῃς πρὸς αἰθέρα.  
 ⟨Αγ.⟩ αἰαῖ· τί μ' οὐκ εἶσας ἐξ εὐαγγέλου  
 φήμης ἀπελθεῖν, ἀλλὰ μηνῦσαι κακά;

<sup>36</sup> Véase el estudio del verbo *εὐφημεῖν* en el mismo artículo de Benveniste (1949/1966: 308-10).

- Es que no querría contar males tras los bienes.
- Eso será si no te escapabas huyendo por el aire.
- Ay ay, ¿por qué no me has dejado irme tras las palabras de buenas nuevas / de buen presagio, en vez de anunciar males?

El refranero de Vallés recoge la expresión «Nadie diga mal del día hasta que sea pasado» (2653).

Volvamos ahora a los escolios a estos versos del *Agamenón*. La *παροιμία* de Clitemestra no es una *παροιμία* de las más típicas, una locución proverbial o un proverbio propiamente dicho; ni siquiera es una frase proverbial típica, porque no tiene imagen proverbial (puede haber una cierta personificación de la aurora, pero esto no es una imagen proverbial, de especie a especie). Probablemente por eso al escoliasta le resultara extraño el uso del término *παροιμία* y sintiera que había que explicarlo. Quién sabe si se ha perdido una explicación más larga.

No siendo locución proverbial ni proverbio propiamente dicho, no teniendo imagen proverbial, ¿qué es lo que hace *παροιμία* a la expresión? Es decir: ¿por qué Clitemestra la presenta como *παροιμία* con la fórmula tradicional ὥσπερ ἡ παροιμία? Según esta interpretación, bastan para ello la fijación formal que le suponemos (a partir del estudio previo del uso del término), aunque no podamos decir exactamente cuál era, y una fijación de uso muy concreta. Hay que notar que, aunque no haya imagen, la *παροιμία* dice lo que dice de manera indirecta, sin referencia siquiera a la segunda persona (como en Ag. 1247 εὐφημον, ὦ τάλαινα, κοίμησον στόμα), y esto es típico de las expresiones proverbiales sin imagen proverbial, como «A buen entendedor, pocas palabras bastan», o incluso «A buen entendedor...». Aunque la forma de uso que hemos supuesto para la *παροιμία* de Clitemestra puede recordar a las típicas de las «fórmulas rituales» o «conversacionales», éstas no se sienten como citas y no se presentan por tanto con fórmulas de cita como la que aquí usa Clitemestra (cf. p. 32), de manera que lo más aconsejable es clasificarla como frase proverbial.

### La *παροιμία* en el *Agamenón*

Este poder de acción de las palabras es una característica fundamental del género trágico, y especialmente de la tragedia de Ésquilo. «En todas las obras de Ésquilo (excepto *PV*), el riesgo de que cualquier cosa que se diga pueda afectar a los eventos, tanto favorable como adversamente, es una preocupación recurrente» (Raeburn-Thomas, p. li). No sólo es que Ésquilo pertenezca a un mundo en que estos cuidados son importantes, sino también que en la construcción de sus tragedias este poder de las palabras está intensificado con respecto a la vida corriente. La sensación constante de que las palabras pueden tener consecuencias no previstas, de que las palabras y los hechos están ligados como por la necesidad de una lógica oculta, puede considerarse

un rasgo definitorio de lo trágico<sup>37</sup>. La παροιμία de la aurora, si tiene el sentido que le atribuimos, sirve bien a este efecto.

Después de la segunda mención del principio del aprendizaje por el sufrimiento en los versos 250 s., los ancianos del coro se consuelan de su inquietud con algunas reflexiones sobre lo imposible de conocer el porvenir antes de tiempo: no vale la pena preocuparse de antemano; el porvenir se conocerá cuando llegue. Cierran a continuación su canto con el deseo de que todo salga bien, y pasan a dirigirse a la reina en trímetros yámbicos. Empiezan saludándola reconociendo su posición de mando debida a la ausencia del esposo, y pasan a preguntar, como ya habían hecho antes de empezar la parte lírica de la párodo, por el motivo de los sacrificios que está ofreciendo a todos los dioses: σὺ δ' εἴ τι κεδνὸν εἴτε μὴ πεπυσμένη / εὐαγγέλοισιν ἐλπίσιν θυηπολεῖς, / κλύοιμ' ἄν εὐφρων· οὐδὲ σιγῶσι φθόνος, «Y tú, tanto si haces sacrificios enterada de un bien cierto como si no, por esperanzas que anuncian bienes, lo escucharía de buen grado; mas si callas, tampoco lo tomaré a mal» (261-3).

La sola mención de que los sacrificios puedan no deberse a algo seguro, aunque sea como posibilidad, es el mal presagio que Clitemestra quiere corregir con la παροιμία de la aurora. En los dos primeros versos de la παροιμία y en los dos siguientes Clitemestra recoge, repitiéndolas, algunas de las últimas palabras del corifeo: εὐαγγέλοισιν / εὐάγγελος, εὐφρων / εὐφρόνης, ἐλπίσιν / ἐλπίδος, πεπυσμένη / πεύση, κλύοιμ' / κλύειν. «Este método de ligar la oda o discurso coral del coro con la respuesta del actor es claramente muy antiguo» (Fraenkel). Lo mismo ocurre en la escena entre el coro y Clitemestra después de la muerte de Agamenón. Clitemestra, antes de responder directamente al coro, empieza a hacer una crítica, suavizada por la forma proverbial, de la manera en que se le ha hecho la pregunta: repite algunas palabras, pero lo hace variando y corrigiendo su sentido. En la pregunta del corifeo, εὐαγγέλοισιν ἐλπίσιν (las esperanzas, los rumores, que representan lo incierto) se contraponía claramente a τι κεδνόν, quedando la palabra εὐάγγελος, con ἐλπίσιν, en el terreno de lo inseguro. Contra la suposición del coro de que puede estar haciendo humear todos los altares movida sólo por vanas esperanzas, Clitemestra rompe en su respuesta la unión entre εὐάγγελος y ἐλπίς, pero repitiendo el orden que estas palabras tenían en la pregunta: en primer lugar (μέν), lo que ha de ser εὐάγγελος no son vanas esperanzas surgidas de sueños o rumores, sino, según el argumento de autoridad de la παροιμία, la nueva aurora; en segundo lugar (δέ), el que ha de enterarse es el coro (πεύση), no de esperanzas, sino de una alegría (χάρμα) mayor de lo que pudiera esperarse (μεῖζον ἐλπίδος, «mayor que la esperanza»).

Un esolio de Triclinio a Aristófanes explica que «era costumbre sacrificar a los dioses erigidos en las calles con respecto a las noticias que llegaban, para que, si eran buenas, las confirmaran, y, si lo contrario, las rechazaran»<sup>38</sup>. En el primer caso (ζο en

<sup>37</sup> Véanse el epígrafe § 6, «Dramatic technique: the power of words», de la introducción del comentario de Raeburn-Thomas; Peradotto 1969b; y aquí, las pp. 304-305.

<sup>38</sup> *Schol. Eq.* 1320b ἔθος ἦν θύειν τοῖς ἐν ἀγυαῖς ἱσταμένοις θεοῖς ἐπὶ ταῖς ἐρχομέναις ἀγγελίαις, ὥς ἄν, εἰ ἀγαθαὶ εἶεν, ἐπινεύσαιεν ταύταις, εἰ δὲ τοῦναντίον, ἀποτρέψαιεν (citado por Stanley *ad Ag.* 261 [su 269]).

ambos?) el rito se llama εὐαγγέλια θύειν<sup>39</sup>, «sacrificar lo de las buenas nuevas», que es precisamente lo que ha estado haciendo Clitemestra y que el coro ha reconocido en la forma de los sacrificios, de manera que no es de extrañar que ambos usen, en tal contexto, la palabra εὐάγγελος. Igual que la acción ritual de las ofrendas puede influir en el mundo, así también lo que se dice, dentro y fuera del rito, puede contribuir al cumplimiento de la buena nueva o impedirlo. Clitemestra, que está tratando de confirmar las buenas nuevas con las ofrendas en los altares de los dioses, considera que las dudas del coro con respecto al motivo de sus sacrificios pueden ser palabras de mal agüero, y por eso las corrige al empezar a hablar con la παροιμία votiva que aplica el adjetivo εὐάγγελος, en primera posición, focalizado, a la aurora. «¡Anunciadora de bienes» o «¡Bendita sea la aurora!» quiere decir: «haya sólo palabras de buen agüero en este amanecer», implicando: «porque esas que acaban de sonar podrían no serlo».

La cita, explícita, de la παροιμία, abre la respuesta de Clitemestra y constituye sus primeras palabras en el drama. Se trata de una entrada de gran efecto, que recurre a la fórmula proverbial compartida para referirse al bien que ha de anunciarse a continuación al tiempo que corregir los posibles malos presagios y la crítica a su persona en lo dicho por el coro; que se refiere a los asuntos celestes en el lenguaje de un saber casi teogónico; que retrasa la respuesta directa a la pregunta del corifeo. Eteocles abre los *Siete contra Tebas* con una γνώμη; lo mismo hace Deyanira en las *Traquinias* y Electra en el *Orestes* de Eurípides; en los *Persas*, la reina Atosa empieza también una pequeña escena tras un canto coral hablando sentenciosamente (598 ss.). Pero ninguno de estos personajes responde a nadie, y Eteocles y Atosa preceden sus sentencias de un vocativo dirigido a sus interlocutores. En su discurso de llegada, también Agamenón retrasa su respuesta al coro, pero justifica este retraso (πρῶτον μὲν Ἄργος καὶ θεοὺς ἐγχωρίους / δίκη προσεῖπεν, τοὺς ἐμοὶ μεταίτιους, 810 s.). También son frecuentes los inicios con una plegaria, como el del vigía del *Agamenón* o el de Orestes de las *Coéforas*; pero el vigía está solo, y Pílates es por el momento un personaje mudo. Y a ninguno de estos personajes nadie les ha preguntado nada. El principio de Clitemestra es tradicional y extraño a la vez, como si al mismo tiempo contestara y no hiciera caso de la pregunta.

La anáfora en εὐ- de εὐάγγελος y εὐφρόνη provoca inevitablemente la aliteración, que liga estas dos palabras con ἕως. παροιμία y πάρα acaban verso en paronomasia, produciendo un efecto cercano a la rima. Todas las palabras tienen buen sentido, todos los sustantivos son femeninos, y el verbo γένοιτο puede conservar, junto a μητρός, su sentido de ‘nacer’. En μητρός están presentes los dos sentidos que la palabra tiene en griego: ‘madre’ y ‘matriz’, que dan lugar a la imagen del parto, en el que el recién nacido sale de la oscuridad del vientre materno (*Th.* 664 φυγόντα μητρόθεν σκότον). La imagen es, pues, marcadamente femenina. Antes de preguntar por el motivo de los sacrificios, el coro había saludado a Clitemestra con las

<sup>39</sup> El LSJ explica la expresión εὐαγγέλια θύειν como «to make a thank-offering for good tidings» (Isoc. 7.10, X. *HG* 1.6.37, 4.3.14, Ar. *Eq.* 656, etc.); Stanley: «etiam in re incerta et dubia sacrificarunt εὐαγγέλια». Pritchett (1979: 189 ss.) recoge y comenta los testimonios de este tipo de sacrificios.

palabras ἦκω σεβίζων σόν, Κλυταιμήστρα, κράτος· / δίκη γάρ ἐστι φωτὸς ἀρχηγοῦ τίειν / γυναικ' ἐρημωθέντος ἄρσεως θρόνου (258-60). El conflicto de los sexos, tan importante en la trilogía (y que ya había aparecido, de otra manera, en el prólogo: ὦδε γὰρ κρατεῖ / γυναικὸς ἀνδρόβουλον ἐλπίζον κέαρ, 10 s.) aparece aquí en relación con el poder de Clitemestra sobre la ciudad. La muestra de respeto del coro es de algún modo ofensiva para la reina, en la medida en que está condicionada por la ausencia del varón, y porque el coro liga implícitamente su condición de mujer con la sospecha de que esté dejándose llevar por esperanzas sin fundamento, como más adelante dirá explícitamente (γυναικὸς αἰχμᾶ πρέπει / πρὸ τοῦ φανέντος χάριν ξυναινέσαι. / πιθανὸς ἄγαν ὁ θῆλυς ὅρος ἐπινέμεται / ταχύπορος· ἀλλὰ ταχύμορον / γυναικογήρυτον ὄλλυται κλέος, 483-7). En la conversación que sigue (275, 277, 348), y más adelante en la obra (587-98), Clitemestra hará notar de distintas formas su seguridad y la equivocación del coro al juzgarla así sólo por ser mujer. Pero ya desde estas primeras palabras, con la παροιμία de la aurora, empieza invocando a divinidades femeninas y poderosas que se presentan como madre e hija con la imagen del parto<sup>40</sup>. La acción de Clitemestra en la obra es la defensa de este lazo entre madre e hija que ahora invoca con la παροιμία de la aurora y la noche, que es al mismo tiempo una pequeña plegaria. Intérpretes como Lynn-George (1993) y Winnington-Ingram (1983: 103) han apreciado esta preeminencia de lo femenino en las primeras palabras de Clitemestra: «la imagen, marcadamente maternal, introduce un cambio de perspectiva tras la repetida insistencia en *patēr* de la descripción precedente del sacrificio»; «Clitemestra se apropia el día con la imagen maternal del parto»<sup>41</sup>.

Como hemos visto, frente a la idea frecuente que opone noche y día como dos contrarios, como en la sentencia Ἔως ὁρῶσα τᾶργα τῆς νυκτὸς γελᾶ que citaba Schneidewin, la frase de Clitemestra establece una continuidad rítmica entre noche y aurora que hace que lo bueno que trae la aurora sea consecuencia natural de lo bueno que ha traído la noche. Se trata de «otro [tipo de sabiduría], más especulativa en cierto sentido, que hace del poder indeterminado e inasible de Nux el origen necesario de lo que el día hará manifiesto. Si por la mañana hay algo nuevo, inesperado, ello viene de la fuerza procreadora de la noche, origen siempre abierto y fecundo»; la frase de Clitemestra «establece así y asocia dos tipos de continuidad, por la filiación (μητρὸς εὐφρόνης) y por la misión que la madre confía a la hija, su mensajera (... πάρα): si el mensaje tiene tal origen, ha de ser bueno; el poder genealógico de la noche engendra un discurso a su imagen y semejanza» (Judet de la Combe, 102 s.). Cuánto de esto estaba en la παροιμία tradicional y cuánto es obra de la adaptación o modificación de Clitemestra no puede saberse.

<sup>40</sup> También son hijas de la noche en esta trilogía las Erinias (*Eum.* 321 s., 791 s., 821 s.), en virtud de las cuales actúa Clitemestra, hasta el punto de que se la ve a ella misma como a una Erinia en *Cho.* 650 s. (sobre este tipo de imágenes aplicadas a Clitemestra, cf. Moreau 1995, esp. pp. 156 s.). También a las Erinias se las llama eufemísticamente Εὐφρονες (Caroli 1999: 44.). Ferrari (1997: 19 ss.) liga la luz nocturna de las señales de la toma de Troya con las antorchas de las Erinias.

<sup>41</sup> Las citas son de Lynn-George (pp. 2 y 6); cf. también Thomson I p. 22.

Esta unión entre la aurora εὐάγγελος y la noche εὐφρόνη se corresponde con la función de bisagra de la expresión entre la párodo y el desarrollo del drama propiamente dicho. Como tal, reúne en sí referencias a lo precedente y a lo que ha de seguir. La noche que acaba y el día que empieza quedan unidos en una sola frase en el momento mismo del paso de la una al otro. La frase trae de nuevo a escena el acontecimiento que ha tenido lugar al principio de la tragedia: la aparición de la señal de la toma de Troya. El deseo de Clitemestra de que la aurora anuncie lo bueno no es sólo corrección de lo dicho por el coro, sino que también se refiere a la buena noticia que ha traído la señal de la antorcha. La palabra εὐάγγελος, en primera posición, recuerda esta buena nueva, y toda la expresión es muy parecida a la de los versos 20 s., νῦν δ' εὐτυχῆς γένοιτ' ἀπαλλαγὴ πόνων / εὐαγγέλου φανέντος ὀρφναίου πυρός, frase también votiva, también con γένοιτ', con la misma que anáfora de εὐ- y en la que εὐάγγελος se refiere a la señal de fuego. El vigía se refiere luego a la señal del fuego como la luz en la oscuridad que es comparable a la luz del día (22 s.); Clitemestra compara luego el resplandor de uno de los fuegos mensajeros con el sol (288); el coro ha preguntado antes (en 83 ss.) el motivo de los sacrificios y numerosos fuegos por la ciudad. La aurora acaba así por convertirse en la última señal luminosa del «telégrafo ígneo», pero también en la primera de una serie de menciones de la luz del día salvadora a lo largo del *Agamenón*: el heraldo intercala entre sus saludos a los dioses y la tierra patria un saludo a la luz del sol (508) y dice que Agamenón trae la luz en la noche (ἦκει γὰρ ὑμῖν φῶς ἐν εὐφρόνῃ φέρων 522); también Clitemestra llama la luz más dulce a la del día del regreso del esposo de la guerra (601 ss.); Egisto entra en escena invocando la luz del día con el mismo adjetivo con el que se llama a la noche en la frase de Clitemestra: ὦ φέγγος εὐφρον ἡμέρας δικηφόρου (1577). La frase de Clitemestra entra así en la serie de menciones del día que surge en o de la noche, en las que se mezclan el sentido literal del día en que se desarrolla la acción trágica y varios sentidos figurados que entran a formar parte del motivo, más amplio, de la contraposición entre luz y oscuridad, tan importante en la trilogía. Puede decirse que estas menciones del día y la luz del regreso y la victoria que acabarán con los pesares acaban mostrándose como falsas, que la luz que ha de acabar con los males no es la luz de este día.

La παροιμία, como punto intermedio entre lo anterior (la noche) y lo siguiente (el día), sirve también, indirectamente, a una función que podríamos llamar escénica o de acotación: se está dando una indicación de que está amaneciendo o va a amanecer inmediatamente. Esta indicación funciona en combinación con otras dos, muy cercanas, una anterior, [τὸ μέλλον] τορὸν γὰρ ἦξει σύνορθρον αὐγαῖς «el porvenir llegará claro con los rayos del alba» (254)<sup>42</sup>, y otra posterior: τῆς νῦν τεκούσης φῶς τόδ' εὐφρόνης λέγω «En esta misma noche que acaba de engendrar este día, te digo» (279). La primera es un aviso de que el día va a llegar, la última, una confirmación de

<sup>42</sup> Si es que hemos de aceptar, como generalmente se hace, las conjeturas σύνορθρον de Wellauer (ξύν-West; συνορθόν M, σύν ὀρθον V: σύναρθρον F T) y αὐγαῖς de Hermann (αὐταῖς M V).

que acaba de amanecer; la indicación principal estaría en nuestra παροιμία<sup>43</sup>. Siendo Clitemestra el motor principal de la acción del drama, que comienza con el nuevo día, la principal interesada en que el nuevo día llegue y se desarrolle según su plan, es lógico que el anuncio de este nuevo día aparezca en su boca<sup>44</sup>.

El coro volverá a usar la palabra εὐάγγελος, referida a la señal de fuego (πυρὸς δ' ὑπ' εὐαγγέλου / πόλιν διήκει θοὰ / βάξις, 475-7), cuando, al final de su canto de acción de gracias después de esta escena, vuelve a dudar de la verdad de la noticia; finalmente, el heraldo, que confirma la noticia que ha traído la noche y la aurora ha hecho pública, la referirá, como hemos visto, a sí mismo (646). εὐάγγελος introduce, pues, también una cuestión fundamental en la escena, que es la del medio por el que ha podido llegar tan pronto la noticia, lo que se plantea en los términos de qué mensajero (ἄγγελος) ha podido ser tan rápido (280). «Hefesto», responde Clitemestra (281), dando de nuevo a una divinidad el papel de mensajero como antes se lo había dado a la aurora, y pasando a explicar el ingenio de la cadena de fuegos mensajeros. La propia Clitemestra tiene en esta escena un papel similar al del típico mensajero trágico, hasta el punto de llegar a hacer una descripción imaginada del estado de Troya en ese momento. Pero la cuestión de la noticia y el mensajero y su veracidad se introducen antes y continúan después de esta escena: el *Agamenón* empieza con el deseo de recibir una buena noticia por medio de un mensajero que es una señal de fuego; una vez recibida por el vigía, entran los viejos del coro, que nada saben, y están también deseando saber, sobre todo a la vista de los sacrificios de Clitemestra (τίνας ἀγγελίας / πειθοῖ περίεμπτα θυοσκεῖς, 158 s.); la espera de la noticia vuelve a alargarse después de esta escena por las dudas del coro (475 ss.); hasta que por fin llega el heraldo, mensajero por fin indudable de las mismas noticias.

Desear que la aurora sea anunciadora de bienes equivale a desear que el nuevo día sea venturoso. Pero este deseo tiene varios sentidos: la aurora será para el coro portadora de la buena nueva de la toma de Troya, que Clitemestra anuncia inmediatamente después; para la reina, que ya está enterada, la noticia es la obra de la noche, y la ventura que ha de traer el nuevo día es la de que sus planes se realicen con éxito<sup>45</sup>. Sabemos que es por ello por lo que Clitemestra hace sacrificios a los dioses. De

---

<sup>43</sup> Otro ejemplo de este tipo de indicación se da en la *Electra* de Sófocles, donde también se anuncia el nuevo día contraponiendo aurora y noche εὐφρόνη: ὥς ἡμῖν ἤδη λαμπρὸν ἡλίου σέλας / ἔφα κινεῖ φθέγματ' ὀρνίθων σαφῆ, / μέλαινά τ' ἄστρον ἐκλέλοιπεν εὐφρόνη «porque el brillante resplandor del sol mueve a los claros cantos matutinos de los pájaros, y la noche negra de estrellas nos ha abandonado» (17 ss.); y muy probablemente también en el pasaje citado de las *Traquinias*, 94 ss., sobre el que Kamerbeek comenta: «It is tempting to assume that the *Trachiniae* served as the first play of the trilogy and that the chorus does in fact invoke the rising sun at dawn; cf. the choral song ἀκτὶς ἀελίου *Ant.* 100 sqq.».

<sup>44</sup> El tiempo que realistamente tardaría en llegar Agamenón a Troya parece no contar en el *Agamenón*.

<sup>45</sup> Judet de La Combe (100 s.) y Medda entienden, en cambio, que Clitemestra formula el deseo sólo desde el punto de vista del coro. Algunos intérpretes encontraban problemático el optativo γένοιτο, porque Clitemestra expresaría con él «un deseo con respecto a un evento que en realidad sabe que ya se ha verificado» (Medda), lo que dio lugar a la conjetura γένοιτ' ἄν (Prien, Weil). Pero Clitemestra no desea que los argivos tomen o hayan tomado Troya (que es lo cumplido), sino que la aurora sea portadora de buenas nuevas y buenos presagios (que no está cumplido).

ahí que bendiga el nuevo día en el momento de su nacimiento, propiciándose a la vez a la Aurora con una expresión que tiene la forma de una pequeña plegaria. Antes de pasar a dirigirse a Clitemestra, el coro acababa su canto con otra desiderativa: πέλοιτο δ' οὖν ἅ 'πὶ τούτοισιν εὖ πράξις, ὥς / θέλει τόδ' ἄγχιστον Ἀπίας / γαίας μονόφρουρον ἔρκος (255-7). Que todo salga bien, como desea la reina (a la que se llama «único baluarte que guarda la tierra apia»<sup>46</sup>). En estas palabras funciona la ironía trágica o, si se prefiere, hay un mal presagio, pues el coro está, sin saberlo, deseando que suceda lo que menos querría que sucediera. Estas frases desiderativas tienen en la tragedia un poder de cumplimiento por sí mismas, igual que lo tienen las maldiciones. El deseo de la παροιμία de Clitemestra viene a corresponder al del coro. También ella desea que el nuevo día sea bueno. Pero el sentido de lo bueno es para uno y otra completamente distinto.

El primer sentido del deseo, el que atañe al coro, implica también que Clitemestra sabe más que el coro, y la reina se muestra desde el principio, al hablar primero en un lenguaje algo enigmático y luego pasar a informarlo, con un dominio de la situación que sobrepasa al del coro como sobrepasará después al de cualquier otro personaje. Clitemestra es lo contrario de Penélope en todos los sentidos: mientras que Penélope es la última en enterarse de la llegada de su esposo, Clitemestra es la primera, gracias a la cadema de fuegos mensajeros pactada con el suyo, de la que, después de un año de vigilancia, informa al coro sólo en esta escena. El peligro de que las mujeres sepan lo deja bien claro el propio Agamenón en la *Odisea* con sus consejos en el Hades a Odiseo, que terminan con la exhortación de que llegue a escondidas de vuelta a casa<sup>47</sup>.

Gracias a los fuegos, Clitemestra sabe por qué la noche es εὐφρόνη en sentido literal, y el deseo de que la aurora sea anunciadora de bienes lo cumple, en su primer sentido, nada más expresarlo, al informar al coro de la toma de Troya. La modalidad optativa se usa, de suyo, para sucesos sobre los que el hablante no tiene poder (o «control», en la moderna terminología lingüística). El poder de que la desiderativa se cumpla nada más decirla suele estar reservado a la divinidad (*Fiat lux!*) y a los géometras, que operan con entes ideales («Sea el triángulo ABC»). Aquí Clitemestra cumple el primer sentido del deseo nada más expresarlo, dando ella misma la buena nueva que tenía que traer la aurora. Esto es índice de un dominio de la situación que le permitirá cumplirlo también en el segundo; índice de un dominio de los efectos de lo que se dice en el mundo que reaparecerá en casi cada una de sus palabras en la obra; así cuando imagina a los griegos destruyendo los altares y templos de los dioses o cuando alaba a Agamenón de manera excesiva a su llegada.

Con todo esto, la παροιμία de Clitemestra constituye una entrada de gran efecto y empieza a construir el personaje de la reina en el mismo sentido en que lo hará el resto de sus intervenciones. «Esta apertura con un proverbio introduce desde el prin-

<sup>46</sup> Según la interpretación más corriente; para otros, el baluarte es el coro.

<sup>47</sup> De la misma manera, frente a las esclavas del palacio de Odiseo, también Casandra sabe, mientras que Electra se parece algo más a Penélope en su incredulidad cuando se halla ante Orestes, que recuerda a la de Penélope cuando Euriclea le da la noticia de la llegada de su esposo. Con todo, Electra, a diferencia de Penélope, participa en la venganza. Y la situación de Clitemestra se invertirá en las *Coéforas*.



cipio una característica significativa del discurso de Clitemestra a lo largo de la obra: nadie tiene más habilidad para explotar la sabiduría convencional, la articulación de lugares comunes y roles sancionados socialmente» (Lynn-George 1993: 3). En la descripción de la cadena de señales de fuego ve Kitto (1956: 8 s.) la función de situar al personaje a una altura, de mostrar su dominio de la situación. Pero ya estos dos primeros versos, en los que ni siquiera se dirige directamente al coro, con la cita explícita de un saber tradicional no sabemos hasta qué punto variado o solamente escogido para adaptarse a sus intereses, con los sentidos ocultos que sólo ella conoce y de los que revelará al coro sólo una parte, con la mención de las dos divinidades femeninas y la imagen del parto, con la corrección de lo dicho por el coro, con su cumplimiento del deseo nada más expresarlo, con el doble sentido de lo bueno, que hace que la expresión de bendición sea en el fondo como una maldición —todo esto, digo, sitúa a Clitemestra a esta altura de quien sabe más que los demás, domina la situación oculta y abiertamente y tiene el poder de dar cumplimiento a lo que desea.

## 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν

βιᾶται δ' ἅ τάλαινα Πειθῶ,	385
προβούλου παῖς ἄφερτος Ἄτας.	
ἄκος δὲ πᾶν μάταιον. οὐκ ἐκρύφθη,	
πρέπει δέ, φῶς αἰνολαμπές, σίνος·	
κακοῦ δὲ χαλκοῦ τρόπον	390
τρίβω τε καὶ προσβολαῖς,	
μελαμπαγῆς πέλει	
δικαιωθείς, ἐπεὶ	
διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν,	
πόλη πρόστριμμα θεὺς ἄφερτον·	395
λιτᾶν δ' ἀκούει μὲν οὔτις θεῶν,	
τὸν δ' ἐπίστροφον τῶν	
φῶτ' ἄδικον καθαιρεῖ.	

386 προβούλου παῖς Hartung: προβουλόπαις ΣΤ codd. · 387 πᾶν μάταιον Musgrave: παμμάταιον codd. · 391 προσβολαῖς Casaubon: προβολαῖς codd. · 395 ποτανὸν Schütz: πτανὸν F: πτανόν τιν' T · 395 θεὺς ἄφερτον Wilamowitz: ἄφερτον θεὺς F: ἄφερτον ἐνθεὺς T · 398 τῶν Klausen: τῶνδε codd.

Lo fuerza la audaz persuasión, hija intolerable del error consejero. Todo remedio es vano. No queda oculto, sino que se manifiesta, luz de terrible fulgor, el crimen: y, a la manera del mal bronce con el roce y los golpes, se vuelve negro cuajado al hacérsele justicia, ya que es el niño que persigue un pájaro que vuela, habiendo impuesto a la ciudad aflicción intolerable. Sus súplicas no escucha ningún dios, mas elimina al hombre injusto que se vuelve contra ellos.

### Identificación

A pesar de la escasez de información de las fuentes eruditas en cuanto a esta expresión, su forma y su función, así como sus paralelos de uso en los textos griegos (Eur. fr. 271 *TrGF*, Pl. *Euthphr.* 4a, *Euthd.* 291b, Arist. *Metaph.* 1009b, *LXX Pr.* 9.12a), no

dejan duda sobre su carácter proverbial<sup>1</sup>. La expresión no está catalogada tal cual como proverbial en las fuentes antiguas, pero sí hay una muy parecida, ὄρνις ζητεῖς (Apost. 12.100), que puede considerarse como una variante suya. En algunos testimonios de uso tardíos se mezcla con otra παροιμία, ἀετὸς ἐν νεφέλαις ἱπτάμενος, «Un águila que vuela entre las nubes», que, según la colección Atos de Zenobio (5.15), se diría ἐπὶ τῶν δυσαλώτων, «a propósito de lo que es difícil de alcanzar»<sup>2</sup>. Los estudiosos modernos, desde Erasmo (821), no tienen dudas sobre la proverbialidad de la expresión del *Agamenón* (Koch 1887: 20, Strömberg 1954: 15, la mayor parte de los comentaristas de este pasaje y de otros testimonios de uso).

Testimonios de uso: Eur. fr. 271 *TrGF*, Pl. *Euthphr.* 4a, Euthd. 291b, Arist. *Metaph.* 1009b38 s., *LXX Pr.* 9.12a, tal vez Matth. Ephes. Ep. B 44.42 p. 162 Reinsch y Theodor. Hyrtac. *Laud. Anin. An. Gr.* Boiss. II 451.

Fuentes eruditas: Apost. 12.100.

### Testimonios de uso

- (i) Eur. fr. 271 *TrGF* πτηνὰς διώκεις, ὦ τέκνον, τὰς ἐλπίδας  
aladas son, hijo, las esperanzas que persigues
- (ii) Pl. *Euthphr.* 4a EΥ. — ὃν διώκων αὐτὸν δοκῶ μαίνεσθαι.  
ΣΩ. — τί δέ; πετόμενόν τινα διώκεις;  
ΕΥ. — πολλοῦ γε δεῖ πέτεσθαι, ὅς γε τυγχάνει ὢν εὖ μάλα πρεσβύτης.  
ΕΥ. — A quien por perseguirlo / acusarlo parece estar loco.  
ΣÓ. — ¿Y eso? ¿Persigues / acusas a alguien alado?  
ΕΥ. — Mucho le falta para volar a quien resulta que es bastante viejo.
- (iii) Pl. *Euthd.* 291b ἀλλ' ἤμεν πάνυ γελοῖοι· ὥσπερ τὰ παιδιά τὰ τοὺς κορύδους  
διώκοντα, αἰεὶ ὥόμεθα ἐκάστην τῶν ἐπιστημῶν αὐτίκα λήψεσθαι, αἱ δ' αἰεὶ  
ὑπεξέφευγον.  
Pero éramos bastante ridículos: como los chiquillos que persiguen alondras,  
creíamos siempre estar a punto de aferrar cada uno de los conocimientos, pero  
siempre se nos escapaban.
- (iv) Arist. *Metaph.* 1009b38 s. τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν  
ἀλήθειαν.  
Pues perseguir lo que vuela sería el buscar la verdad.

<sup>1</sup> Estos testimonios han sido ya recogidos por Stanley, Koch (1887: 20), Leutsch (*ad* Apost. 12.100), Strömberg (1954: 15, núm. 1), Fraenkel, Tosi (559) y otros.

<sup>2</sup> ἐπὶ τῶν τὰ ἀδύνατα ποθούντων D1. Para los distintos testimonios de este proverbio, bien documentado en la paremiografía griega, véase el detallado comentario de Spyridonidou (pp. 142-6). La mención del «águila entre las nubes» puede ser proverbial por sí sola, sin ningún verbo, y con un sentido algo distinto. Los testimonios más importantes son Ar. *Eq.* 1013 y Pi. *P.* 2.50 ss. Cf. también Suárez de la Torre 1998: 192.

- (v) *LXX Pr. 9.12a* ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν, οὗτος ποιμανεῖ ἀνέμους,  
ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα.

Y el que se apoya en mentiras, ése apacentará vientos y él perseguirá pájaros alados.

- (vi?) *Matth. Ephes. Ep. B 44.42 p. 162 Reinsch* τίς ἂν ὑπερβᾷ τὴν παροιμίαν ἀετὸν διώξειεν ἐν νεφέλαις;

¿Quién, pasando por encima del proverbio, perseguiría un águila entre las nubes?

- (vii?) *Theodor. Hyrtac. Laud. Anin., An. Gr. Boiss. II 451* ταῦτα τίς ἂν ἀξίως διεξίκηται λόγος, εἰ μὴ καὶ ἀετὸν αἰθέριον πτερουσσόμενον ἰσχυρίζοιτ' ἂν τις χερσὶν λήψεσθαι;

Estas cuestiones, ¿qué razonamiento alcanzaría a comprenderlas convenientemente, si nadie se valdría de sus manos para coger al águila que mueve las alas en el aire?

### Fuentes eruditas

- (viii) *Apost. 12.100* «ὄρνις ζητεῖς, ἀνέμους θηρεύσεις»· ἐπὶ τῶν μάτην κοπιόντων.  
«Persigues pájaros, cazas vientos»: a propósito de los que se esfuerzan en vano.

### Forma

En varios testimonios de uso se da una modificación de la παροιμία: en el *Eutifrón*, por un juego de palabras con los dos sentidos de διώκειν 'perseguir' / 'acusar'; en Eurípides, lo alado no es un pájaro, sino la esperanza (pero el hipérbaton hace que la locución se reconozca mejor). Estas recreaciones y juegos de palabras dan fe de que la παροιμία era bien conocida, ya que se reconocía a pesar de las modificaciones.

Hay dos formas principales: una locución verbal sin sujeto τὰ πετόμενα διώκειν, con distintas variantes, y otra forma con sujeto παῖς. La diferencia es suficiente para considerarlas dos versiones de la misma παροιμία.

La forma más claramente proverbial es la de Aristóteles, τὰ πετόμενα διώκειν, una locución verbal que también usa Platón, sólo que modificada en πετόμενόν τινα διώκεις por exigencia del contexto y el juego de palabras. Como locución verbal funciona la παροιμία también en los *Proverbios de Salomón*, donde, en vez del más sencillo τὰ πετόμενα, tenemos ὄρνεα πετόμενα, con la forma neutra ὄρνεον. La palabra ὄρνις aparecía ya en el testimonio del *Agamenón*, que es el más antiguo, y está también en el lema ὄρνις ζητεῖς de Apostolío. En el *Agamenón* y en los *Proverbios*, la acompaña un adjetivo de la raíz πετ-, como a ἐλπίδας en Eurípides. La palabra ποτανόν es un dorismo restituido por Schütz en el texto esquileo, que tenía πτανόν. En los casos en los que no aparece el pájaro, lo que hay es el participio πετόμενον -α. En los testimonios (i?) y (vii?), en que la locución parece haberse mezclado con otra expre-

sión proverbial, ἀετὸς ἐν νεφέλαις ἱπτάμενος, el pájaro es un águila; en el *Eutidemo*, unas alondras.

Hay siempre un verbo que significa «perseguir» o «buscar»: en Apostolio, ζητεῖν; en el resto de los casos, διώκειν (que aparece incluso en el ejemplo del águila de Matth. Ephes.).

En cuanto al παῖς del *Agamenón*, sólo encuentra un paralelo en el *Eutidemo*, que no es uso seguro del proverbio: está entre la alusión proverbial y la comparación típica; puede también estar presente del algún modo en el τέκνον de Eurípides. Pero es muy probable que formara parte de una versión fijada de la παροιμία<sup>3</sup>. Más que los escasos paralelos, lo que parece indicarlo así es la propia sintaxis del *Agamenón*. Esta versión con παῖς parece funcionar también como locución verbal<sup>4</sup>.

El caso de los testimonios de esta παροιμία es revelador de lo poco fija que puede ser a veces una forma fija. Las fuentes no presentan una forma unitaria, sino una multitud de variantes tal que no hay ni siquiera dos iguales. Lo que comparten todas es la representación de lo inalcanzable con la imagen de lo que vuela. Esta imagen puede tomar distintas formas que van de lo más general a lo más concreto, y, así, se habla de lo que vuela en general sin especificar de qué se trata (Pl. *Euthphr.*, Arist.); o se concreta en la forma de «pájaro», conservando lo de que vuela (Ésquilo, *Pr.*) o no (Apost.); o bien el pájaro se concreta en una especie determinada: «alondras» en Platón y «águila» en Matth. Ephes. y Theodor. Hyrtac. En Apostolio no aparece la palabra «alado», pero la mención del pájaro basta para relacionarlo con el proverbio de Ésquilo, y viceversa: en los ejemplos de Eurípides, el *Eutifrón* y Aristóteles, no se menciona el pájaro, pero sí lo alado. La mención de los niños en el pasaje del *Eutidemo* nos resulta preciosa, ya que en ella nos parece reconocer al niño de Ésquilo (y también está el vocativo ὦ τέκνον del fr. de Eurípides), pero, por otra parte, Platón no menciona lo que vuela ni el pájaro en general, sino que habla de un pájaro en concreto. En el siguiente cuadro se ve cuáles son los elementos posibles y cuáles aparecen en cada testimonio:

	«que vuela», «alado»	pájaro		«perseguir»		«niño»
		general	concreto	διώκειν	otro vb.	
Ésquilo	+	+		+		+
Eurípides	+			+		
Pl. <i>Eutifrón</i>	+			+		
Pl. <i>Eutidemo</i>			+	+		+
Aristóteles	+			+		
<i>Pr.</i>	+	+		+		
Apostolio		+			+	
Matt. Ephes.			+	+		
Theodor. Hyrtac.			+		+	

<sup>3</sup> Dumortier (1935: 144) no parece entenderlo así: «Es el don del poeta transmutar todo lo que toca. De un proverbio banal, τὸ πετόμενον διώκειν, Ésquilo hace una graciosa imagen». Para Jones (1956) se trata de un caso de «proverbial ideas which a poet has clothed in his own individual language».

<sup>4</sup> Sobre las locuciones verbales con sujeto, cf. «Introducción», p. 26.

Las producciones orales se caracterizan por no tener una forma fija única e inalterable como las de la escritura. Piénsese, por ejemplo, con cuánta frecuencia nos encontramos con cuentos populares que son el mismo y no el mismo. La pretensión de fijar un modelo, una forma única de la que las demás pudieran derivarse, se contradice con la naturaleza misma de lo oral: *uerba uolant, scripta manent*. Y sobre la pretensión de atrapar lo que vuela bien nos ilustra el proverbio que ha dado pie a estas consideraciones.

## Origen

La dificultad de entender, en el *Agamenón*, la relación del verso 394 con el siguiente, junto con el hecho de que en la *παροιμία* se mencione un animal, llevó a Fraenkel a pensar en una fábula: «el pasaje 394 ss. διώκει παῖς . . . ὄρνιν κτλ. aparece en verdad no como una comparación sino como un pequeño αἶνος, sólo que más bien por alusión que por narración explícita». Rabel (1987: 289) retoma esta sugerencia: la expresión proverbial tendría su origen en una fábula, cuyo conocimiento permitiría al «público original de Ésquilo . . . entender cómo las consecuencias de la conducta del niño podían ser tan terribles y desastrosas». Pero, aunque no es infrecuente que las fábulas den lugar a expresiones proverbiales (y a la inversa), la sintaxis del *Agamenón* no necesita para entenderse suponer ninguna fábula, y no hay ningún otro indicio que nos lleve a ello. Como bien comenta Potamiti (2015: 304 s.), el origen de la *παροιμία* de Ésquilo se aclara al compararla con el pasaje del *Eutidemo*, donde perseguir pájaros aparece como una cosa que suelen hacer los niños. La expresión tiene, pues, su origen no en una fábula sino en algo que sucede en la vida corriente.

Por otra parte, la *παροιμία* del *Agamenón* es una variación de τὰ πετόμενα διώκειν, expresión en la que no aparece ningún niño. O bien la expresión más corta es una abreviación o bien la otra una ampliación; no puede saberse cuál es la originaria. Perseguir lo que vuela es un caso típico de las imágenes de lo inútil, de los intentos vanos, que están cercanas al *adýnaton* y muchas veces se engloban con él (porque, aunque perseguir a un pájaro no sea imposible, es imposible, o se supone que lo es, alcanzarlo). Dutoit define así el *adýnaton*: «El poeta, para representar un hecho o una acción como imposibles, absurdas o inverosímiles, las pone en relación con una o varias imposibilidades naturales»<sup>5</sup>. Esta definición se podría corregir (a) eliminando «el poeta», ya que el *adýnaton* es frecuente en las expresiones proverbiales y otras producciones populares; y (b) corrigiendo lo de «imposibilidades naturales», primero en el sentido de que no puede saberse lo que es de verdad imposible, y segundo porque también se emplean imágenes de imposibles no naturales: hay imposibles culturales («ad Kalendas Graecas»), míticos («a cold day in hell»), circunstanciales («y yo soy cura») y de otros tipos, pero que se sienten con la misma fuerza de necesidad que los naturales: la cosa es que los semantemas implicados no cuadren o se repelan: no pueden los ríos correr hacia arriba ni los camellos pasar por el ojo de una aguja ni los

<sup>5</sup> Dutoit 1936: ix; cf. también la p. 14, donde trata brevemente este pasaje del *Agamenón*.

círculos ser cuadrados por definición (dando su definición por cerrada, lo cual no puede ser más que en el caso de los círculos cuadrados), independientemente de que tales cosas sean o no naturales.

En las colecciones del CPG son frecuentes los *adýnata*, y hay incluso una dedicada exclusivamente a ellos, con el título *Πλυτάρχου ἐκλογή περὶ τῶν ἀδυνάτων*, «Selección de Plutarco sobre los imposibles» (que recoge también imágenes de lo vano y de «lo que pega»), que puede que no fuera la única sobre el tema, según apunta Rowe (1965). Rowe considera que el *adýnaton* era, para los antiguos, un tipo especial de proverbio, y no un recurso retórico independiente, esto es: cualquier *adýnaton* que se encuentre en los textos griegos o latinos o bien es un proverbio o bien ha sido creado por el poeta como un nuevo proverbio (en la medida en que tal expresión tenga sentido) a partir de la estructura de otros proverbios sobre lo imposible. Los motivos típicos de los *adýnata* son propios también de otros géneros populares: la canción «Vamos a contar mentiras», una larga ristra de estos imposibles típicos, parece de un tipo bien antiguo; hay cuentos populares chistosos de mentiras de este tipo; muchas adivinanzas proponen imposibles aparentes que pueden ser iguales a los *adýnata* típicos («vuela sin alas», por ejemplo); las descripciones de paraísos perdidos, utopías, edades de oro o lugares fantásticos pueden incluir también estos imposibles; las pruebas que se proponen al héroe en muchos cuentos populares son a veces parecidas al *adýnaton*. «Como los proverbios, [los *adýnata*] reflejan sistemáticamente motivos populares. La gran mayoría de ellos pueden encontrarse en las fábulas, *märchen*, la magia, los oráculos y los prodigios»<sup>6</sup>.

Se suelen citar algunas imágenes como típicas del *adýnaton*: que los ríos o los astros inviertan su curso, que los árboles produzcan otras frutas que las que les son propias, transportar agua en un recipiente con agujeros, etc. En la imagen de la persecución de lo que vuela, el intento de conseguir algo se representa como una persecución, y lo que vuela se presenta como lo inalcanzable por antonomasia. La dificultad de coger lo que vuela la menciona también Plutarco, pero sin usar una forma fija, para explicar las famosas «palabras aladas» de Homero: «ἔπεα» γὰρ «πτερόεντα» φησὶν ὁ ποιητής· οὔτε γὰρ πτηνὸν ἐκ τῶν χειρῶν ἀφέντα ῥάδιόν ἐστιν αὖθις κατασχεῖν, οὔτε λόγον ἐκ τοῦ στόματος προέμενον συλλαβεῖν καὶ κρατῆσαι δυνατόν (Garr. 507a). Y es que sólo volando se podría atrapar lo que vuela, y volar es también lo imposible por antonomasia<sup>7</sup>. Por otra parte, al estar lo que vuela situado en una altura inaccesible, el intento de atraparlo puede implicar una ambición desmedida, tan grande que quiere conseguir lo que se considera imposible, como en nuestro

---

<sup>6</sup> Rowe 1965: 392; en nota al pie cita abundante bibliografía al respecto. Lo que diferencia a estos otros imposibles de los proverbiales (o literarios), que es para los que suele usarse el nombre de *adýnata*, es su función, ya que no sirven para ilustrar la imposibilidad de otra acción o suceso.

<sup>7</sup> Rodríguez Almodóvar (I, 63 s.) comenta, en su análisis de los cuentos de animales, cómo en el enfrentamiento entre voladores y no voladores siempre vencen los voladores, lo que constituye la única excepción a la regla que rige los demás enfrentamientos, que es la de que vencen siempre los animales más cercanos o parecidos al hombre (los domésticos a los salvajes, los pequeños a los grandes, etc.): «El sentido de esta victoria se hace difícil, pues lo más lejos que queda de la facultad humana, comparada con todos los animales, es precisamente la de volar. Tal vez sea por eso, por añoranza de lo imposible».

«Más vale pájaro en mano que ciento volando», y romper los propios límites naturales, al pretender quien no vuela poder tanto como lo que vuela.

Pero como el *adýnaton* se aplica a otras situaciones, lo que viene a suceder es que en la comparación con un «imposible natural» se igualan las normas de conducta con las leyes naturales. Esta igualación opera en los dos sentidos: el más evidente es el de convertir la ley en algo natural, esto es, algo que se pretende que está ahí independientemente de lo que los hombres hagan o digan sobre ella, de modo que la naturaleza sirve a una justificación de la moral; por otra parte, para ello se tiene que suponer una naturaleza en la que rigen leyes como las de los hombres. (Se trata del mismo recurso del que se sirven las fábulas: se presenta una naturaleza en la que rigen las convenciones sociales, para después concluir de ella lo natural, que servirá como ejemplo moral que seguir o evitar.)

Ya hemos explicado cómo en nuestro proverbio esta imagen de lo que vuela se concreta de distintas formas. En primer lugar tenemos la expresión más general: «lo que vuela», τὰ πετόμενα, en neutro plural (masculino singular en el *Eutifrón* por exigencias del juego de palabras); si se concreta este «lo que vuela» es casi imposible imaginar que la forma que vaya a tomar sea otra que la de un pájaro. Si la imagen se hace aún más concreta, se trata, o bien del κόρυδος, quizá por ser un pájaro bastante común, o bien del águila, porque, al volar tan alto (entre las nubes), es especialmente inalcanzable<sup>8</sup>.

Teniendo en cuenta lo fácil que es pasar de lo imposible a lo maravilloso, es probable que esta idea de atrapar lo que vuela como *adýnaton* esté presente en el famoso coro de la *Antígona* en el que se cantan los prodigios del ingenio humano: πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἄν-/ θρώπου δεινότερον πέλει / . . . κουφονόων τε φύλον ὄρ-/ νίθων ἀμφιβαλὼν ἄγει / . . . σπείραισι δικτυοκλώστοις / περιφραδῆς ἀνήρ (332 ss.). El *adýnaton* se ha roto aquí sólo hasta cierto punto, porque sigue siendo imposible alcanzar a un pájaro que vuela persiguiéndolo (de ahí la aclaración de Theodor. Hyrtac.: εἰ μὴ καὶ αἰτὸν αἰθέριον πτερυσσόμενον ἰσχυρίζοιτ' ἄν τις χεροῖν λήψεσθαι). La diferencia es al menos tanta como el parecido: mientras que el niño del proverbio ve un pájaro, lo sigue y no lo alcanza, el tremendo y habilidoso hombre de Sófocles (que puede ser un niño) puede poner trampas (redes, liga) antes de ver ningún pájaro, y los pájaros que cace han de posarse para ser atrapados.

La imagen del niño persiguiendo un imposible es típica, y es que parece propio de los niños no haber aprendido todavía la diferencia entre lo posible y lo imposible. Es famosa sobre todo la historia de San Agustín y el niño que intentaba vaciar el mar con una concha, en la que se parte de una escena típica a la que se le da la vuelta, resultando al final ser el niño más adulto que el propio San Agustín, que pretendía el

---

<sup>8</sup> El águila simboliza, más concretamente, lo inalcanzable del poder de una ciudad (un oráculo aplicó el proverbio a Atenas; cf. Spyridonidou, *l. c.*), de un soberano o de un dios.



imposible, mayor si cabe, de desvelar el misterio de la Trinidad. Vaciar el mar es también un imposible proverbial: θάλασσαν ἀντλεῖς.<sup>9</sup>

## Uso

Apostolio explica así la variante ὄρνις ζητεῖς: ἐπὶ τῶν μάτην κοπιόντων «a propósito de los que se esfuerzan en vano»; el esfuerzo es vano porque lo que se intenta se considera imposible, lo que se persigue, inalcanzable, como lo es un pájaro volando. En la versión con niño, el que intenta tales cosas queda igualado, un tanto despectivamente, con él.

Parece que lo más frecuente es que la expresión se use como un argumento para disuadir de ciertos empeños o condenarlos. No se trata sólo de criticar la pérdida de tiempo o esfuerzo que estos intentos supondrían, sino también de evitar el propio intento en sí mismo, que podría poner en cuestión la separación entre lo posible y lo imposible. Al niño se le enseña poco a poco, y de distintas maneras, esta diferencia, pero ha de ser recordada una y otra vez, en distintos casos, y de ahí lo frecuente de las expresiones proverbiales que enseñan lo que no se puede hacer, que en el plano moral, que es el que más interesa en los proverbios, es lo mismo que lo que no se debe hacer.

En los distintos usos del proverbio esta consideración moral puede tener más o menos importancia, y así, en unos casos se tratará simplemente de un esfuerzo más o menos inútil, y en otros, de una ambición desmedida que sobrepasa los propios límites. En Eurípides parece claro, a pesar de la falta de contexto, que alguien aconseja, parece que cariñosamente, desistir de ciertas esperanzas de imposible cumplimiento. El orden de palabras, con ἐλπίδας al final, da la impresión de estar hecho a propósito para sorprender con la sustitución de ὄρνις por ἐλπίδας. Da la impresión de que la παροιμία se ha mezclado con otro tópico, el de la esperanza alada (cf. Baquilides 3.75 πετρόεσσα δ' ἐλπὶς ὑπ[ ν]όημα). El juego de palabras del *Eutifrón* se basa en que la palabra técnica del lenguaje judicial empleada para «acusar» es διώκειν, o sea, «perseguir». Así que cuando Sócrates le pregunta a Eutifrón a quién acusa o persigue judicialmente y éste le contesta que a quien, por hacerlo, parecerá estar loco, Sócrates hace el juego de palabras al preguntarle si persigue / acusa a alguien alado. Este pasaje es interesante en otro sentido, que es que revela que el perseguir lo que vuela, la incapacidad para distinguir entre lo posible y lo imposible, es propio no sólo de los niños, sino también de los locos<sup>10</sup>.

En el *Eutidemo* la expresión aparece como conclusión de una investigación sobre qué saber es el más apropiado poseer para ser feliz, por aunar en sí la capacidad de

---

<sup>9</sup> Zen. Ath. 5.17. Por otra parte, algo debe de haber en los niños y los pájaros que permite relacionarlos fácilmente. Así, por ejemplo, aparecen juntos en el poema de Góngora que dice: «Amadores desdichados, / que seguís milicia tal, / decidme: ¿qué buena guía / podéis de un ciego sacar?, / ¿de un pájaro, qué firmeza?, / ¿qué esperanza de un rapaz?».

<sup>10</sup> Los niños y los locos son intercambiables o aparecen juntos a veces en las expresiones proverbiales: el proverbio μὴ παῖδι μάχαιραν se encuentra a veces con un loco en vez de un niño (García Romero 2017); en español tenemos el refrán «Los niños y los locos dicen las verdades» (cf. RMCVC).

producción y la del buen uso de lo producido. Se van proponiendo distintas artes, pero todas ellas acaban escapando, tras un pequeño análisis, a esta pretensión, de modo que Sócrates, para resumir, dice que «como los chiquillos persiguiendo alondras, creíamos siempre estar a punto de aferrar cada uno de los conocimientos, pero siempre se nos escapaban». No parece que haya aquí ninguna referencia a la ambición<sup>11</sup>.

En Aristóteles, el proverbio se usa también como una especie de conclusión tras la exposición de algunas observaciones de otros autores anteriores de las que parece poder concluirse que la verdad es inalcanzable o relativa. Dice Aristóteles que para los que piensan así perseguir la verdad sería perseguir lo alado. La locución sirve así a la exposición de las ideas de otros, que, según Aristóteles, condenarían la búsqueda de la verdad o de una verdad única, pero también en parte a la crítica, por exageración, de estas ideas<sup>12</sup>.

En el original hebreo de los *Proverbios de Salomón* la frase que se ha presentado como testimonio de uso no está: forma parte de un añadido más largo (12a-c) que los estudiosos no tienen claro si es original de la traducción griega o se basa, al menos en parte, en una versión hebrea del texto ahora perdida<sup>13</sup>. No todos los manuscritos de los *Setenta* tienen la frase ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα; por otro lado, la expresión ποιμανεῖ ἀνέμους (que se ha interpretado como «apacienta vientos» y también como «pace vientos») sí debía de provenir de una locución hebrea, ya que aparece en *Oseas* 12.1 (en el original, no en la traducción griega)<sup>14</sup>. Mi conjetura es, a la vista de esto y teniendo en cuenta que «perseguir pájaros alados» es expresión proverbial griega, que al menos el tramo ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα sea un añadido griego independiente o una adaptación de cualquier original hebreo conservado o perdido, añadido o adaptación que tal vez sirviera para hacer más comprensible la expresión anterior.

Los pasajes de Mateo de Éfeso y Teodoro Hirtaceno recuerdan mucho a la historia de San Agustín: intentar entender la divinidad con el solo instrumento de la razón humana es un empeño tan inalcanzable como el de alcanzar el águila que vuela entre las nubes. La imagen del águila da a entender además cuán por encima de los pobres mortales está la divinidad y quizá también el exceso de ambición que supondría intentar entenderla.

---

<sup>11</sup> Dos veces aparecen en este diálogo los proverbios como cierre de una investigación o argumentación que podría extenderse sin fin sin llevar a ninguna parte (la otra es en 292e); y todo el diálogo se cierra también con un proverbio. (Hay tal vez un juego de contraposición entre el saber tradicional de los proverbios y la novísima sabiduría sofística de Eutidemo y Dionisodoro.)

<sup>12</sup> Hay un cuento popular, con muchas versiones en distintas lenguas, en que se busca, entre otras maravillas, «el pájaro que habla» o «el pájaro de la verdad» (Rodríguez Almodóvar, II, pp. 252 s.).

<sup>13</sup> Cook 2000: 266 ss.; Fox 2000: 418 s.

<sup>14</sup> El texto de *Oseas* también habla de las mentiras. Cf., sobre ποιμαίνειν ἀνέμους, Emanuel Conțac, intervención del 6/4/2010 en la lista de correo «B-Greek», en <http://web.archiveorange.com/archive/v/XFRxOc4EEGQ7uNBMDNOQ>, con discusión de otros estudiosos (acceso 23/08/2013).

## Expresiones proverbiales relacionadas

«Afirmaciones chocantes que denotan cosas que son absurdas, paradójicas o imposibles se encuentran en los proverbios de todas las naciones» (Rowe 1965: 389). Tosi (565) recoge, con esta misma imagen de lo que vuela, varias expresiones parecidas en distintas lenguas: «Sequi coruos», usada en un pasaje de Persio (3.61); el proverbio del griego moderno *πιάνει πουλιά στον αέρα* «coge pájaros en el aire», de uso distinto pero a partir de la misma idea: se usa para referirse a alguien con mucha suerte (tanta, que consigue lo que parecía imposible); en italiano se habla de cazar pájaros con cazamariposas. La expresión inglesa «wild goose chase» («caza del ganso salvaje») tiene un uso parecido<sup>15</sup>. Nuestro «Más vale pájaro en mano que ciento volando», donde los «ciento volando» representan lo inseguro, tiene correspondencias en varias lenguas europeas: «Moineau in main vaut mieux que pigeon qui vole», «Besser ein Vogel in der Hand, als zehn über Land», «One bird in the hand is worth two in the bush»; todas ellas parecen derivar de los latinos «Sola auis in cauea melior quam mille uolantes» y «Est auis in dextra melior quam quattuor extra» (Arthaber 794), seguramente medievales.

El imposible de volar se usa en los proverbios de distintas maneras. En griego tenemos *ἀνευ πτερῶν ζητεῖς ἵπτασθαι* «Sin alas buscas volar» y *λύκου πτερὸν ζητεῖς* «buscas el ala del lobo»<sup>16</sup>; en inglés, «Pigs might fly»; en español, «Sin alas con que alear, ¿cómo pretendes volar?», «Temas hay de gavilán, que está cocido y quiere volar»<sup>17</sup>, y expresiones como «un burro volando».

Recuerdan también a nuestro proverbio, aunque ya sin mención alguna del vuelo, *ἀνεμον διώκεις* «persigues al viento», *εἰς οὐρανὸν τοξεύεις* «disparas al cielo», *ἄστροα τοξεύεις* «disparas a las estrellas», *ἀδύνατα θηρᾶς* «cazas imposibles», *δικτύῳ ἀνεμον θηρᾶς* «cazas el viento con red»<sup>18</sup>, y, en español, «pisar el sol» (Kleiser 2680, bajo «Ambición») o «pedir la luna», donde también la imposibilidad viene de la altura en la que se sitúa lo que se pretende. El verbo *διώκειν* se emplea también en *ἀκίχεται διώκεις* «persigues lo inasible», que ya aparece en Homero (*Il.* 17.75), y *τί τὸν φεύγοντα διώκεις;* «¿por qué persigues lo que huye?»<sup>19</sup>. En estas expresiones lo perseguido se representa menos metafóricamente.

Los proverbios de la perseverancia, también frecuentes, pueden considerarse contrarios a los *adýnata*: *πολλαῖσι πληγαῖς δοῦς δαμάζεται* «con muchos golpes se derriba la encina» (Diogen. 7.77a); en español «Muchos golpes derriban un roble» (Kleiser 12946); *ῥάνις ἐνδελεχοῦσα κοιλαίνει πέτραν* (Apost. 15.19); en español, «Una gotera de agua menuda deshace la piedra más dura»<sup>20</sup>. En español son conocidos sobre todo «Querer es poder» y «El que la sigue la consigue». Tenemos, además, sin imagen: «No

<sup>15</sup> «Búsqueda inútil», según el *Harrap's Advanced Dictionary*, Barcelona 2000.

<sup>16</sup> [Plu.] *Imposs.* 25 y 19, Diogen. 6.4, Men. fr. 148 PCG, Lib. *Ep.* 515.3, 1184.11 y 1351.3.

<sup>17</sup> Kleiser 32500, 2760.

<sup>18</sup> [Plu.] *Imposs.* 30, 6, 47; Zen. *Vulg.* 1.29, 3.17.

<sup>19</sup> [Plu.] *Imposs.* 13, Arsen. 16.60b. Véanse las notas de Leustch.

<sup>20</sup> El primero, en Diogen. 7.77a y Kleiser 12946; el segundo, en Apost. 15.19 (la imagen la usa ya Quérilo de Samos fr. 11 Bernabé; cf. Tosi 1119).

es mucho lo posible hacer; a más de lo posible se ha de extender» (Kleiser 64888); y con ella: «A pasito de gallina, llegó a Roma mi vecina», «Poco a poco se anda todo», «Piedra sobre piedra, a las nubes llega», «Limando una viga, se hace una aguja», «Quien sigue la liebre, ése la prende», «A la corta o a la larga, el que no logra poco le falta», «Con pacencia y del moral, se haze seda» (judeoespañol), «Con tiempo y paciencia, la hoja del árbol se convierte en seda», «Si quieres ser Papa, pónelo en la testa», «Con el tiempo y una caña» (Kleiser, bajo «Constancia»).

Es también en cierto modo contrario el del griego moderno que citaba Tosi: *πιάνει πουλιά στον αέρα* «coge pájaros en el aire», ya que, aunque su uso no es exactamente el opuesto, en él el pájaro llega a ser alcanzado. Lo mismo ocurre con nuestra expresión «las caza al vuelo».

La única mención que encuentro en el refranero español del pájaro que vuela (aparte de «Más vale pájaro en mano...») es «Pájaro que vuela, a la cazuela». A pesar de tener un sentido muy distinto, la imagen es la misma, pero aquí atrapar al pájaro que vuela no se considera en absoluto imposible, y tampoco desaconsejable, sino todo lo contrario.

### La παροιμία en el *Agamenón*

La locución se encuentra en el primer estásimo del coro, después del diálogo con Clitemestra. Después de la noticia de la toma de Troya y de la explicación de la reina de la cadena de fuegos mensajeros, el coro decía que dejaba su plegaria de acción de gracias a los dioses para más adelante (*θεοῖς μὲν αὖθις, ὧ γύναι, προσεύξομαι*, 317), y, tras la descripción imaginada de Clitemestra de la situación en Troya, anuncia que va a hacerla ahora. Es en este canto de acción de gracias en el que se usa la locución proverbial del niño que persigue un pájaro que vuela (*διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν*, 394). Este canto puede dividirse en dos partes principales: la primera trata el principio del castigo divino y la segunda pasa, insensiblemente, a describir lo terrible de la guerra. La locución se encuentra en la primera parte, y es una de las muchas expresiones que dan, de un modo u otro, la idea de lo inexorable del castigo de Zeus, del que es tan imposible escapar como lo es para un niño alcanzar un pájaro.

Empieza el canto con una alabanza a Zeus como autor de la caída de Troya, que se entiende como un castigo por la falta de Paris (355-66). A continuación se explica el por qué de esta atribución a Zeus, pasando de lo que era un hecho concreto a un principio general del que se vuelve de nuevo a lo concreto: Zeus ha hecho que cayera Troya porque Zeus siempre castiga al impío, y Paris cometió una impiedad. Este poder justiciero de Zeus se representa primero por la metáfora del arco y la flecha (363-6) y después por la del golpe: *Διὸς πλαγάν* (367)<sup>21</sup>.

Para mejor argumentar y demostrar este principio se expone el contrario, que alguno o algunos sostienen, negándolo a continuación: *οὐκ ἔφα τις / θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν / ὅσοις ἀθίκτων χάρις / πατοῖθ'· ὁ δ' οὐκ εὐσεβής* «Dijo alguien

---

<sup>21</sup> Cf. pp. 752 s.

que los dioses no se dignan ocuparse de cuantos pisotean la gracia de lo intocable; ése no es piadoso» (369-73). La afirmación de que los dioses no se rebajan a preocuparse de las faltas de los mortales parece tener su base en la observación de que muchas injusticias acaban teniendo éxito. El coro, tras negar esta afirmación, quiere demostrar lo contrario: el éxito de la injusticia es sólo aparente y momentáneo: el castigo puede tardar en llegar, pero eso no significa que los dioses hayan olvidado la injusticia, sino que esperan el momento más oportuno para asestar su golpe, que llegará indefectiblemente, como se acaba de explicar con respecto a Zeus y a la guerra de Troya:

Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι τὸν τάδε πράξαντ',  
 ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ τείνοντα πάλαι τόξον, ὅπως ἄν  
 μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρον 365  
 βέλος ἡλίθιον σκήψειεν.

Al gran Zeus hospitalario venero, al que ha hecho esto, que contra Alejandro tendió hace tiempo el arco de modo que ni antes de tiempo ni más allá de las estrellas cayera la flecha en vano.

Pero la demostración es más descriptiva que argumentativa. El coro hace una descripción más o menos detallada del proceso que acaba en el castigo divino, insistiendo en la ceguera de la perseverancia en el error, que no ve que es imposible escapar de sus consecuencias. La desgraciada o audaz<sup>22</sup> Persuasión, hija de Ate, recuerda a las aladas esperanzas del fragmento de Eurípides o a las vanas de Píndaro, *Pítica* 3.21 ss. ἔστι δὲ φῦλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον, / ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω, / μεταμῶνια θηρεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν. La παροιμία del niño que persigue un pájaro que vuela es otra manera de representar al que, llevado de volátiles esperanzas, persuadido de lo que no puede ser, anhela lo imposible. Esta imposibilidad se expresa de varias maneras en el pasaje. En primer lugar, ni siquiera la riqueza puede proteger de la ruina (381-4); después se generaliza: ἄκος δὲ πᾶν μάταιον «todo remedio es vano»; el mal no puede ocultarse: οὐκ ἐκρύφθη, / πρέπει δέ, φῶς αἰνολαμπές, σίνος. La salida a la luz de la falta está relacionada con su castigo, ya sea porque el descubrimiento permite el castigo, ya porque el propio descubrimiento se entiende como castigo, ya porque la llegada del castigo es lo que muestra (τῷ πάθει μάθος) que había una falta. Esta imposibilidad de ocultar el pecado se explica con la comparación con el mal bronce que viene a continuación. Esta comparación, que forma parte de la generalización sobre el delito y el castigo, es al mismo tiempo un ejemplo de un caso concreto en que el delito queda inevitablemente al descubierto con el paso del tiempo. De la misma forma que se descubre con el tiempo el mal bronce, el bronce adulterado, por el color negro que va tomando con el roce y los golpes, así también el hombre injusto se vuelve negro, queda al descubierto como negro (moralmente) al hacérsele justicia. Como señalan Bollack y Judet de La Combe, δικαιοθεὶς no implica necesariamente la actuación de ninguna institución concreta de

<sup>22</sup> Véanse los comentarios de Denniston-Page y de Bollack-Judet de La Combe para este significado de τάλας.

justicia, sino la llegada del mal al que ha hecho mal por obra de la justicia que todo lo rige.

Viene entonces la παροιμία, para expresar la imposibilidad de escapar a las consecuencias de lo hecho o de tener éxito en la injusticia. El coro se sirve con ella de la sabiduría proverbial y tradicional, que funciona siempre como argumento de autoridad. Aunque el sentido general es claro, la comprensión detallada del pasaje resulta difícil y ha dado lugar a interpretaciones diversas, que recogen y comentan Fraenkel, Bollack-Judet de La Combe y Medda. El pájaro de la locución representa, para algunos<sup>23</sup>, el objeto del deseo por causa del cual se comete la falta (Helena en el caso de Paris); para otros, la pretensión de escapar al castigo tras haber cometido la falta. Creo que no son interpretaciones opuestas. La impiedad no se reduce a un acto concreto, sino que en estos versos parece presentarse como un proceso que no acabaría nunca de no ser por la llegada del castigo: el que empieza a actuar mal no puede ya parar. Así ocurre con el mal bronce, caso en el que el engaño no puede ceñirse a un momento determinado, como el de la fabricación, sino que se extiende a todo el movimiento del objeto en cuestión. El que comete una falta lo hace esperando no ser descubierto o castigado, el que rapta a Helena quiere conservarla, lo que sólo es posible si no recibe su castigo, y la falta parece consistir precisamente en esta vana esperanza de que pueda ser lo que no puede ser según la ley. La imagen del bronce adulterado tiene un sentido general, pero también cuadra muy bien con la adúltera Helena, que no es esposa legítima de Paris pero se pretende que pase por tal. El castigo demuestra que la ley tiene verdadero cumplimiento: de la misma manera que el bronce adulterado no es buen bronce sino que sólo parece serlo, como demuestra el que con el uso se vuelva negro, lo que revela que lo que parecía no era, así también podría pensarse que a veces es lo que no puede ser, que a veces la injusticia tiene éxito, pero el castigo revela este éxito como mera apariencia. La vana persecución del pájaro se refiere, pues, al intento de mantenerse en la injusticia sin ser castigado, entendiendo bien que para mantenerse en la injusticia es necesario no ser castigado y, a la inversa, que mientras no llega el castigo sigue habiendo injusticia.

Con respecto a la sintaxis, prefiero, en primer lugar, pensar que el sujeto de μελαμπαγῆς πέλει es el hombre injusto, y no el bronce, que está en genitivo. La oración ἐπεὶ / διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν presenta varios problemas: cuál es la función de παῖς y en qué relación está con el resto de la frase, y especialmente con el participio θεῖς.

La mayor parte de los intérpretes y traductores entendían que el sujeto de διώκει es el mismo de μελαμπαγῆς πέλει y que παῖς es una comparación con el ὥς elidido o una aposición (yo preferiría decir predicativo) de este sujeto. Pero Fraenkel, aun reconociendo que en griego y latín es frecuente esta falta de un 'como' donde en nuestras lenguas lo esperaríamos, y remitiendo a numerosos ejemplos, considera más probable que el sujeto sea παῖς, y θεῖς esté subordinado a esta oración, lo que produce un sentido chocante: «ya que un niño persigue un pájaro alado, habiendo impuesto insoportable aflicción a su ciudad», que se explicaría considerando que «el

---

<sup>23</sup> Schneidewin, Headlam.

pasaje 394 ss. διώκει παῖς . . . ὄρνιν κτλ. aparece en verdad no como una comparación sino como un pequeño αἶνος, sólo que más bien por alusión que por narración explícita». Pero hemos visto que la παροιμία se explica porque perseguir pájaros es algo que hacen los niños, y no hace falta por tanto recurrir a una fábula para entenderla; mucho menos al ver ahora que el origen de esta hipótesis es un argumento *ad hoc* para entender la sintaxis de un uso particular de la παροιμία que puede entenderse de otras maneras. El análisis de παῖς como predicativo es una solución mucho más sencilla, y la más natural en griego. Es sabido que en griego y latín el predicativo sin ‘como’ tiene un uso mucho más amplio que en español y otras lenguas modernas. Muchas veces es equivalente de nuestras construcciones «ser el . . . que + verbo», «ser el . . . en + inf.»: Σωκράτης πρῶτος ἦλθε «Sócrates llegó el primero», «fue el primero en llegar», «fue el primero que llegó». Es propio de las expresiones proverbiales construirse en la forma de este tipo de predicativos que no tienen una traducción directa a las lenguas modernas: Ar. *Lys.* 695: ὥς εἰ καὶ μόνον κακῶς ἐρεῖς, ὑπερχολῶ γάρ, / αἰετὸν τίκτοντα κάνθαρός σε μαieiύσομαι «Como me insultes una sola vez, con lo enfadada que estoy, voy a ser el escarabajo que te ayude a ti, el águila, en el parto» (caso para el que también suele decirse que hay que sobrentender ὥς)<sup>24</sup>; Cratino fr. 56 PCG οἱ δὲ πυππάζουσι περιτρέχοντες, ὁ δ’ ὄνος ὕεται; fr. 135 PCG ἕκαστος ἀλώπηξ δωροδοκεῖται; Luc. *Ind.* 6.12-3 ἀλλ’ ὄνος λύρας ἀκούεις κινῶν τὰ ᾧτα; Diogen. 2.53 αἰσχύνομαι μὰ τὴν φιλότητα γηράσκων ἵππος ὑπὸ ζυγόν, θήλειάν τε τροφὴν ἔχων ὀρᾷσθαι<sup>25</sup>.

Si παῖς es predicativo, el sujeto de διώκει sigue siendo el hombre injusto, y ya la relación con θεῖς no es tan problemática. Podemos entonces seguir sin problemas el análisis de Bollack y Judet de La Combe: «la sucesión de los dos participios δικαιωθεῖς... θεῖς... sin coordinación es poco verosímil», y, si θεῖς se entiende como subordinado, hay una doble causalidad (la de ἐπεὶ y la de θεῖς) también problemática, de manera que, por tanto, «θεῖς debe estar ligado a la subordinada». La cuestión de la anterioridad del aoristo no supone un problema, ya que la imposición del desastre a la ciudad se hace desde el primer momento en que comienza la injusticia<sup>26</sup>.

El sentido de πόλη πρόστριμμα θεῖς ἄφερτον puede ser problemático. Aplicado al bronce adulterado y al caso de Paris se entiende, pero el bronce es solo una comparación, y la falta de Paris es la que da lugar a esta reflexión general sobre la injusticia y a la que se vuelve después, mientras que aquí estamos todavía dentro de la reflexión general. Hay que pensar que el acto de impiedad, la falta de límite en la persecución de lo que se desea, es algo que no afecta sólo al hombre injusto, sino a toda su comunidad, que queda implicada tanto en la falta como en el castigo. Bollack y Judet de La Combe llegan a hablar, a partir de la comparación del bronce, de la «usura» de toda la ciudad; el heraldo une a Paris y Troya en la culpa y el castigo:

<sup>24</sup> Zen. Vulg. 1.20. Agradezco este bonito ejemplo a Fernando García Romero.

<sup>25</sup> Más ejemplos de este tipo de construcción en el comentario de Kock al fr. 52 (56 PCG) de Cratino y en Shorey (1909); cf. también Fraenkel.

<sup>26</sup> Véanse las distintas posturas de Fraenkel, Rabel (1987) y Potamiti (2015).

Πάρις γὰρ οὔτε συντελής πόλις / ἐξεύχεται τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον (532 s.)<sup>27</sup>; en el último estásimo, la insensatez de toda Troya queda también clara.

La subordinada, con ἐπεί, es causal, de manera que la demostración que se estaba haciendo acaba acercándose a lo tautológico. La injusticia o impiedad siempre recibe su merecido porque es un vano intento pretender seguir en ella y que no sobrevenga el desastre. No se distingue en esto entre ley natural, moral o divina, que son al fin y al cabo distintas denominaciones modernas de lo que para los antiguos es una misma cosa. De ahí la comparación con cosas naturales, como la persecución del pájaro de la παροιμία, y no naturales, como el bronce adulterado. La παροιμία tiene, pues, en primer lugar, su sentido más general, ya que se está tratando de lo general: sea cual sea la injusticia, la falta o el error, se trata siempre de un imposible (imposible mantenerse en ella sin ser castigado). Estando junto a la comparación del mal bronce, es aplicable también a él, que es precisamente un caso particular de esta pretensión de que la injusticia quede sin castigo: el intento del mal bronce sería el de pasar por bueno, o incluso serlo, lo que el uso revela imposible. En ambos casos (bronce, injusticia) hay como un tiempo de espera, representado por el roce y los golpes del bronce. Como la generalización surge a partir del caso de Paris para volver a él, y la comparación con él es explícita unos pocos versos después del que nos ocupa: οἷος καὶ Πάρις... «Como éste <fue> Paris...» (399)<sup>28</sup>, en el niño de la locución puede reconocerse, además de al hombre injusto en general, al propio Paris. Cabe llamar la atención, como hacen Bollack y Judet de La Combe, sobre el parecido fonémico entre παῖς y Πάρις. La persecución del pájaro sería, como hemos visto, el intento vano de quedarse con Helena<sup>29</sup> y escapar al castigo. Nótese entonces que la persecución de la παροιμία representa una huida. Como el castigo que Paris intenta en vano evitar es la destrucción de Troya (πόλη πρόστριμμα θεῖς ἄφερτον), su pretensión se concreta como el intento de vencer en la guerra contra los Atridas, única forma en la que podría evitar el desastre. El ὄρνις de la παροιμία viene a coincidir entonces con las imágenes de aves que representan a los Atridas en el primer canto del coro (los buitres que lloran por sus polluelos de 48 ss., el θούριος ὄρνις que en 108 ss. un dios envía contra la tierra teucra, que son las dos águilas justicieras que devoran a la liebre preñada). La representación de Agamenón como águila se repite en las *Coéforas* (247-9, 258), y responde al tópico por el cual esta ave representa a un gran rey. De manera que, aunque la locución tenga sentido dentro de un razonamiento general sobre la injusticia, y dentro de la comparación con el mal bronce, hay por otro lado en ella

---

<sup>27</sup> Véase el capítulo siguiente.

<sup>28</sup> Véase el comentario de Bollack y Judet de La Combe sobre el sentido de οἷος.

<sup>29</sup> En los versos 420-6 una imagen muy parecida a la de la παροιμία se aplica a Menelao persiguiendo en sueños a Helena, que se escapa desvaneciéndose «con alas que siguen los caminos del sueño» (πτεροῖς ὁπαδοῖς ὕπνου κελεύθοις). Al aplicarles el mismo tipo de imagen, quedan en cierto modo igualados Paris y Menelao en su pretensión de retener a Helena a pesar de los pesares. Esta pretensión ya ha sido condenada en lo que toca a Paris; poco después, en este mismo canto, se critica también en lo que toca a Menelao, crítica que no puede dejar de alcanzar también a Agamenón, que es, digamos, el gestor de este intento. También Helena tiene su parte en el intento de lo imposible, de que sea lo que no puede ser, y en la contradicción resultante: 407 s. βεβάκει ὀμίφα διὰ / πυλᾶν ἄτλητα τλᾶσα «cruzó rápidamente la puerta osando lo inosable».



indicios claros que apuntan al hecho concreto que ha dado pie a este razonamiento, que es el enfrentamiento del niño Paris con el águila Agamenón<sup>30</sup>.

Irónicamente, el águila cazadora y justiciera que es Agamenón será a su vez cazada al caer en una trampa a la que se llama varias veces 'red' (que es precisamente una trampa para pájaros).

La imagen de la παροιμία produce un fuerte contraste, que ha sorprendido a Fraenkel, con el tono del resto de la estrofa: frente a la pesadez y oscuridad del bronce, el negro y el castigo, la ligereza del niño y del pájaro que vuela: «It seems disturbing to the sense that in such close connexion with the picture of the boy there should be mention of harm to the city, with which the silly child is certainly not concerned. The sensitive taste of the modern reader may perhaps be offended by the intrusion of πόλει πρόστριμμα upon the light hearted gaiety of διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν. We must, however, remember that these Aeschylean comparisons are not meant to be taken as independent units, but that the central thought which they illustrate should be continuously present in the hearer's mind, and that towards the end, just before the simile (or αἶνος) joins up again with the general context, it presses strongly to the fore». Pero en la ligereza de este niño no hay nada parecido a la alegría. El niño representa al que no tiene el suficiente discernimiento, de modo que se trata de una ligereza insensata. La principal falta de discernimiento sabemos que es no conocer los propios límites: igual que el niño, que no conoce sus límites, no sabe que no puede alcanzar al pájaro, así el que ha cometido impiedad, y sigue cometiéndola, ha desconocido sus límites y cree que puede salirle bien.

En este contexto terrible del castigo inexorable que alcanza en cierto modo hasta a los objetos, como el metal, confundándose en una sola cosa el proceso físico y la ley moral, la culpa del injusto se confunde, con esta imagen del niño, con la inocencia del que no sabe lo que hace. Fraenkel, habiendo percibido la contradicción que esto implica, intenta eliminarla recurriendo a la noción de estilo. Pero no se trata de una cuestión sólo de estilo, ya que la «culpa» es siempre en la trilogía un modo de ignorancia, de creencia equivocada y desmesurada (la ceguera de Ἄτη) en que puede uno salirse con la suya: es el sufrimiento de las consecuencias de la acción el que enseña (τῷ πάθει μάθος). Por eso el que comete injusticia es comparable a un niño que persigue un pájaro alado o al νήπιος de πάθει δέ τε νήπιος ἔγνω. La locución se aplica aquí a un caso mucho más grave que los de sus usos habituales, y por eso el niño sí tiene que ver con la ruina de la ciudad. El niño es el νήπιος que cree que puede ser lo que no puede ser (la injusticia) y puede arrastrar a la ruina en su empeño a toda una ciudad. No sólo la comparación con el niño, también el ser forzado (βιάται) por Persuasión, que es irresistible (ἄφερτος) e hija de Ate, así como lo totalitario de ἄκος δὲ πᾶν μάταιον y del final λιτᾶν δ' ἀκούει μὲν οὔτις θεῶν, / τὸν δ' ἐπίστροπον τῶν / φῶτ' ἄδικον καθαιρεῖ, con las súplicas que los dioses no escuchan y el

---

<sup>30</sup> Estas imágenes del pájaro y de lo que vuela forman parte de un motivo recurrente en el *Agamenón* que Petrounias (1976: 129-40) ha llamado «Vogelmotiv»; este motivo se tratará con más detalle en los comentarios del «canto del cisne» (p. 365) y «alimentar una serpiente» (pp. 626 ss., 633 ss.).

καθαίρει, hacen que su destino sea terrible y digno de compasión, pero necesario, o sea, trágico.

Lo que se establece aquí con ayuda de la παροιμία, la comparación, la cita y las afirmaciones del coro sobre el funcionamiento inexorable de la justicia es a un tiempo algo que se dice para explicar la derrota de Troya y una generalización que funciona como base para los otros conflictos de la tragedia, tanto más cuanto que en la segunda parte del canto vuelven a aparecer las reticencias del coro con respecto a la justicia de la empresa de Agamenón, lo que les infunde tal inquietud que prefieren acabar dudando de la verdad de la noticia de Clitemestra.



532 s. οὐτε . . .  
τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον

ἀλλ' εὖ νιν ἀσπάσασθε, καὶ γὰρ οὖν πρόπει,  
Τροίαν κατασκάψαντα τοῦ δικηφόρου 525  
Διὸς μακέλλη, τῇ κατείργασται πέδον.  
βωμοὶ δ' αἴστοι καὶ θεῶν ἰδρύματα  
καὶ σπέρμα πάσης ἐξαπόλλυται χθονός.  
τοιόνδε Τροία περιβαλὼν ζευκτήριον  
ἄναξ Ἀτρεΐδης πρέσβυς, εὐδαίμων ἀνὴρ, 530  
ἦκει, τίεσθαι δ' ἀξιώτατος βροτῶν  
τῶν νῦν· Πάρις γὰρ οὐτε συντελὴς πόλις  
ἐξεύχεται τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον.  
ὀφλῶν γὰρ ἀρπαγῆς τε καὶ κλοπῆς δίκην  
τοῦ ῥυσίου θ' ἤμαρτε καὶ πανώλεθρον 535  
αὐτόχθονον πατρῶον ἔθρισεν δόμον.  
διπλᾶ δ' ἔτεισαν Πριαμίδαι θάμάρτια.

534 ὀφλῶν codd.: Blomfield

Pero acogedlo bien, pues es lo que corresponde, al que ha hundido Troya cavándola con la piqueta de Zeus portador de justicia, con la que el llano ha quedado asolado. Los altares, desaparecidos, y los templos de los dioses y la semilla de toda la tierra han quedado destruidos. Después de ceñir tal yugo a Troya llega el Atrida, soberano de soberanos, hombre de buena fortuna, y el más digno de los mortales de ahora de recibir lo que merece: pues ni Paris ni la ciudad que fue su cómplice se jacta de que la acción haya sido mayor que el sufrimiento: condenado en juicio de rapto y robo, perdió su botín y cosechó la completa ruina de la casa paterna y la propia tierra. Doble es la pena que han pagado los priámidas.

## Identificación y testimonios de uso

La identificación de οὔτε... τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον como expresión proverbial depende, en primer lugar, de la de παθεῖν τὸν ἔρξαντα de *Agamenón* 1564 y δράσαντι παθεῖν de *Coéforas* 313, que se tratará más adelante. Varios comentaristas reconocen en ella otra formulación del mismo proverbio<sup>1</sup>. Las alusiones al principio de correspondencia entre lo hecho y lo padecido son innumerables en la *Orestea*: he considerado proverbiales las que responden a una forma fija que consiste en usar en una misma frase una palabra de la raíz δρα- u otro verbo ‘hacer’ y otra de la raíz παθ- con el mismo sentido de correspondencia entre lo hecho y lo padecido que se da en el proverbio δράσαντι παθεῖν.

No hará falta repetir aquí todos los testimonios de δράσαντι παθεῖν, que pueden verse en el capítulo correspondiente y son también probatorios de la proverbialidad de esta expresión. A lo que sí hemos de atender es, en segundo lugar, a una serie de paralelos de la formulación concreta de los vv. 532 ss. del *Agamenón*:

- (i) Aesch. *Pe.* 809-14 οἱ γῆν μολόντες Ἑλλάδ’ οὐ θεῶν βρέτη  
ἡδοῦντο συλᾶν οὐδὲ πιμπράναι νεώς·  
βωμοὶ δ’ ἄιστοι, δαιμόνων θ’ ἰδρύματα  
πρόρριζα φύρδην ἐξανέστραπται βάθρων.  
τοιγὰρ κακῶς δράσαντες οὐκ ἐλάσσονα  
πάσχουσι...

Ellos, al llegar a la tierra de Grecia, no temían saquear las estatuas de los dioses ni quemar los santuarios: los altares desaparecidos, y los templos de las divinidades han quedado derribados de raíz de sus bases en confusión. Conque, habiendo hecho males, los sufren no menores...

- (ii) Eur. fr. 711 *TrGF* εἶτα δὴ θυμούμεθα,  
παθόντες οὐδὲν μᾶλλον ἢ δεδρακότες;  
εἶτα δὴ Matthiae: εἰ δὴ codd. · μᾶλλον codd.: μεῖζον Ar. *Th.* 519, Nauck

¿y ahora nos encolerizamos, cuando para nada hemos sufrido más que lo que hemos hecho?

- (iii) Ar. *Th.* 517-9 ταῦτ’ οὐ ποιοῦμεν τὰ κακά; νῆ τήν Ἄρτεμιν  
ἡμεῖς γε. καὶ τ’ Εὐριπίδη θυμούμεθα,  
οὐδὲν παθοῦσαι μεῖζον ἢ δεδράκαμεν;

¿No hacemos esos males? ¡Sí que los hacemos, por Ártemis! ¿Y ahora nos encolerizamos con Eurípides, cuando para nada hemos sufrido más de lo que hemos hecho?

<sup>1</sup> Paley: «On the proverb δράσαντι παθεῖν...» (comentario a este pasaje; Paley 1845: «proverbialis fere dictio»); Fraenkel: «It must be partly due to the proverbial... δράσαντι παθεῖν that τὸ δρᾶμα is here put first»; Raeburn-Thomas: «the first clear expression of the theme that παθεῖν τὸν ἔρξαντα (1564)».

(iv) D. Chr. 11.120 von Arnim ὁ δὲ Ὀδυσσεύς, οὗτος γὰρ ἐπρέσβευε περὶ τῆς εἰρήνης, παρητεῖτο, ἐπιδεικνὺς ὅτι οὐχ ἦττω δεδράκασιν ἢ πεπόνθασιν, καὶ τὴν αἰτίαν ἐκείνοις ἀνεντίθει τοῦ πολέμου

Y Odiseo, pues él era el encargado de la paz, respondía mostrando que no menos habían hecho que sufrido, y les echaba a ellos la culpa de la guerra

A la vista de estos paralelos, la expresión que nos ocupa puede considerarse: o bien una versión del proverbio δρᾶσαντι παθεῖν, o bien una παροιμία distinta pero muy cercana por su forma y sentido, o bien un mero cliché que contendría en todo caso una alusión a δρᾶσαντι παθεῖν. Una cuestión de límites como ésta es imposible de resolver; me inclino más bien a descartar la segunda opción, considerando esta expresión o bien una versión de δρᾶσαντι παθεῖν o bien un cliché que alude a ella.

## Forma

Aunque la forma es variable, en los testimonios se reconoce una especie de locución verbal «no padecer/hacer ⟨nada⟩ más/menos de lo hecho/padecido». Como en δρᾶσαντι παθεῖν, aparecen los dos verbos de acción y pasión δράω y πάσχω; en el *Agamenón*, en vez de verbos, se usan los sustantivos correspondientes δῶμα y πάθος. Estos dos verbos (o sustantivos) constituyen o forman parte de los dos términos de una construcción comparativa de superioridad o de inferioridad. En los *Persas* la comparación es implícita: habiendo obrado mal, sufren ⟨males⟩ no menores ⟨que los que han obrado⟩. El adjetivo o adverbio comparativo que establece esta comparación varía dentro de un pequeño margen: para la superioridad, tenemos Ag. πλέον, Ar. μείζον (ῆ), Eur. μάλλον (ῆ); para la inferioridad, Pe. ἐλάσσονα, D. Chr. ἥττω.

Esta comparación de superioridad o inferioridad está negada. En Eurípides-Aristófanes la negación es más fuerte, con οὐδέν en vez del simple οὐκ.

Dependiendo de qué verbo o sustantivo esté en el primer y el segundo miembro de la comparación, se producen dos formas: «no sufrir más/menos de lo hecho» (en Eurípides-Aristófanes), «no haber hecho más/menos de lo que se sufre» (en el *Agamenón*, con «más»; en Dión Crisóstomo, con «menos»). Fraenkel sugiere, con respecto a la forma del *Agamenón*, que «puede deberse en parte al proverbial... δρᾶσαντι παθεῖν que aquí se ponga primero τὸ δῶμα». Es cierto que el orden del *Agamenón* cuadra con el de las otras menciones de la ley en la trilogía, de manera que unas apuntan a otras con más facilidad, pero no contamos con testimonios suficientes para asegurar que este orden fuera más fijo para esta formulación concreta. El testimonio de Eurípides-Aristófanes tiene el orden inverso.

## Origen y uso

El ideal de correspondencia exacta entre lo que se hace y lo que se padece del simple δρᾶσαντι παθεῖν, que se tratará en el capítulo correspondiente, aparece aquí como correspondencia exacta en el cuánto de los males hechos y padecidos. ‘Exacto’ o

‘igual’, en este sentido de cuantificación, quiere decir precisamente «ni más ni menos». En los paralelos citados se explicita sólo una de estas dos negaciones, quedando la otra más o menos sobrentendida. No se trata, pues, tanto de sufrir lo mismo cualitativamente, el mismo mal que se ha hecho, como en el talión puro del «ojo por ojo», sino de sufrir un mal igual de grande. Esto seguramente es una forma de facilitar la realización de la justicia del talión, o la creencia en su realización, porque en muchos casos (por no decir en todos) parece imposible que al culpable llegue a pasarle exactamente lo mismo que ha hecho (¿como hacerle, por ejemplo, a Paris lo mismo que él ha hecho a Menelao?)<sup>2</sup>. La exactitud entonces se busca en una equivalencia no cualitativa sino cuantitativa entre males cualitativamente distintos, haciendo abstracción de todo lo que no sea la cantidad. Con respecto al verso del *Agamenón*, Fraenkel comenta: «In addition to the idea of δρᾶσαντι παθεῖν . . . special emphasis is laid here on the principle of ἴσα πρὸς ἴσα (Hdt. 1. 2. 1 [1.2.6])»<sup>3</sup>. Se supone así, por ejemplo, que el mal causado por Paris con el rapto de Helena y por Troya al protegerlo es equivalente al de la destrucción de Troya y los troyanos.

Para que esta forma de regulación funcione, no sólo ha de hacerse abstracción de todo lo que no sea cantidad de daño, sino que la medición del daño tiene que ser también abstracta, una como media de la cantidad de daño de todos los casos de lo mismo<sup>4</sup>. Es evidente que esta solución abre la vía a otro problema no menos difícil de resolver que el así eliminado, que es el de la medición del daño (además del establecimiento de clases de daños). Pero que la correspondencia basada en la cuantificación les ha parecido a los hombres posible a pesar de todo no sólo lo demuestra cualquier sistema legal, sino cualquier intercambio comercial<sup>5</sup>.

Entre los testimonios de la expresión, son varios los que usan este principio en contexto de guerra: los *Persas*, el *Agamenón*, Dión Crisóstomo, y probablemente el fragmento de Eurípides<sup>6</sup>; en la parodia de Aristófanes el contexto es otro, y parte de su comicidad se basa precisamente en lo exagerado de la expresión aplicada a otro contexto. A pesar de la escasez de testimonios, es de creer que la aplicación a la guerra fuera un uso habitual de la expresión, dado que una guerra, si sirve, como la de Troya, como castigo, nunca podrá ser cualitativamente igual al daño que castiga.

¿Cómo se compadece nuestra identificación de la expresión como proverbial con el hecho de que la frase del *Télefo* de Eurípides resultase llamativa hasta el punto de dar lugar a una parodia de Aristófanes? Es difícil responder con tan pocos testi-

---

<sup>2</sup> En el capítulo dedicado a δρᾶσαντι παθεῖν (p. 454) se cita un pasaje de las *Leyes* de Platón (870d-872e) donde se habla de la creencia en el castigo en reencarnaciones posteriores del malhechor: es la única solución posible si se quiere mantener el ideal de correspondencia cualitativa. Aulo Gelio (20.1.14 ss.) muestra la imposibilidad de la retribución exacta del tipo del talión.

<sup>3</sup> Aunque en el pasaje de Heródoto se trata precisamente de males (que se pretenden) cualitativamente iguales.

<sup>4</sup> En su famoso tratado *De los delitos y de las penas* (Livorno 1764), con el que se propone humanizar y racionalizar el derecho europeo de la época, Cesare Beccaria considera central la correcta medición del daño de los delitos y la correcta aplicación de penas en correspondencia (cap. 6).

<sup>5</sup> Sobre la relación entre justicia y comercio se hablará algo más en el capítulo dedicado a δρᾶσαντι παθεῖν.

<sup>6</sup> Véase la noticia introductoria al *Télefo* de la edición de Jouan y Van Looy, p. 102.

monios, pero hay que notar que en Aristófanes también se repiten εἶτα y θυμούμεθα: da la impresión de que lo inusual del fragmento de Eurípides es quién dice la frase: no el que impone el πάσχειν a otro, como en el resto de los testimonios, sino el mismo que padece, que reconoce su culpa y por tanto lo equivocado de encolerizarse.

Esta formulación concreta, por igualdad cuantitativa, del principio δρᾶσαντι παθεῖν es especialmente apropiada para el uso después de los hechos, que es lo que se da en todos los testimonios. Es un uso, pues, descriptivo, explicativo y justificador de los hechos, que conviene sobre todo a su autor o autores, que atribuyen con la expresión la responsabilidad última de los hechos a otros, que son precisamente los que ahora los padecen.

En los testimonios de Ésquilo queda abierta la posibilidad de que el padecimiento sea mayor que la acción: si la acción no es mayor que el padecimiento (*Ag.*) y si el padecimiento no es menor que la acción (*Pe.*), el padecimiento puede ser igual o mayor que la acción. La idea de que el que hace males los sufre luego mayores no es rara, y la forma en que se expresa es a veces muy parecida a la de la formulación que estamos considerando, pero he separado sus testimonios por su diferencia de uso y sentido:

Soph. *Ant.* 927 s. εἰ δ' οἶδ' ἀμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ  
παθοῖεν ἢ καὶ δρῶσιν ἐκδίκως ἐμέ.  
Pero si son éstos los que están errados, ¡que no padezcan males  
mayores que los que ellos me hacen injustamente a mí!

Soph. *OC* 265-71 οὐ γὰρ δὴ τό γε  
σῶμ' οὐδὲ τὰργα τᾶμ', ἐπεὶ τά γ' ἔργα μου  
πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα,  
εἴ σοι τὰ μητρὸς καὶ πατρὸς χρεῖη λέγειν,  
ὧν οὐνεκ' ἐκφοβῆ με, τοῦτ' ἐγὼ καλῶς  
ἔξοιδα· καίτοι πῶς ἐγὼ κακὸς φύσιν,  
ὅστις παθὼν μὲν ἀντέδρων;  
Que es que ⟨lo que teméis⟩ no ⟨son⟩ mi cuerpo ni mis obras, ya  
que mis obras han sido más de sufrir que de hacer, si hubiera  
que contarte lo de mi madre y mi padre, por lo que te espantas  
de mí —eso lo sé yo bien. Con todo, ¿cómo voy a ser malo por  
naturaleza, yo que devolví lo que había sufrido?

Th. 6.35 τῶν δὲ Συρακοσίων ὁ δῆμος ἐν πολλῇ πρὸς ἀλλήλους ἔριδι  
ἦσαν, οἱ μὲν ὥς οὐδενὶ ἂν τρόπῳ ἔλθοιεν οἱ Ἀθηναῖοι οὐδ'  
ἀληθῆ ἐστὶν ἃ λέγει, τοῖς δέ, εἰ καὶ ἔλθοιεν, τί ἂν δρᾶσειαν  
αὐτοὺς ὅτι οὐκ ἂν μεῖζον ἀντιπάθοιεν.  
Pero el pueblo de los siracusanos estaban entre sí en gran disputa:  
unos, que de ninguna manera vendrían los atenienses, y «no  
es verdad lo que dice», mientras que para otros, aunque vi-



nieran, ¿qué podrían hacerles que no sufrieran a cambio algo mayor?

Pl. R. 618e-619a ἀδαμαντίνως δὴ δεῖ ταύτην τὴν δόξαν ἔχοντα εἰς Αἰδοῦ ἰέναι, ὅπως ἂν ἡ καὶ ἐκεῖ ἀνέκπληκτος ὑπὸ πλούτων τε καὶ τῶν τοιούτων κακῶν, καὶ μὴ ἐμπεσὼν εἰς τυραννίδας καὶ ἄλλας τοιαύτας πράξεις πολλά μὲν ἐργάσεται καὶ ἀνήκεστα κακά, ἔτι δὲ αὐτὸς μείζω πάθῃ.

Hay que mantener con firmeza diamantina esta opinión al ir al Hades, para no dejarse doblegar tampoco allí por las riquezas y males semejantes, y no caer en tiranías y otras acciones semejantes y hacer muchos males incurables y padecerlos uno mismo aún mayores.

Pl. Lg. 642e καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν Ἀθηναίων στόλον, εἶπεν ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἥξουσιν, ὅταν δὲ ἔλθωσιν, ἀπαλλαγῇσονται πράξαντες οὐδὲν ὧν ἥλπιζον, παθόντες τε ἢ δρᾶσαντες πλείω κακά.

y además, como los atenienses temían la expedición persa, dijo que no llegarían en diez años, y que cuando llegaran se marcharían sin hacer nada de lo que esperaban, habiendo sufrido más males que los que hubieran hecho.

X. Hell. 5.3.7 πολλάκις γὰρ καὶ δεσπότες ὀργιζόμενοι μείζω κακὰ ἔπαθον ἢ ἐποίησαν

Pues muchas veces también amos encolerizados han sufrido más males de los que han hecho

Tal vez la diferencia entre lo hecho y lo padecido sirva en estos casos para castigar el hecho de haber sido el primero en causar daño. Cuando Edipo cuenta, en la tragedia de Sófocles, su enfrentamiento con Layo, no duda en decir que el castigo no había sido igual a la ofensa (οὐ μὴν ἴσην γ' ἔτεισεν, ἀλλὰ συντόμως / σκῆπτρῳ τυπεῖς ἐκ τῆσδε χειρὸς ὕπτιος / μέσης ἀπῆνης εὐθὺς ἐκκυλίνδεται / κτείνω δὲ τοὺς ξύμπαντας, 810-3), sintiéndose probablemente justificado por haber sido el otro el que había empezado (aunque por otro lado no puede dejar de sentirse que su reacción es desproporcionada)<sup>7</sup>. En el *Heracles* de Eurípides (1244) hay una oración votiva/final muy similar a la de la *Antígona*, sólo que referida al mal que se hace de palabra: ἴσχε στόμ', ὡς μὴ μέγα λέγων μείζον πάθῃς. El castigo igual puede llegar a considerarse una ganancia en contraposición con la posibilidad de sufrir un mal mayor: Aristid. *In Reg.* 61.25 ss. Jebb καὶν ἄρα συμβῇ τισι τὴν τιμωρίαν ὑποσχεῖν, οὐ τὸ παθεῖν καὶ δοῦναι δίκην δεινὸν νομίζουσιν, ἀλλὰ μὴ μείζω προσπαθεῖν κέρδος τίθενται.

En estos pasajes del tópico «sufrir más de lo hecho» parece querer constatar una tendencia casi ciega de los sucesos, a menudo *antes* de que sucedan, y no queda en

<sup>7</sup> Esta norma de devolver el golpe a quien ha pegado primero está ya en *Il.* 24.369 ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνῃ; cf. *Plb.* 9.35.8 σαφῶς εἰδότες ὅτι τὰς ἀδικίας καὶ ζημίας ἅπαντες ἀεὶ τοῖς ἄρχουσι χειρῶν ἀδίκων ἐπιφέρουσι; *D. C.* 60.16.7-8.

ellos del todo claro de dónde vendrán esos males mayores que el que comete males debe esperar padecer. No se trata sólo de la justicia o venganza del ofendido, sino de una especie de justicia impersonal de los sucesos mismos: el que hace mal, creyendo con ello obtener algún beneficio, no se da cuenta de que es a sí mismo a quien más mal hace, y serán las consecuencias de sus actos las que se conviertan en daño propio (como en el caso de Creonte con el suicidio de Hemón). Frente a esto, la formulación «no sufrir más / menos de lo hecho» se refiere más bien a la justicia que hacen los hombres con sus acciones, y el sufrimiento padecido por el primero que ha causado mal viene del ofendido por ese mal, que suele obrar con conciencia de su intento de restablecer la justicia y no debe propasarse en él.

### La παροιμία en el *Agamenón*

Es ésta la primera cita en la *Orestea* del principio δράσαντι παθεῖν, la ley fundamental de la justicia, que da a cada uno lo que le corresponde según su merecimiento. Decir que el tema de la *Orestea* es la justicia es lo mismo que decir que su tema es este principio, su necesidad, los conflictos que surgen de su aplicación y la posibilidad de hallar una forma de justicia, esto es, de que esta ley se cumpla, en la que estos conflictos no surjan. Los hechos del drama (victoria sobre Troya, muerte de Agamenón, muerte de Egisto y Clitemestra, persecución y juicio de Orestes) responden todos a esta ley. Y, excepto en el caso de Orestes, para todos ellos hay en el texto una cita o alusión al principio proverbial de la correspondencia entre lo que se hace y lo que se padece<sup>8</sup>.

El orden, con τὸ δῶμα primero y τοῦ πάθους después, que no tiene por qué ser fijo en esta formulación, es relevante en el *Agamenón* en la medida en que hace más fácil la relación con la fórmula fija δράσαντι παθεῖν. El uso de los sustantivos δῶμα y πάθος no es lo habitual en los testimonios de uso; de hecho, «la palabra δῶμα, que aparece aquí por primera vez, se usaba raramente en este sentido ('la acción, el hecho') después de que prevaleciera el significado 'drama'» (Fraenkel). El uso de los sustantivos produce mayor concisión y abstracción, ya que no necesitan, como los verbos, complementos explícitos ni implícitos. Y aquí es especialmente importante, para la argumentación, que no haya un sujeto, pues, de haberlo, habría una discoincidencia: Paris es el sujeto del δῶμα, y toda Troya, el del πάθος. Por otra parte, el uso del sustantivo πάθος viene a permitir también una relación más fácil con el principio complementario τῷ πάθει μάθος del Himno a Zeus. La relación entre estas dos leyes (el δράσαι lleva al παθεῖν y el παθεῖν al μαθεῖν, que, a su vez, lleva al (σω)φρονεῖν) no aparece en este pasaje, pero es importante que desde las primeras menciones de ambos principios la propia elección de las palabras vaya creando una especie de ambiente trágico en el que estos términos constituyen, todavía no se sabe bien cómo, algo de importancia fundamental. En el canto coral que sigue a esta escena la idea del

<sup>8</sup> Pero a Orestes lo persiguen las Erinias, que son como la personificación o divinización de esta ley.

aprendizaje por el sufrimiento vuelve a aparecer con la palabra μεταμανθάνουσα (709) referida a Troya.

El primer canto coral, en el que se trataba largamente el tema de la inexorabilidad de la justicia, y la justicia de la victoria sobre Troya, acababa, después de que surgieran los miedos con respecto a lo proporcionado de tal justicia, con la vuelta a la duda sobre la verdad de la noticia de la victoria. Aparece entonces el heraldo, que, tras saludar la tierra de Argos y a los dioses patrios, empieza haciendo una alabanza de Agamenón como vencedor en la guerra, a la vez que una pequeña descripción del alcance de la victoria y la destrucción de Troya (525-32). La frase siguiente, Πάρις γὰρ οὔτε συντελής πόλις / ἐξεύχεται τὸ δῶμα τοῦ πάθους πλέον, introduce, con γὰρ, la explicación de la afirmación anterior sobre Agamenón como τίεσθαι δ' ἀξιότατος βροτῶν / τῶν νῦν «el más digno de los mortales de ahora de recibir lo que merece»<sup>9</sup>, y funciona como una especie de conclusión que, al tiempo que resume con otras palabras lo dicho, representando πάθος la destrucción de Troya que se acaba de referir, menciona por otro lado por primera vez la acción (τὸ δῶμα) que justifica semejante castigo. Los versos siguientes explican (con γὰρ) esta correspondencia entre δῶμα y πάθος: el δῶμα se especifica como ἀρπαγῆς τε καὶ κλοπῆς, y el πάθος como τοῦ ῥυσίου θ' ἡμαρτε καὶ πανώλεθρον / αὐτόχθονον πατρῶον ἔθρισεν δόμον: dos «penas», siendo la segunda repetición con otras palabras de lo ya dicho sobre la destrucción de Troya. De esta manera, la frase del proverbio funciona por una parte como conclusión de lo dicho sobre la destrucción de Troya, y por otra como apertura del nuevo tema de la justicia del castigo de Paris y Troya; es, pues, una especie de bisagra en la que lo referido en todo el pasaje se condensa al máximo gracias al valor proverbial de la expresión y al uso de los términos abstractos δῶμα, que se liga a lo que sigue, y πάθος, que se liga tanto a lo anterior como a lo siguiente.

El adjetivo συντελής, con πόλις, es ya una justificación de que el castigo no corresponda sólo a Paris. De sentido discutido en este contexto, se trata de un término legal que parece querer decir que la ciudad ha aceptado y protegido a Paris y por tanto está ligada a él tanto en su falta como en su castigo. Es la misma unión que encontramos en los versos 390-8, del primer canto coral, entre el criminal y su ciudad, que también padece «insoportable aflicción» por su causa. Hasta esta frase del heraldo dominaban la descripción de la destrucción de Troya las imágenes tomadas de la agricultura; con la cita del principio δράσαντι παθεῖν, el lenguaje pasa a ser de tipo judicial, como señalan los comentaristas, entendiéndose la guerra como un proceso judicial y la destrucción de Troya como el castigo de un delito. Con ello se vuelve a un modo de expresión que se ha usado desde el principio de la tragedia (41, 451) y que reaparecerá después (813-7). Pero no hay acuerdo en el detalle de la interpretación de algunos de estos términos legales. Los términos ἀρπαγῆς τε καὶ κλοπῆς, que dan contenido concreto al δῶμα de la expresión proverbial, son para algunos dos faltas o delitos distintos, el rapto de Helena y el robo de riquezas de Menelao que según la tradición también había cometido Paris; para otros, son dos palabras que se refieren a

---

<sup>9</sup> La traducción «soberano de soberanos» de ἄναξ . . . πρόσβυς se basa en la interpretación de Bollack y Judet de La Combe de estas palabras en su comentario a los versos 184 s.

la misma acción (el rapto de Helena). Lo que es claro es que, aunque se trate de una sola cosa, al decirse, con τε καί, en dos palabras coordinadas, hay como mínimo una apariencia de mayor correspondencia con el πάθος, que también se expresa en dos oraciones coordinadas por τε καί: τοῦ ὀυσιῶν θ' ἡμαρτε καὶ πανώλεθρον / αὐτόχθονον πατρῶν ἔθρισεν δόμον. El sentido de ὀυσίον también se ha discutido. En resumen, se trata de un término técnico legal que se refiere a los bienes que pueden quitarse a alguien bien como compensación por una ofensa, normalmente un robo, bien como garantía de una reclamación de justicia por esa ofensa (cf. Fraenkel, Denniston-Page, Raeburn-Thomas); hay acuerdo en que la palabra se refiere a Helena<sup>10</sup>.

En la segunda oración coordinada (la segunda parte del πάθος), ἔθρισεν retoma la imagen de la agricultura (y recuerda la expresión proverbial καρπὸν ὃν ἔσπειρας θέριζε<sup>11</sup>), para volver en el último verso, διπλᾶ δ' ἔτεισαν Πριάμῃ θάματα, que sirve de conclusión, al lenguaje de tipo legal. Con el término διπλᾶ vuelve a aparecer explícitamente la idea de cuantificación que había introducido la expresión proverbial con πλέον. La pena es διπλᾶ, 'doble', porque, como comenta Fraenkel, (a) el pago se ha producido «de dos maneras» (la pérdida de Helena ¿y otros bienes? y la destrucción de la ciudad); y (b) la pena habitual por robo en la Atenas de la época era el pago del doble del valor de lo robado. Lo segundo ha de ponerse en relación con la norma que da Hesíodo en *Trabajos y días*, 709-11: εἰ δέ σέ γ' ἄρχῃ / ἥ τι ἔπος εἰπὼν ἀποθύμιον ἢ καὶ ἔρξας, / δις τόσα τείνυσθαι. Como hemos visto, «sufrir más de lo que se ha hecho» también se considera una consecuencia típica para el que empieza a causar mal.

El pago doble por lo robado no va en contra del ideal de exactitud en la cantidad de daño si se considera que la sola devolución de lo robado haría el robo equivalente del préstamo y sólo contemplaría como daño para el propietario la pérdida de sus bienes, y no la violencia de que sus bienes hayan sido tomados sin su consentimiento. De la misma manera, el pago doble para cualquier ofensa de palabra o de obra que aconseja Hesíodo queda justificado por haber sido el otro el que ha empezado a causar daño.

El sujeto de la frase, los que han tenido que pagar la doble pena, son los priámidas: en el término Πριάμῃ están presentes a la vez los dos sentidos que pueden tener en la poesía estos patronímicos cuando derivan del nombre de un rey u otro personaje notable ligado a una región: o bien se refieren, con su sentido más propio, a sus hijos o

<sup>10</sup> Según algunos (Denniston-Page, Raeburn-Thomas), el ὀυσίον pueden ser, en caso de robo, los propios bienes robados u otros; otros (principalmente Fraenkel) parecen entender que el ὀυσίον son otros bienes distintos a los robados, de manera que la palabra, que ha de referirse a Helena, no podría tener su sentido técnico, sino más bien uno etimológico, «lo arrebatado», «el botín». Parecido uso traslaticio se da en el *Filoctetes* de Sófocles: ἀλλ' αὐτὸς τάλας / θανῶν παρέξω δαῖθ' ὑφ' ὧν ἐφερβόμην, / καὶ μ' οὐς ἐθήρων πρόσθε θηράσουσι νῦν· / φόνον φόνου δὲ ὀυσίον τείσω τάλας (956-9). El término se usa en un sentido algo vago comparado con su uso técnico legal, pero esta vaguedad es natural, ya que surge del uso de términos jurídicos para referirse a una acción que de hecho no es jurídica. La misma inexactitud podría achacarse en este pasaje al uso de términos como ὀφλῶν y δίκην, que no causan problemas a los críticos.

<sup>11</sup> Macar. 4.93; véase en las pp. 756 y 815 el comentario a los versos 501 s. y 1654 s.

descendientes, o bien, en un sentido más amplio, a todo su pueblo<sup>12</sup>. Hay en este uso una especie de sofisma, ya que el primer sentido de la palabra es el que cuadra en relación con θαμάρτια, y el segundo con relación a διπλᾷ ἔτεισαν: o sea, un priámida en sentido estricto es el que ha cometido el delito; los priámidas en sentido amplio han sufrido el castigo. O tal vez lo que haya aquí sea, más que un sofisma, una forma de entender el mundo ajena a la nuestra: el delito de uno contagia a su γένος, y, si se trata del γένος real, puede contagiar a todo el pueblo. En todo caso, la palabra, al funcionar a la vez con sus dos sentidos, es lo que hace posible el sentido de la frase, que no habrían dado ni «Paris» ni «los troyanos».

En el pasaje se echan de ver, pues, a partir del verso 532, varias maneras, unas más directas y otras más sutiles, de convencer de que el castigo es proporcionado al delito: el adjetivo συντελής; el uso de los sustantivos δρᾶμα y πάθος, que no necesitan sujeto; la mera afirmación proverbial de que es así; el uso de términos técnicos del lenguaje judicial; la especificación del delito por medio de dos sustantivos coordinados que se corresponden formalmente con las dos oraciones coordinadas que expresan el castigo; la alusión a la pena doble por delito de robo, que justifica que no se conformen los griegos con recobrar a Helena (y tal vez también otros bienes robados por Paris); el uso del término Πριαμίδαι, que confunde en una sola cosa a Paris y a los troyanos.

De manera que, aunque lo que se está argumentando explícitamente es que el delito no ha sido mayor que el castigo, hay implícita una argumentación de que el castigo no ha sido mayor que el delito, o sea, de que el castigo no ha sido mayor de lo justo. Por eso es relevante la forma concreta que toma aquí el principio proverbial δρᾶσαντι παθεῖν de correspondencia entre el delito y el castigo, que es, siendo los dos daños a todas luces bien distintos, la que atañe a la cantidad de daño. En los paralelos de la expresión se niega o el más o el menos en la correspondencia, nunca los dos («ni más ni menos»), que sería lo que expresara sin ninguna duda la exactitud. A veces puede pensarse que la negación de los dos resulta quizá algo farragosa en su expresión, y que el término negado que no aparece se sobrentiende, aunque también hemos visto que es idea frecuente que el que comete un mal sufre luego otro mayor. En este pasaje, al no aparecer la negación del menos, la interpretación justa de la frase es que la acción de Paris y Troya o bien es igual a su castigo o bien es menor<sup>13</sup>. Y resulta que, si por un lado el discurso del heraldo dice que el castigo es justo y proporcionado, por otro deja caer una y otra vez pistas en el sentido contrario. No se trata, como en otros casos, de dobles sentidos buscados por el hablante, sino de una especie de ironía trágica por la que las palabras del heraldo tienen un alcance mucho mayor del que él pretende.

<sup>12</sup> Esto se da tanto con patronímicos (p. ej. Θησεῖδᾶν en Soph. OC 1066 para los atenienses, «Aeneadum» en Lucr. 1.1 para los romanos) como con otras expresiones equivalentes: así παῖδες Κραναοῦ en Eum. 1011 se refiere a los atenienses; Edipo llama τέκνα a los tebanos al principio del *Edipo*, y se dirige a ellos como Κάδμου τοῦ πάλαι νέα τροφή; en Eum. 402 Θησεῶς τόκοις suele entenderse como referido a los atenienses (cf. Campbell 1880: 125, Sommerstein *ad loc.*).

<sup>13</sup> Lo mismo ocurre en los *Persas*, y en las *Leyes* de Platón se habla de la misma guerra precisamente afirmando que lo sufrido por los persas es mayor que lo hecho.

La expresión más grave en este sentido es el verso 527, βωμοὶ δ' ἄιστοι καὶ θεῶν ἰδρύματα, que es como una respuesta a la advertencia de Clitemestra en su descripción imaginada del saqueo de Troya en los versos 338-47, advertencia que tiene el valor de una profecía: si los griegos respetan a los dioses de la ciudad y sus templos, si no saquean, vencidos por el afán de ganancias, lo que no se debe, podrían tener un buen regreso a casa.

Son muchos los editores que han querido secluir el verso 527 por repetir casi literalmente el verso 811 de los *Persas*, βωμοὶ δ' ἄιστοι, δαιμόνων θ' ἰδρύματα, considerándolo una interpolación proveniente de una glosa al margen donde se citara el verso de los *Persas* como pasaje paralelo. A esto se añaden los argumentos de que el verso viene a interrumpir una serie de metáforas agrícolas y que no cuadra que se diga dentro de la alabanza de Agamenón como una cosa buena. En cuanto a lo último: precisamente en eso reside la fuerza trágica del verso, que el heraldo dice como de pasada para dar a entender hasta qué punto la destrucción de Troya es total, sin darse cuenta de otras posibles implicaciones de sus palabras, que para el público han de resultar ominosas. Como se ha observado en varias ocasiones, la correspondencia con la advertencia de Clitemestra, que de otra forma quedaría incontestada, cosa poco apropiada en una tragedia, es un argumento para conservar el verso (y precisamente, como comenta Judet de La Combe, la única diferencia con el verso de los *Persas*, θεῶν θ' ἰδρύματα en vez de δαιμόνων θ' ἰδρύματα, hace que se repita literalmente el final del verso 339 del parlamento de Clitemestra), como también lo es la posterior narración del heraldo de la tormenta provocada por la cólera de los dioses, que de otra forma no tendría explicación. Raeburn-Thomas señalan también que ἄιστοι puede recordar dos lugares del estásimo anterior: 381-4 οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις / πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ / λακτίσαντι μέγαν Δίκας / βωμόν εἰς ἀφάνειαν, y 461-7 τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ / ἄσκοποι θεοί, κελαί- / ναὶ δ' Ἑρινύες χρόνῳ / τυχηρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας / παλιντυχεῖ τριβᾷ βίου / τιθεῖσ' ἀμαυρόν, ἐν δ' αἰσ- / τοῖς τελέθοντος οὔτις ἀλκά.

La interrupción de las metáforas de la labranza apenas es un argumento: si este verso se considera una interrupción, séalo; pero también puede considerarse incluido dentro de ellas: si los versos anteriores describen la acción de cavar, éste y el siguiente describen sus efectos: al cavar la tierra, el labrador tiene que hacer desaparecer todo lo que hay en ella. Los altares y templos de los dioses son como las plantas o las piedras que también hay que sacar de la tierra que se cava<sup>14</sup>.

En cuanto a la repetición casi literal de un verso de los *Persas*, hay que decir que los editores y comentaristas no advierten que ésta no es la única expresión que se repite con pequeñas variaciones en los dos pasajes; en el comentario a los versos 532 s. se limitan a remitir a los versos 814 s. de los *Persas*, sin poner en relación ambos parecidos, estando como están en las dos tragedias las dos expresiones dentro de un mismo discurso. Ésquilo aprovecha tanto en el *Agamenón* como en los *Persas* la experiencia todavía reciente para él y otros muchos atenienses del incendio de la Acrópolis en

<sup>14</sup> Ya en los *Persas* había un atisbo de este tipo de imagen en el uso de la palabra πρόρριζα. Véase en Kitto (1956: 15 s.) una defensa del verso con interpretación de su lugar en la estructura del parlamento.

la guerra con los persas, y puede haberse basado en la obra anterior para la composición de este pasaje de la posterior, convirtiendo el verso de los altares y templos de los dioses en una especie de fórmula, de manera que la descripción del incendio de Troya por parte de los griegos trae a los espectadores el recuerdo de la destrucción de la Acrópolis, y se hace de la destrucción de Troya un suceso del mismo orden que el ataque persa a Atenas. El pasaje de las *Leyes* de Platón, donde una expresión similar a la de *Pe.* 814 s. y *Ag.* 532 s. se usa también para referirse al ataque de los persas a Grecia, tal vez deba llevarnos a pensar que fue habitual referirse a este episodio histórico con esta expresión, y que Ésquilo no sólo reutiliza su texto anterior, sino que se basa en formas de hablar de lo sucedido que llegaron a ser tópicos. En todo caso, esta coincidencia con los *Persas* tiene ante todo el efecto de presentar la destrucción de Troya como cargada de la misma impiedad que la empresa de Jerjes, que era cosa más o menos admitida, o al menos es la explicación que Darío da en el discurso en cuestión de los *Persas*<sup>15</sup>.

Pero también la diferencia entre los dos discursos es grande: mientras en el discurso de Darío se trata, sin más, de explicar una derrota y censurar la impiedad y los excesos que han llevado a ella, en el del heraldo se celebra una victoria y se alaba al rey que la ha conseguido, quedando los sentidos implícitos que apuntan a la impiedad y el exceso de Agamenón ocultos para el propio hablante.

Además de este verso, la sola descripción de la total destrucción de Troya, con las metáforas agrícolas que tan bien expresan el no dejar nada vivo, no puede menos de hacer sentir compasión, y también, a pesar de las justificaciones que hemos comentado, que el castigo ha sido excesivo. El mismo uso de ἐξεύχεται tiene algo de siniestro: que ni Paris ni Troya se jacten de que su acción haya sido mayor que su sufrimiento quiere decir que el castigo es suficientemente grande, pero también que no pueden jactarse porque los han aniquilado. La unión de Troya con Paris en el castigo convence y no convence a la vez. El uso de διπλᾶ se entiende por ser los delitos de Paris dos (o por expresarse la misma acción como dos delitos), por ser la pena de robo el pago doble, por haber empezado Paris el conflicto, pero también puede entenderse en el sentido de que el castigo ha sido doble de lo merecido. Para Kitto (1956: 14 s.), este διπλᾶ sugiere que en la victoria sobre Troya se ha llegado a la πλεονεξία, el tener o sacar demasiado o más de la cuenta. Pero ya la formulación proverbial introducía con πλέον la cuestión de la cuantificación. Esto se suma al ambiguo uso de τίεσθαι en la frase inmediatamente anterior, que es la que la expresión proverbial explica: Agamenón es τίεσθαι δ' ἀξιώτατος βροτῶν / τῶν νῦν «el más digno de los mortales de ahora de recibir lo que merece», «ya que τίεσθαι es una palabra ambigua, limitada convencionalmente a 'premio' u 'honor', pero que puede fácilmente volver a su sentido propio de 'pago'» (Verrall).

<sup>15</sup> Los parecidos entre los *Persas* y el *Agamenón* no se reducen a éstos. Sin referirse al verso discutido, Dyer (1896: 108 s.) mantiene que «[Aeschylus] contrives to identify by slight touches, which are yet sufficiently obvious, the excesses and impieties committed by Agamemnon and the Greeks in sacking Troy with those memorable ones committed within recent memory by the Persians at Athens particularly, and also in other parts of Greece»; en su estudio pueden verse otros parecidos. Cf. también Peradotto 1969: 261.

Todo esto viene a sumarse a los anteriores vislumbres de la misma contradicción. En el canto de la párodo, además del sacrificio de Ifigenia, ya aparecía también lo dudoso del motivo de la guerra (πολύανδρος ἀμφὶ γυναικός, 62), es decir, de lo proporcionado del δῶμα y el πάθος, que suponía allí sufrimiento tanto de griegos como de troyanos (πολλὰ παλαίσματα καὶ γυιοβαρῇ, / γόνατος κονίαισιν ἐρειδομένου / διακναιομένης τ' ἐν προτελείοις / κάμακος, θήσων Δαναοῖσιν / Τρωσὶ θ' ὁμοίως, 63-7). Pero es sobre todo en la segunda parte del canto coral que precede a la escena del heraldo donde esta queja cobra más fuerza: aunque la guerra se ha presentado como una acción de justicia en nombre de Zeus Xénios, a partir del verso 429 se pasa casi insensiblemente a hablar del rencor que va surgiendo entre la gente contra los Atridas por llevar a tantos hombres a la muerte «ἀλλοτρίας διαὶ γυναικός» (τάδε σῖγά τις βαῦζει, / φθονερὸν δ' ὑπ' ἄλγος ἔρπει / προδίκους Ἀτρεΐδαις, 448-51, βαρεῖα δ' ἀστῶν φάτις ξὺν κότῳ, / δημοκρά(ν)του δ' ἀρᾶς τίνει χρέος, 456 s.) y del castigo necesario de los dioses a tales excesos (τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ / ἄσκοποι θεοί. κελαι-/ ναὶ δ' Ἐρινύες χρόνῳ / τυχηρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας / παλιντυχεῖ τριβᾶ βίου / τιθεῖσ' ἀμαυρόν, ἐν δ' αἰς- / τοις τελέθοντος οὔτις ἀλκά· / τὸ δ' ὑπερκόπως κλύειν εὖ / βαρὺ· βάλλεται γὰρ ὅσοις / Διόθεν κεραυνός, 461-70), para acabar el coro rechazando el destino del destructor de ciudades (μήτ' εἶην πτολιπόρθης, 472). El rechazo de la empresa guerrera de los Atridas se basa aquí en el dolor y las muertes de los propios griegos, excesivos en proporción con su causa; en el discurso del heraldo, hay una sospecha de impiedad en el exceso de los males causados a los troyanos. Los dos temas vuelven a continuación a aparecer en el mismo orden. Cuando Agamenón regresa victorioso, el coro, aunque ha cambiado de parecer a la vista de su éxito, que se entiende como una garantía (pues viene de los dioses) de lo acertado de su empresa, reconoce con franqueza que antes había considerado a Agamenón insensato por las mismas razones: σὺ δέ μοι τότε μὲν στέλλων στρατιὰν / Ἑλένης ἔνεκ', οὐ γὰρ (σ') ἐπικεύσω, / κάρτ' ἀπομούσως ἦσθα γεγραμμένος, / οὐδ' εὖ πραπίδων οἶα-κα νέμων, / θάρσος ἐκούσιον / ἀνδράσι θνήσκουσι κομίζων (799-804). Y todo esto viene a confirmarse estrepitosamente en el discurso primero de Agamenón, que vuelve a describir la completa destrucción de Troya en unos términos que sugieren lo excesivo del castigo; el δῶμα vuelve a aparecer en χάρπαγας ὑπερκόπους y γυναικὸς οὔνεκα (822 s.)<sup>16</sup>; el πάθος de la destrucción de Troya, que se describe más largamente, muestra a Agamenón y al ejército griego como una bestia que se ceba en la sangre troyana.

Luego pisará Agamenón las ricas vestiduras de púrpura, como un rey bárbaro, lo que no deja de recordar el parecido entre el discurso del heraldo y el de Darío en los *Persas*. En los *Persas* la cuestión moral es clara; en el *Agamenón* no: Paris y Troya merecían su castigo, pero quien impone ese castigo se convierte, al hacerlo, en merecedor de otro castigo. O bien porque el castigo es excesivo, o bien porque el castigo hace justicia por un lado y provoca injusticia por otro. Ambos sentidos están presentes en la tragedia: el primero es más racional; el segundo, más incomprensible,

<sup>16</sup> χάρπαγας es conjetura de Tyrwhitt (καὶ παγὰς codd.).



es más trágico. La expresión proverbial del discurso del heraldo sugiere estos dos sentidos al mismo tiempo que afirma lo justo del castigo de Troya. Como una versión del principio  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , implica necesariamente el segundo: lo que para unos (Paris y Troya) es el  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  (muerte y destrucción) que castiga su  $\delta\rho\acute{\alpha}\mu\alpha$  anterior, para otros (los griegos, y principalmente Agamenón) es un  $\delta\rho\acute{\alpha}\mu\alpha$  que ha de ser castigado con otro  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  (la tormenta, la muerte de Agamenón), en una cadena de delito y castigo que amenaza con no tener fin. El primer sentido es posible por formularse aquí este principio proverbial en una versión concreta que es la que atañe a la proporcionalidad en el cuánto del delito y el castigo, que es lo que resulta más dudoso en el caso concreto del rapto de Helena y la destrucción de Troya.

La frase es al mismo tiempo, como decíamos, la primera mención del principio teórico central de la *Oresteia*, que, si aquí se aplica al castigo de Paris y Troya, es el mismo que exigirá la muerte de Agamenón por sus faltas (la heredada de Atreo, el sacrificio de Ifigenia, la total destrucción de Troya con los altares y templos de los dioses y la pérdida de vidas griegas por una mujer, el pisar las vestiduras de púrpura, que es tanto una acción de  $\tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$  por sí misma como la representación simbólica de las anteriores), y el mismo que exigirá la muerte de Clitemestra y provocará la persecución y el juicio de Orestes. Las alusiones a él son innumerables en la *Oresteia*: ciñéndonos sólo a las proverbiales, dos veces más volverá a usarse en el *Agamenón*, una en boca de Clitemestra (1526 s.  $\alpha\nu\acute{\alpha}\xi\iota\alpha\ \delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ , /  $\acute{\alpha}\xi\iota\alpha\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega\nu$ ) para referirse a lo apropiado de la muerte de Agamenón, y otra, en forma cantada y más solemne, por boca del coro al final de la discusión con Clitemestra (1560-4), donde su sentido es de nuevo doble: con la afirmación del principio  $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\rho\acute{\xi}\alpha\nu\tau\alpha$ , el coro reconoce que la muerte del rey obedece a esta ley, pero también afirma la necesidad de un castigo para Clitemestra. En las *Coéforas* está la mención central,  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , al principio del largo *kommós* que prepara la venganza de la muerte de Agamenón; sólo en las *Euménides* el mismo principio mostrará su aspecto amable,  $\epsilon\tilde{\upsilon}\ \delta\rho\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\tilde{\upsilon}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$ .

Por ahora, sin embargo, estamos ante el uso más leve de los aplicados al castigo o reparación de daños, pues todavía el principio se aplica fuera de la familia, y supone, para los griegos, el beneficio de la victoria; las señales del desastre que se avecina son todavía meras señales, y perceptibles sólo para el público.

## 839 εἶδωλον σκιᾶς

εἰδὼς λέγοιμ' ἄν· εὖ γὰρ ἐξεπίσταμαι  
ὁμιλίας κάτοπτρον· εἶδωλον σκιᾶς,  
δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρηνεμενῆς ἐμοί. 840  
μόνος δ' Ὀδυσσεύς, ὅσπερ οὐχ ἐκὼν ἔπλει,  
ζευχθεὶς ἐτοῖμος ἦν ἐμοὶ σειραφόρος.

Porque lo sé puedo decirlo, que conozco bien el espejo  
del trato: imagen de una sombra, los que parecían serme  
muy leales. Sólo Odiseo, el que se había hecho a la mar  
por la fuerza, estuvo dispuesto, una vez uncido, a tirar  
de mi carro.

### Identificación

El proverbio σκιᾶς εἶδωλον está recogido en el corpus de los paremiógrafos griegos en la colección de Macario (7.71), en cuyo comentario cita Leutsch en primer lugar este pasaje del *Agamenón*, que Koch (1887: 54) también recoge como proverbial (y cf. Tosi 622)<sup>1</sup>. Otros testimonios de uso son los de Soph. fr. 659.6 *TrGF*, Chaerem. fr. 14.15 *TrGF*; Aristaenet. *Ep.* 2.1.6; Pl. *R.* 532c2. Es también índice de su proverbialidad el hecho de que forma parte de un grupo de locuciones de sentido y forma parecidos, como καπνοῦ σκιά y κουφότερος φελλοῦ σκιᾶς.

### Testimonios de uso

- (i) Soph. fr. 659.5-7 *TrGF*    πλαθεῖσα δ' ἐν λειμῶνι ποταμίων ποτῶν  
ἴδη σκιᾶς εἶδωλον †αὐγασθεῖς ὑπὸ†  
κουραῖς ἀτίμως διατετιλμένης φόβης.

5 πλαθεῖσα Reiske: σπασθεῖσα codd. · 6 αὐγὰς θεῖς ὑπο Reiske, αὐγασθεῖς ὑπο Reisig, αὐγασθεῖς ὕδωρ Wecklein, alia alii · φόβης codd.: φόβην Pearson, Radt

<sup>1</sup> Linde (1896) no lo recoge; Van Thiel (1971: 106), aunque cita nuestro pasaje en su estudio sobre los proverbios en las fábulas, no se da cuenta de que es proverbial.

. . . y, cuando la han acercado allí, vea, en el prado de arroyos donde se bebe, al mirar hacia abajo, la imagen de una sombra de la melena esquilada deshonrosamente.<sup>2</sup>

- (ii?) Soph. fr. 945 *TrGF* ὦ θνητὸν ἀνδρῶν καὶ ταλαίπωρον γένος,  
ὥς οὐδέν ἐσμεν πλήν σκιαῖς ἐοικότες,  
βάρος περισσὸν γῆς ἀναστρωφόμενοι  
= Apost. 18.58

¡Oh, mortal y desventurada estirpe de los hombres! ¡Hasta qué punto nada somos más que seres semejantes a sombras, deambulando como carga superflua de la tierra!

- (iii) Chaerem. (IV a. C.) fr. 14.12-5 *TrGF*

ὑπνωμέναι δ' ἐπιπτον ἐλενίων ἔπι,  
ἴων τε μελανόφυλλα συγκλῶσαι πτερά  
κρόκον θ' ὅς ἡλιῶδες εἰς ὑφάσματα  
πέπλων σκιᾶς εἶδωλον ἐξωμόργνυτο

12 ὑπτωμέναι: Lobeck · 14 virgulam post κρόκον θ', qui in edd. est, delevi · 15 οἰκίας: Casaubon · εἰσομοργνυται: Meineke

y quedando dormidas caían sobre los helenios, aplastando juntos los pétalos hojinegros de las violetas y el azafrán que como el sol estaba impreso, imagen de sombra, en las telas de los peplos [o bien: «y el azafrán que como el sol imprimía en las telas de los peplos imagen de sombra»].

- (iv) Pl. R. 532b6 ss. ἡ δέ γε, ἣν δ' ἐγώ, λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφή ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἶδωλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, καὶ ἐκεῖ πρὸς μὲν τὰ ζῷα τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἔτι ἀδυναμία βλέπειν, πρὸς δὲ τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιᾶς τῶν ὄντων, ἀλλ' οὐκ εἰδῶλων σκιᾶς δι' ἑτέρου τοιούτου φωτὸς ὥς πρὸς ἥλιον κρίνειν ἀποσκιαζόμενας.

Y el liberarse de las cadenas —dije yo— y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego, y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol y no poder allí mirar todavía a los animales ni a las plantas ni a la luz solar, sino únicamente a los reflejos divinos que se ven en las aguas y a las sombras de seres reales, aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas.<sup>3</sup>

- (v) Aristaenet. *Ep.* 2.1.4-7 οὗτος δ' οὖν ἐρᾷ σου, Καλύκη, καὶ τῷ σῶ φλέγεται γλυκυτάτῳ πυρί, καὶ τεθνήξεται θᾶττον ἐκ τριχὸς κρεμᾶμενος καὶ σκιᾶς εἶδωλον γεγυνώς, εἰ μὴ τὴν παροῦσαν θεραπείαν ἐπινεύσεις τῷ μειρακίῳ.

<sup>2</sup> Se habla de una yegua. El texto y el detalle de su interpretación es discutido. Reproduzco, excepto para φόβης, el texto de Radt, y hago una traducción tentativa. Con φόβην, la traducción sería: «la imagen de una sombra despojada deshonrosamente por el esquileo de su melena», y la expresión σκιᾶς εἶδωλον sería más literal y menos proverbial.

<sup>3</sup> Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid 1949.

Así pues, él te quiere, Cálice, y arde en tu dulcísimo fuego, y habrá muerto muy pronto colgado de un pelo y convertido en imagen de una sombra, si no concedes al muchacho el remedio que está en tu mano.<sup>4</sup>

## Fuentes eruditas

(vi) Macar. 7.71 «σκιᾶς εἶδωλον»· ἐπὶ τοῦ σφόδρα ἀσθενοῦς.

«Imagen de una sombra»: para lo muy débil / para el muy débil.

## Forma

La expresión σκιᾶς εἶδωλον está en relación con otras varias expresiones proverbiales de forma y sentido similar (καπνοῦ σκιά, γυπὸς σκιά, δοῖδυκος σκιά, κανθάρου σκιά, ὄνου σκιά, σκιά ὀνειρώων, ἐπαίνων σκιαί, κουφότερος φελλοῦ σκιᾶς<sup>5</sup>), que constituyen un grupo proverbial de locuciones conexas entre las que es difícil establecer fronteras claras y saber si se trata de expresiones proverbiales distintas o versiones de la misma<sup>6</sup>. Me he decidido aquí, por motivos prácticos, por la primera opción, recogiendo sólo los testimonios iguales o muy parecidos a σκιᾶς εἶδωλον.

En cinco de los testimonios (cuatro de uso y el único erudito), la expresión tiene exactamente la misma forma, σκιᾶς εἶδωλον, variada en el *Agamenón* solamente en el orden de las dos palabras que la componen. Puede, pues, llamarse (teniendo en cuenta también que su sentido es figurado) expresión fija con seguridad. Es, en concreto, una locución sustantiva, formada por un núcleo, el sustantivo εἶδωλον (nominativo o acusativo singular, según los casos), con un determinante en genitivo, σκιᾶς.

En el fr. 945 de Sófocles puede haber una alusión a esta locución: en σκιαῖς ἐοικότες, en vez de εἶδωλον tenemos una palabra de la misma raíz, el participio ἐοικότες, que naturalmente rige dativo en vez de genitivo (estando todo ello, además,

<sup>4</sup> Tsirimbas (1950) dedica un artículo, que no he podido consultar, a las expresiones proverbiales en las *Epístolas* de Aristéneto.

<sup>5</sup> καπνοῦ σκιά: *Append.* 3.44, *Suda* κ 346, Aesch. fr. 399 (= Apost. 16.98), Soph. *Ant.* 1170, *Ph.* 945 ss., Phryn. *PS* 83.4, Eust. *Il.* 2.734.17-21; cf. Eup. 59 *PCG*; καπνοῦ σκιάν δεδοικέναι: Macar. 5.4; γυπὸς σκιά: Diogen. 3.100, Macar. 3.10, Apost. 5.74, Erasmo 1683; δοῖδυκος σκιά: *Append.* 1.99, Macar. 3.37, Arsen. 6.33a; κανθάρου σκιά: Diogen. 5.88, Greg. Cypr. *Leid.* 2.50, Greg. Cypr. *Mosq.* 4.7, Macar. 4.92, Apost. 9.40.; ὄνου σκιά ο ὑπὲρ / περὶ ὄνου σκιᾶς: Zen. *Vulg.* 6.28, Diogen. 7.1, Diogen. *Vind.* 3.43, Greg. Cypr. 3.87, Greg. Cypr. *Leid.* 3.23, *Append.* 4.26, Macar. 6.37 y 7.8, Apost. 12.92 y 17.69, Arsen. 14.22a, Erasmo 252 (en griego moderno, Μαλώνουν για το ίσκιο του γαϊδάρου, Kapsalis 2003<sup>2</sup>: 245); σκιά ὀνειρώων: *Mant.* 2.84; ἐπαίνων σκιαί Macar. 3.99 (en Arsen. 17.66a se recoge ὑπηνέμια ὀνειράτα καὶ ἐπαίνων σκιαί, explicado como ἐπὶ τῶν μάτην ἐλπίζόντων; es cita de Luc. *Harm.* 4 πάντα ἐκεῖνα ὑπηνέμια ὀνειράτα, φασί, καὶ ἐπαίνων σκιαί); κουφότερος φελλοῦ (σκιᾶς): Str. 1.2.30.16 s., Erasmo 137, Arsen. 9.97a (según sus explicaciones, tenía un sentido parecido al de εἶδωλον σκιᾶς en el *Agamenón*: Arsen.: ἐπὶ τῶν εὐμεταβόλων; Erasmo: «proverbialis hyperbole in homines inconstantes et lubrica fide»).

<sup>6</sup> Un grupo similar es el estudiado en 551-553.

en plural)<sup>7</sup>. El pasaje puede estar influido por la famosa formulación de Píndaro σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (*P.* 8.95 s.)<sup>8</sup>. En la *República* de Platón, donde tal vez puede considerarse que hay una alusión o juego con el proverbio, además de estar las dos palabras en plural, la jerarquía sintáctica entre ellas está invertida: εἰδώλων σκιᾶς.

## Uso y origen

Como comenta Fraenkel, «εἶδωλον σκιᾶς denota de algún modo el superlativo de lo irreal». El adverbio σφόδρα de Macario da la misma idea de superlatividad (ἐπὶ τοῦ σφόδρα ἀσθενούς), y también el escolio de Demetrio Triclinio a *Ag.* 839: εἶδωλον σκιᾶς, τουτέστιν ἀνυποστάτους καὶ οὐδὲν ὄντας, ὡς οὐδὲ τὸ τῆς σκιᾶς εἶδωλον «imagen de sombra, esto es, sin ningún fundamento y que no son nada, como tampoco lo es la imagen de la sombra»; σκιᾶς] ἦτοι ἀνυπάρκτου ἀνυπαρκτότερον «de sombra: es decir, más irreal que irreal». Se trata, pues, de una locución de sentido superlativo, cercano a la hipérbole, como tantas, que suelen acuñarse y aplicarse sobre todo a ciertos campos, como el de lo muy bueno, lo muy malo, lo inútil, lo de muy poco valor o importancia, o, como en este caso, lo muy inconsistente o «irreal». Pero no se trata sólo de algo de poco valor, entidad o realidad, sino de algo que aparenta una realidad que no tiene, algo que parece lo que no es, y por eso se representa con la imagen y la sombra, que pueden engañarnos y parecernos cosas que no son.

La palabra σκιά, ‘sombra’, tiene entre los griegos fácilmente este sentido (que se recoge en los diccionarios), con el que se usa también en otras expresiones proverbiales: (τὴν αὐτοῦ) σκιὰν δέδοικεν y σκιᾶ μορμολύττεσθαι, σκιά ἀντὶ τοῦ σώματος (ἐπὶ τῶν δοκούντων κρατεῖν τι, οὐδὲν δ’ ὅμως κρατούντων), y en el compuesto σκιαμαχεῖν<sup>9</sup>. En *Mant.* 2.97 se recoge τί δ’ ἄλλο φωνή καὶ σκιά γέρων ἀνὴρ; en *Apost.* 6.61, εἰ μετρήσεις τὴν σαυτοῦ σκιάν, οὐκ ἂν εὗροις αὐτὴν μείζονα γεγεννημένην ἢ πρὶν νικᾶν (además, *Apost.* 18.58 = *Soph.* fr. 945, *Arsen.* 13.2b = *Soph.* *Ai.* 125 s.)<sup>10</sup>. En español tenemos «no ser ni la sombra de lo que era», «asustarse hasta de

<sup>7</sup> Cf. también *Ar. Av.* 686 σκιοειδέα φῦλ’ ἀμενηνά, *Pl. R.* 586b8 εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ σκιαγραφημέναις. No recojo otros pasajes de la literatura posterior (como *Plu. Quaest. conv.* 735c4 s., *Luc. Fug.* 10.9 s. y bastantes más) donde también se conjugan las dos palabras de manera similar.

<sup>8</sup> Es similar *Soph. Ai.* 125 s. ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν / εἶδωλ’, ὅσοι περ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν, pasaje en el que aparecen las dos palabras εἶδωλον y σκιάν con un sentido parecido pero en distinta relación sintáctica (coordinadas por ἢ).

<sup>9</sup> *Macar.* 7.67 y 8.14, *Greg. Cyr.* *Leid.* 3.18, *Arsen.* 16.49a, *Erasmus* 465; *Macar.* 7.68, cf. *Apost.* 7.8; *Apost.* 15.51. García Romero (2013) hace un estudio muy completo sobre los testimonios, antiguos y modernos, de la expresión «temer la propia sombra»; también (García Romero 2008b) sobre ‘σκιαμαχία’ como término técnico del boxeo referido a una forma de entrenamiento en que se lucha contra un contrincante imaginario.

<sup>10</sup> Cf. también *Schol. vet. Ar. Nu.* 252b; *Apost.* 12.53 recoge un pasaje, variado, de la *Odisea* (10.495): οἷος πέπνυται τοῖ δὲ σκιάι ἀΐσσοουσιν, explicando: ἐπὶ τῶν ἄγαν φρονίμων λέγεται. A Demócrito (fr. 145 DK) se atribuye a veces (*D. L.* 9.37, *Plu. Lib. educ.* 9f) el dicho λόγος γὰρ ἔργου σκιή (o σκιά), que debía de ser de uso corriente y en otras ocasiones se cita sin más con φασί (*Filón, Mut.* 243 Wendland), λέγεται μὲν οὖν παρὰ πολλῶν (*Temistio, Or.* 16.200d5 s.) o directamente como παροιμία (*Schol. Aristid. Pan.* 122.6.3 s.); en este dicho la sombra no se usa como símbolo de lo que no tiene valor, sino como una forma de decir ‘copia’, ‘reproducción’.

su sombra». Para entender este sentido de la palabra ‘sombra’ hay que pensar no en la sombra indefinida de nuestro «a la sombra», sino en las sombras, más o menos definidas, que proyectan las cosas y reproducen su figura, y, en el caso de los seres que se mueven, también sus movimientos, de forma que son copias de las cosas mismas. De ahí que la palabra se use para referirse a «los objetos de una realidad disminuida por la falta de consistencia o la privación de luz, como los fantasmas, las almas de los muertos, los sueños; en sentido derivado, a los objetos sin valor», según explica Mugler (1964) en su diccionario de terminología óptica griega. Este uso de la palabra tiene también que ver con el frecuente motivo de la contraposición entre luz y oscuridad, en el que la luz es lo bueno y verdadero y la oscuridad lo malo y falso.

Σκιαί es el nombre con que llaman los poetas, desde Homero, a los muertos que habitan el Hades, a las débiles reproducciones del vivo que allí se hallan. Algo de ellos queda en el mundo inferior, pero, como se suele decir, no son ni una sombra de lo que fueron, y las palabras de Circe en la *Odisea* son buena muestra de esta forma de existencia ínfima, por contraste con la excepción de Tiresias: τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια / οἷῳ πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἄϊσσουσιν (10.494 s.)<sup>11</sup>. Más tarde, encontramos el tópico de llamar sombras también a los vivos, cuya formulación más famosa es la de Píndaro σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος<sup>12</sup>. Si ello es así es porque, se diga explícitamente o no, es la condición mortal de los hombres, el saber de su muerte futura, lo que convierte sus vidas en poco valiosas o falsas vidas que sólo aparentan serlo, porque lo que es, para ser verdaderamente, tendría que ser siempre, como dice la diosa de Parménides.

También la palabra εἶδωλον tiene en griego a menudo esta carga de falsa realidad, de imagen que representa algo que no es realmente, y la palabra se usa tanto para las imágenes de los espejos como para «los fantasmas creados, en Homero, por una divinidad a la semejanza de un hombre, y las sombras del Hades, simulacros sin consistencia de personas de las que son sólo los restos» (Mugler, s. v.<sup>13</sup>). Otra vez, pues, se trata de una palabra aplicable a los muertos del Hades.

Tanto la sombra como la imagen son, en fin, aunque cosas reales, cosas que reproducen en parte la apariencia de otra cosa que no son, y en este sentido, cuando las palabras ‘sombra’ o ‘imagen’ se aplican no a las sombras o imágenes propiamente dichas sino a aquellos objetos que podrían proyectarlas, se quiere con ello negarles el ser que aparentan y conferirles la realidad ínfima y vicaria de los reflejos y las sombras. La idea, frecuente en los refraneros de los distintos pueblos, de que las apariencias engañan, tiene su sentido precisamente por contraposición con la idea, tal vez más primaria, de que las cosas se muestran como son. En griego, frente al φαίνεσθαι de las cosas que se muestran como son, está el δοκεῖν, que puede oponerse al εἶναι.

<sup>11</sup> Considérense también el resto de los pasajes citados por Mugler: *Od.* 11.207, *Pi. P.* 8.95 s., *Aesch. Th.* 986, *Eum.* 299, *Soph. Ai.* 1257, etc.

<sup>12</sup> Véanse los pasajes citados por Mugler, Thomson *ad Ag.* 1327-30 y Tosi 622.

<sup>13</sup> Cf. también el artículo correspondiente del diccionario del Nuevo Testamento de Kittel y Friedrich.

La unión de las dos palabras εἶδωλον y σκιά, que tienen un sentido parecido (cf. Hsch. ε 768 «εἶδωλον»· σκιάν), en un mismo sintagma con la estructura «x de y» es una manera de hacer superlativa la cualidad de falsa apariencia: la imagen de una sombra está ya en un grado segundo de irrealidad con respecto al objeto primero del que la sombra que reproduce la imagen sería ya una copia. De ahí la explicación de Triclinio ἀνυπάρκτου ἀνυπαρκτότερον. Si en este punto se nos viene a las mentes Platón, no es mera coincidencia, y podría pensarse que su largo desarrollo de estas ideas tiene como base y al mismo tiempo utiliza como modo de expresión una forma de pensar que era popular y extendida<sup>14</sup>.

Sobre este modo de hacer hipóboles llama la atención Estrabón, citando varias que han de ser proverbiales: καὶ καθάπερ εἰσὶ τινες ὑπερβολαὶ ἐπὶ ὑπερβολαῖς, ὡς τὸ «κουφότερον εἶναι φελλοῦ σκιάς», «δειλότερον» δὲ «λαγὼ Φρυγός», «ἐλάττω» δ' «ἔχειν γῆν τὸν ἀγρὸν ἐπιστολῆς Λακωνικῆς» . . . (1.2.30.15-9). El mismo recurso se da en σκιάς ὄναρ, y, de otra manera, menos perfecta, en los proverbios καπνοῦ σκιά y ὄνου σκιά: en ellos, la sombra lo es de algo «real» pero de poca entidad o importancia. Puede decirse, pues, que en σκιάς εἶδωλον, junto con σκιάς ὄναρ, llega la expresión de la idea de falsa apariencia a su grado más alto. Teniendo en cuenta que εἶδωλον se usa también para las imágenes de los sueños, en la famosa formulación de Píndaro bien podría haber una modificación de nuestra locución<sup>15</sup>.

En los testimonios de uso puede observarse una gradación en el sentido figurado de la expresión, desde usos que podemos llamar «semiidiomáticos», como el del fragmento 659 de Sófocles, donde una yegua contempla su imagen en el agua, hasta el pasaje de Aristéneto (y la explicación de Macario), donde la palabra εἶδωλον es mucho más claramente metafórica. Para Fraenkel, el sentido del fragmento de Sófocles es completamente diferente al de Ésquilo, pero a pesar de la menor idiomatidad de la expresión, su sentido es similar: la yegua a la que han cortado las crines ve su reflejo en el agua, que es la imagen de una sombra de lo que era. En medio quedan los casos de Ésquilo y Platón. En Ésquilo, la imagen de una sombra aparece en el espejo de los tratos sociales, pero tal espejo es a su vez también metafórico. Son imagen de una sombra los que parecían ser leales. En la *República*, lo que se está tratando de hacer ver es precisamente que las «sombras de imágenes» son menos verdaderas que las imágenes solas, de manera que es muy probable que, a pesar de la inversión formal, se oyera en estas palabras una alusión al proverbio. Pero el juego es aquí más complejo, en la medida en que la expresión está dentro del símil de la caverna, de manera que el sentido literal de la expresión es en otro nivel figurado, y las sombras de imágenes son precisamente lo que aparenta ser conocimiento pero no lo es, o no lo es más que de manera muy degradada con respecto al verdadero conocimiento.

<sup>14</sup> En el *Antiguo Testamento* la sombra también se usa para referirse a la fugacidad de la vida humana: *Job* 8.9, *Crónicas I* 29.15.

<sup>15</sup> La expresión de Píndaro se cita luego a menudo de manera cercana a lo proverbial (*AP add.* 3.256b3, *Aristid. Rh.* 37.1 s. Jebb). En el *CPG* se recoge la expresión σκιά ὀνειρώων (*Mant.* 2.84).

Los versos de Queremón, por último, no son fáciles de interpretar, pero en todo caso el azafrán impreso en las telas constituye una imagen del verdadero azafrán (por su color y brillo, no por la figura)<sup>16</sup>. Hay en ellos un juego de desautomatización de la locución por sobremotivación de su uso, ya que a su sentido habitual se suman las alusiones de todo el pasaje a la técnica de pintura llamada σκιαγραφία, que «implica el uso de sombras pintadas para producir la impresión de relieve sólido en una superficie plana . . . [y] era proverbialmente engañosa o ilusoria» (Thomson *ad Ag.* 1327-30). Debe notarse hasta qué punto es metafórico el uso de la palabra ‘sombra’ aquí: los peplos impresos de azafrán contrastan en su brillo (el azafrán es ἡλιῶδες) con las oscuras violetas, y aun así el azafrán es imagen de una sombra, no por su oscuridad, sino por no ser azafrán de verdad<sup>17</sup>.

El uso en Ésquilo para referirse a la falta de lealtad y constancia puede que fuera más o menos frecuente; locuciones como κουφότερον εἶναι φελλοῦ σκιᾶς y ἐπαίνων σκιαί tienen un sentido parecido; Menandro (fr. 605 PCG) habla de la sombra de un amigo (φίλου σκιάν) en el mismo sentido.

### La παροιμία en el *Agamenón*

Dos son fundamentalmente las interpretaciones que se han dado al pasaje, dependiendo ante todo de cómo se entienda la expresión ὁμιλίας κάτοπτρον: (a) o bien se interpreta en un sentido parecido al de εἶδωλον σκιᾶς, como «el espejo o falsa imagen de la amistad», (b) o bien se entiende como el espejo de los tratos sociales (genitivo epexegetico) en el que se puede distinguir la falsa amistad de la verdadera. La diferencia de interpretación de este sintagma conlleva diferencias en la interpretación sintáctica de los tres versos, que los editores puntúan de maneras diversas: según (a), ὁμιλίας κάτοπτρον y εἶδωλον σκιᾶς están en el mismo nivel sintáctico; según (b), no; hay, por lo demás, diferencias de detalle entre las distintas interpretaciones. Hermann, Fraenkel y otros critican con razón, de la primera

<sup>16</sup> Estos versos de Queremón no se han interpretado bien: Collard (1970: 34) entiende que «The crushed saffron rubbed off on to the linen impressions of its flowers which were blurred (σκιᾶς εἶδωλον) but still brightly coloured (ἡλιῶδες: next in Philostr. *Imag.* i 6; cf. S. OC 685 χρυσαυγής κροκός)», esto es, que las muchachas caen sobre flores de azafrán y las tienen además impresas en sus peplos, lo cual es sin duda excesivamente rebuscado: las muchachas, al caer, aplastan juntos las oscuras violetas del suelo y el brillante azafrán que está impreso en sus peplos. La impresión de azafrán probablemente alude al teñido de azafrán propio de los peplos más que a un estampado que reprodujera la forma de las flores, como supone Collard: «Chaeremon uses the phrase σκιᾶς εἶδωλον to convey the idea of imperfect or blurred reproduction of shape as Aeschylus did (*Ag.* 839, of a mirror) and Sophocles (fr. 659.6, of a horse reflected in water)»; pero, como hemos visto, la locución tiene diferencias de sentido explicables por un grado mayor o menor de idiomatización de la palabra εἶδωλον, y, en todo caso, en ninguna ocasión da la idea de reproducción imperfecta de una figura.

<sup>17</sup> Esta complicación podría hacer dudar de lo acertado de la conjetura de Casaubon (que se da sin más por buena en todas las ediciones de Queremón y Ateneo, su citador (608c), que he podido consultar), si bien es cierto que todo el fragmento es en general algo artificioso. Cabría también poner una cruz junto a οἰκίας y eliminar el fragmento de nuestros testimonios.



interpretación, que toma la palabra κάτοπτρον en el sentido de ‘imagen’, y la palabra ὁμιλία en el de ‘amistad’, cosas ambas inexactas<sup>18</sup>. La segunda interpretación era ya la de Demetrio Triclinio: ἡμέτερα καλῶς, φησίν, ἐπίσταμαι τὸ κάτοπτρον τῆς ὁμιλίας, ἡγουν καλῶς οἶδα διακρίνειν τὰς ὁμιλίας τῶν συνόντων μοι, ὡς τὰς ἐμφάσεις τῶν προσώπων τὸ κάτοπτρον, ὥστε τοὺς ἄλλους μὲν τοὺς δοκοῦντας λίαν εἶναι πρευμενεῖς ἐμοὶ ἔγνων εἰδωλον σκιᾶς, τουτέστιν ἀνυποστάτους καὶ οὐδὲν ὄντας, ὡς οὐδὲ τὸ τῆς σκιᾶς εἰδωλον<sup>19</sup>. Agamenón habla aquí de su habilidad para ver en el trato social como en un espejo los verdaderos sentimientos de sus compañeros. Sobre la posibilidad de distinguir a los hombres por su trato, Blomfield cita el paralelo de Eur. *El*. 384 s. τῇ δ’ ὁμιλίᾳ βροτῶν / κρινεῖτε καὶ τοῖς ἡθεσιν τοὺς εὐγενεῖς; Para toda la frase, sirven como paralelos, tanto de la sintaxis como del sentido, Eur. *Med*. 1224 ss. τὰ θνητὰ δ’ οὐ νῦν πρῶτον ἡγοῦμαι σκιάν, / οὐδ’ ἂν τρέσας εἴποιμι τοὺς σοφοὺς βροτῶν / δοκοῦντας εἶναι καὶ μεριμνητὰς λόγων / τούτους μεγίστην μωρίαν ὀφλισκάνειν (nótese el optativo εἴποιμι y el sintagma τοὺς σοφοὺς βροτῶν / δοκοῦντας εἶναι καὶ μεριμνητὰς λόγων, que muestra cómo εἶναι no puede tampoco en el *Agamenón*, como algunos quieren, ser objeto de λέγοιμι o ἐξεπίσταμαι); Iambl. *Protr*. 47 Pistelli . . . εἰ θεωρήσειεν ὑπ’ αὐγὰς τὸν ἀνθρώπειον βίον. εὕρησει γὰρ τὰ δοκοῦντα εἶναι μεγάλα τοῖς ἀνθρώποις πάντα ὄντα σκιαγραφίαν (nótese aquí ὑπ’ αὐγὰς, que tiene una función equivalente del κάτοπτρον del *Agamenón* y recuerda el αὐγασθεῖς ὑπό del fr. 659 de Sófocles); Men. fr. 605 PCG φίλου σκιάν<sup>20</sup>.

El espejo se usa así como símbolo de lo que revela la verdad, como en el cuento de Blancanieves: un sitio donde se puede mirar (κάτ-οπ-τρον, *spec-ulum*) y ver algo que de otro modo quedaría oculto. El fragmento 393 (*TrGF*) de Ésquilo aclara esta metáfora: κάτοπτρον εἶδους χαλκός ἐστ’, οἶνος δὲ νοῦ «El bronce es espejo de la figura, el vino del pensamiento»: de la misma manera que el espejo normal revela la propia imagen, que de otro modo quedaría oculta, el vino revela el pensamiento; y por eso se dice en español también que la cara es el espejo del alma. Así funcionan también los espejos mágicos de los cuentos, donde se ve a la mujer más hermosa o lo que ocurre en sitios lejanos, todas ellas cosas que no están a la vista de por sí. Según Aristóteles (*Rh*. 1406b12 s.), Alcídamente llamó a la *Odisea* «un hermoso espejo de la vida humana»; en su obra *Sobre los sofistas* (15.32), el mismo Alcídamente dice que en los escritos se pueden ver, como en un espejo, los progresos del alma<sup>21</sup>.

De forma similar, el espejo metafórico del *Agamenón* es el trato social, en el que se revelan las verdaderas intenciones de los hombres de la misma manera que en el espejo normal se revela la imagen de la propia cara. En el *Agamenón*, es la propia experiencia, expresada por εἰδώς, la que proporciona esta habilidad de distinción de lo verdadero oculto tras lo aparente. El juego entre εἰδώς y εἰδωλον es irreproducible

<sup>18</sup> Véase también la discusión de Bollack (1983).

<sup>19</sup> Sommerstein (2010c) retoma la propuesta de Kennedy y otros de que haya aquí una laguna después del verso 839.

<sup>20</sup> Cf. también Lys. 8.11 s. ὅταν ἐναντίον τῆς ἐλπίδος κακῶς πάσχω καὶ τοὺς δοκοῦντας εἶναι φίλους ἀδικοῦντας εὐρίσκω.

<sup>21</sup> De manera similar, pero sin usar la metáfora del espejo, Anaxágoras decía ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα (21a DK), frase recogida en la *Append*. 4.50.

en español: el rey puede hablar con conocimiento de causa, pero este conocimiento es un «tener visto» que juega con la palabra εἶδωλον, de la misma raíz: el εἶδωλον es lo que se ve, la visión; de otra raíz para ‘ver’ (ὄψομαι, ὀφθαλμός) deriva el nombre del espejo, κάτ-οπ-τρον.

De esta manera, la metáfora de la παροιμία se integra con la metáfora del espejo del trato social en una imagen compleja, lo que hace que la metáfora fija o «muerta» reviva (o se desautomatice, en la terminología de la fraseología moderna): en el espejo del trato social se ve una imagen que revela como mera sombra la amistad de muchos de los que parecían muy afectos al rey; su amistad era mera apariencia, mera reproducción, como la de las imágenes y las sombras, del aspecto externo de la amistad, pero no amistad verdadera.

En su respuesta, Agamenón retoma el tema que había lanzado el coro en su recibimiento antes de hablarle con singular franqueza de sus anteriores reparos con respecto a él y a la empresa de la guerra:

ἄγε, δῆ, βασιλεῦ, Τροίας πτολίπορθ',  
 Ἀτρεὺς γένεθλον,  
 πῶς σε προσείπω; πῶς σε σεβίξω, 785  
 μήθ' ὑπεράρας μήθ' ὑποκάμψας καιρὸν χάριτος;  
 πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι  
 προτίουσι δίκην παραβάντες·  
 τῷ δυσπραγοῦντί τ' ἐπιστενάχειν πᾶς τις ἑτοῖμος, 790  
 δῆγμα δὲ λύπης οὐδὲν ἐφ' ἧπαρ προσικνεῖται,  
 καὶ ξυγχαίρουσιν ὁμοιοπρεπεῖς,  
 ἀγέλαστα πρόσωπα βιαζόμενοι  
 ὅστις δ' ἀγαθὸς προβατογνώμων, 795  
 οὐκ ἔστι λαθεῖν ὄμματα φωτὸς  
 τὰ δοκοῦντ' εὐφρονος ἐκ διανοίας  
 ὕδαρεῖ σαίνειν φιλότητι.

Mi rey, el destructor de Troya, hijo de Atreo, ¿cómo debo saludarte? ¿Cómo expresarte mi homenaje sin pecar por exceso o por defecto en aquello que exige la cortesía? Muchos hombres prefieren la apariencia y ultrajan la justicia. Al desgraciado, todos están dispuestos a compadecerle, mas el dolor de la desgracia no llega nunca a morder su corazón; y fingen compartir la alegría violentando, a veces, un rostro que no quiere sonreír. Pero el que es buen pastor de sus rebaños no se deja engañar por la mirada del que sólo le es fiel en apariencia y le muestra su afecto con amistad fingida.<sup>22</sup>

Agamenón, tras saludar a Argos y dar gracias a los dioses por la victoria, pasa a responder al coro, volviendo a decir más o menos lo mismo con otras palabras: tras afirmar que son pocos los hombres que se libran de la envidia ante el éxito ajeno, pasa a una descripción de este mal (830-8):

<sup>22</sup> Trad. de Alsina.

τὰ δ' ἔς τὸ σὸν φρόνημα, μέμνημαι κλυών, 830  
καὶ φημί ταῦτ' αἰσὶν ἀνὴρ ὅς μ' ἔχεις.  
παύροις γὰρ ἀνδρῶν ἔστι συγγενὲς τόδε,  
φίλον τὸν εὐτυχοῦντ' ἄνευ φθόνων σέβειν.  
δύσφρων γὰρ ἰὸς καρδίαν προσήμενος  
ἄχθος διπλοῖζει τῷ πεπαμένῳ νόσον· 835  
τοῖς τ' αὐτὸς αὐτοῦ πῆμασιν βαρύνεται  
καὶ τὸν θυραῖον ὄλβον εἰσορῶν στένει.

Y por lo que respecta a lo que sientes —he oído y entiendo muy bien cuanto me has dicho—, yo te digo lo mismo, me tienes a tu lado. Pocos son los mortales que, por natural inclinación, rinden, sin asomo de envidia, su homenaje al amigo en la buena fortuna. La ponzoñosa envidia, cuando se ha asentado en el corazón, duplica la dolencia contraída; y entonces, siente el peso de su propia desgracia y gime ante el espectáculo de la ventura ajena<sup>23</sup>. ,

para acabar afirmando, en los versos que nos ocupan, su experiencia al respecto, y que conoce bien el espejo de los tratos sociales, lo que viene a corresponderse con la afirmación del coro de que ὅστις δ' ἀγαθὸς προβατογνώμων, / οὐκ ἔστι λαθεῖν ὄμματα φωτός / τὰ δοκοῦντ' εὐφρονος ἐκ διανοίας / ὕδαρ εἰ σαίνειν φιλότῃ. La idea de falsa apariencia que expresa la locución εἰδωλον σκιᾶς es la misma que se expresa también en los tres usos del verbo δοκέω de este tramo: πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι / προτίουσι δίκην παραβάντες; τὰ δοκοῦντ' εὐφρονος ἐκ διανοίας / ὕδαρ εἰ σαίνειν φιλότῃ<sup>24</sup>; δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρεσμενεῖς ἐμοί. También la frase καὶ ξυγχαίρουσιν ὁμοιοπρεπεῖς, ἀγέλαστα πρόσωπα βιαζόμενοι expresa el mismo fingimiento.

La παροιμία forma parte, pues, de la expresión de confianza en las palabras del coro por parte de Agamenón, que asegura su experiencia y capacidad de distinción en la materia, dando cuenta, al paso, de las infidelidades que ha sufrido en Troya. Si ampliamos un poco el contexto de referencia, todas estas alusiones a las falsas apariencias de afecto y lealtad no pueden menos de estar jugando como preparación para los falsos elogios de Clitemestra, y, entonces, la afirmación de Agamenón de saber distinguir los afectos verdaderos de los fingidos cobra la dimensión de la ironía trágica, ya que no será capaz de distinguir la falsa imagen de sombra de afecto que le ofrece Clitemestra. El rey vuelve su mirada atrás, a Troya, y a continuación, pasando a Argos, hacia adelante, diciendo que ya se tomarán las medidas apropiadas en discusiones públicas (κοινὸν ἀγῶνα, 845). No se le ocurre la posibilidad de que el peligro no atañe a lo público sino a lo privado, sino que añade tranquilamente: νῦν δ' ἔς μέλαθρα καὶ δόμους ἐφεστίους / ἐλθὼν θεοῖσι πρῶτα δεξιώσομαι, / οἷπερ πρόσω πέμψαντες ἤγαγον πάλιν. / νίκη δ' ἐπέπερ ἔσπετ' ἐμπέδως μένοι (851-4), presentando la casa, el lugar terrible donde mora la maldición de la familia, donde

<sup>23</sup> Trad. de Alsina.

<sup>24</sup> También se ha interpretado que estas palabras hacen referencia a la verdadera amistad, que Agamenón sabría reconocer.

Clitemestra está a punto de darle muerte, como el lugar tranquilo y seguro donde puede dejar de lado los posibles conflictos.

Si pensamos en la tragedia y la trilogía entera el contexto de referencia, vemos que el pasaje introduce y trata por extenso, con sus γνῶμαι, su παροιμία, sus ejemplos y su argumentación razonada, el tema rector del φίλος ἄφιλος: los seres queridos, en los que parece que se puede confiar, son en la *Orestea* los que hacen traición: Agamenón mata a su hija, Clitemestra a su marido, Orestes a su madre; antes, según recordará Casandra, Atreo ha matado a los hijos de su hermano Tiestes y se los ha dado de comer; la guerra de Troya es por una mujer que traiciona a su marido; el coro acaba de cantar, antes de la llegada de Agamenón, la historia del cachorro de león que, acogido en casa, *parece* manso pero acaba mostrando su verdadera naturaleza salvaje; en las *Coéforas*, el coro que cuenta las historias de Altea, Escila y las lemnias ilustrará con diversos ejemplos la traición de las mujeres de la familia (585-651); y la imagen proverbial de la serpiente en el seno (928), la de Orestes a Clitemestra.

Si las apariencias engañan y nos fallan los que parecían leales, siguiendo la lógica sapiencial, los más fieles serán, complementariamente, aquellos de quienes menos se espera que lo sean, y así Odiseo solo (μόνος δ' Ὀδυσσεύς), el que precisamente (ὄσπερ) marchaba a Troya contra su voluntad (οὐχ ἔκων ἔπλει), fue luego el más leal a la causa de Agamenón<sup>25</sup>. Se opone así ὅσπερ οὐχ ἔκων ἔπλει a δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρηνεμενείς ἐμοί y ἑτοῖμος ἦν ἐμοί σειραφόρος a εἰδῶλον σκιᾶς y δοκοῦντας.

Algunos intérpretes entienden que esta mención de Odiseo, famoso por sus falsedades y fingimientos, ha de servir para hacer ver cuán equivocado está el rey al pensar que sabe juzgar las intenciones de los hombres, si es que juzga como el más leal al más engañoso. Más acertada me parece la interpretación de Bollack (1983: 188-90): con todas sus trampas y engaños, Odiseo es siempre fiel a la causa de los griegos en Troya y puede considerarse el único que se atiene a ella sin considerar sus intereses personales.

La παροιμία está a tono con el lenguaje que por lo general usa Agamenón: tópicos y grandes verdades acordes con su posición de rey, con su experiencia y con la grandeza de la tragedia, como veremos de nuevo con respecto al proverbio ὀλβίῳ δὲ χορῇ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ (928 s.). Hay otras expresiones proverbiales de forma y sentido similar pero de carácter menos elevado, como la de la sombra del burro o la sombra del corcho, que se usaba con el mismo sentido: éste, la imagen de una sombra, cuadra mejor tanto con el personaje de Agamenón como con el lenguaje trágico, siempre inclinado a mostrar la vanidad e inconstancia de las cosas humanas, para lo cual 'sombra' era en griego palabra muy apropiada<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> La palabra σειραφόρος designa al caballo exterior de una cuadriga, que era el que tenía que hacer el mayor esfuerzo en los virajes (cf. Campagner, 2001, s. v.)

<sup>26</sup> Y así vuelve a usarse en 1327-9, ἰὼ βρότεια πράγματ'· εὐτυχοῦντα μὲν / σκιᾶ τις ἂν πρόψειεν· εἰ δὲ δυστυχοῖ, / βολαῖς ὑγρώσσων σπόγγος ὤλεσεν γραφήν. Una imagen parecida se usaba en 82 para referirse a la debilidad de un viejo: ὄναρ ἡμερόφαντον ἀλαίνει. En 491, ὀνειράτων δίκην se refiere a la

Earp (1950: 51 s.), en su estudio sobre el carácter de los personajes de Ésquilo, considera característica de Agamenón «su absorción en sí mismo y en su posición oficial como Rey y General», y llama la atención sobre cómo en este pasaje no se le ocurre que la traición pueda esperarlo en su propia casa. Lo cual es cierto, pero hay poco en ello de psicología de caracteres: no es exactamente que Agamenón esté absorbido por su posición de rey, es que Agamenón es un rey, y como tal actúa y piensa, temiendo las traiciones que a los reyes y generales acechan, más normales que la de que la propia esposa vaya a matarlo a uno mientras se baña. Solamente cabe sospechar que tal vez en su afirmación de conocer tan bien el espejo del trato social que puede distinguir la verdadera amistad de la imagen de su sombra puede haber un punto de ὕβρις (que de nuevo no es exactamente una cuestión de carácter, sino más bien algo que le pasa a uno, sobre todo cuando tiene éxito y se confía): un exceso de confianza en sí mismo que habrá de mostrarse errado.

---

posibilidad de que las noticias de las hogueras sean mera ilusión; poco después, se hace en el mismo sentido un juego de palabras con las señales de las hogueras y el valor proverbial del humo: οὗτος [κήρυξ] οὐ . . . σημαίνει καπνῶ πυρός (496 s.; cf. p. 755).

928 s. ὀλβίσαι δὲ χρη  
βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ

χωρὶς ποδοψήστρων τε καὶ τῶν ποικίλων  
κληδῶν ἀυτεῖ· καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν  
θεοῦ μέγιστον δῶρον. ὀλβίσαι δὲ χρη  
βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ.  
εἰ πάντα δ' ὥς πράσσοιμ' ἄν, εὐθαρσῆς ἐγώ. 930

930 εἶπον τάδ' ὥς Weil: εἶπον, τάδ' οὐ Mazon · πράσσοιμεν Dindorf

Sin secapiés y sin los bordados la fama resuena; y el no pensar mal,  
del dios el mayor don. Feliz ha de llamarse a quien acaba la vida en  
grato bienestar. Si en todo puedo actuar así, puedo estar bien  
confiado.

Consideraremos en primer lugar los testimonios de uso y algunas alusiones y paralelos de la sentencia «No llamar a nadie feliz antes de que muera» para pasar a tratar a continuación su identificación como proverbial y las posibles fuentes eruditas, que presentan en este caso problemas particulares.

### Testimonios de uso

La cantidad de testimonios y paralelos de la sentencia «No llamar a nadie feliz antes de que muera» es demasiado grande para citarlos todos. Recojo aquí sólo los que reflejan una cierta fijación formal, y, entre ellos, sólo los más antiguos (hasta el s. V), añadiendo algunos que nos interesan más, como el de Dionisio trágico, por el género, y los de Aristóteles, por el largo comentario que hace de la sentencia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para testimonios posteriores, véanse los citados por Thomson *ad Ag.* 336 y Calderone 1993, que no tienen tampoco ningún afán de exhaustividad.

- (i) Hdt. 1.32 s. ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρεό με οὐκ ὡς σε ἐγὼ λέγω πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι . . . ἄτην μὲν καὶ ἐπιθυμίην οὐκ ὁμοίως δυνατὸς ἐκείνῳ ἐνεῖκαι, ταῦτα δὲ ἡ εὐτυχία οἱ ἀπερύκει, ἄπηρος δὲ ἐστὶ, ἄνουσος, ἀπαθὴς κακῶν, εὐπαις, εὐειδής· εἰ δὲ πρὸς τούτοις ἐτι τελευτήσει τὸν βίον εὖ, οὗτος ἐκεῖνος τὸν σὺ ζητέεις, ὁ ὀλβιος κεκλησθαι ἄξιός ἐστι· πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μηδὲ καλέειν κω ὀλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα. τὰ πάντα μὲν νυν ταῦτα συλλαβεῖν ἀνθρώπον ἔοντα ἀδύνατόν ἐστι, ὥσπερ χώρα οὐδεμία καταρκεῖ πάντα ἐωυτῇ παρέχουσα, ἀλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει, ἑτέρου δὲ ἐπιδέεται· ἡ δὲ ἂν τὰ πλεῖστα ἔχῃ, αὕτη ἀρίστη. ὥς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι· ὅς δ' ἂν αὐτῶν πλεῖστα ἔχων διατελέῃ καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ' ἐμοὶ τὸ οὐνομα τοῦτο, ὦ βασιλεῦ, δίκαιός ἐστι φέρεσθαι. σκοπέειν δὲ χρὴ παντός χρημάτων τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὀλβον ὁ θεὸς προορρίζους ἀνέτρεψε.

Pero eso que me preguntabas no puedo decírtelo antes de enterarme de que has acabado bien tu vida . . . [El afortunado] la desgracia y deseo no es capaz de sobrellevarlos igual que aquél [el rico], pero esas cosas se las aparta la buena fortuna, y está sano, sin enfermedad, sin sufrimiento de males, con buenos hijos, con buena figura; y si, además de estas cosas, también acaba bien la vida, ése será aquél que tú buscas, el que es digno de ser llamado feliz; pero antes de que acabe, abstente de llamarlo feliz en absoluto, sino afortunado. Todas esas cosas de cierto es imposible que las reúna el que es hombre, de la misma manera que ninguna tierra produce de todo y se basta a sí misma, sino que algunas cosas las tiene y otras le faltan; y la que tenga más, ésa es la mejor. Así también un solo cuerpo humano no es en absoluto autosuficiente; unas cosas las tiene, y otras le faltan; y quien teniendo más de ellas viva y después acabe dichosamente la vida, ése es, rey, para mí, el que es justo que lleve ese nombre. Hay, en fin, que mirar en todo asunto en dónde va a dar su final, pues a muchos, después de dejarles ver la felicidad, la divinidad los derribó de raíz.

- (ii) Soph. Tr. 1-5 λόγος μὲν ἐστ' ἀρχαῖος ἀνθρώπων φανείς  
ὡς οὐκ ἂν αἰῶν' ἐκμάθοις βροτῶν, πρὶν ἂν  
θάνη τις, οὐτ' εἰ χρηστός οὐτ' εἴ τω κακός·  
ἐγὼ δὲ τὸν ἐμόν, καὶ πρὶν εἰς Αἴδου μολεῖν,  
ἔξοιδ' ἔχουσα δυστυχῇ τε καὶ βαρύν

Stob. 4.41.38 λόγος μὲν — κακός, Suda αἰ 256 ὡς οὐκ — κακός || ἔστ' L

Es un dicho de los hombres aparecido de antiguo que no puede saberse la vida de los mortales, antes de que uno muera, ni si es provechosa ni si mala. Mas yo, la mía, antes incluso de ir al Hades, sé bien que la tengo pesada y desafortunada.

- (iii) Soph. OR 1524-30 ὦ πάτερ ὅθι βῆς ἐνοικοί, λεύσσειτ' Οἰδίπους ὅδε  
(ὅς τὰ κλείν' αἰνίγματ' ἤδει καὶ κράτιστος ἦν ἀνὴρ,  
ὅστις οὐ ζήλω πολιτῶν καὶ τύχαις ἐπιβλέπων),  
εἰς ὅσον κλύδωνα δεινῆς συμφορᾶς ἐλήλυθεν,

ὥστε θνητὸν ὄντ' ἐκείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν  
ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδέν' ὀλβίζειν, πρὶν ἂν  
τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδέν ἀλγεινὸν παθών.

1529 s. μηδέν' — παθών laudat *Suda* o 132 (s. v. ὀλβίζειν) || 1524-30 del. Pearson, Dawe · 1526 ὅστις] οὗ τις Martin · καὶ] ἦν Enger: ταῖς Canter

Oh habitantes de la Tebas patria, mirad este Edipo (que los ilustres enigmas sabía y era hombre de gran poder, que no pone los ojos ni en la emulación de los ciudadanos ni en su suerte) a qué gran oleaje de terribles sucesos ha llegado, tan grande como para, poniendo la vista en aquel último día, no llamar feliz a nadie que sea mortal antes de que pase el término de la vida sin sufrir ningún dolor.

- (iv) Soph. fr. 646 *TrGF* οὐ χροῖ ποτ' εὖ πράσσοντος ὀλβίσαι τύχας  
ἀνδρός, πρὶν αὐτῷ παντελῶς ἤδη βίος  
διεκπεραθῇ καὶ τελευτήσῃ δρόμον.  
 ἐν γὰρ βραχεὶ καθεῖλε κωλίγῳ χρόνῳ  
 πάμπλουτον ὄλβον δαίμονος κακοῦ δόσις,  
 ὅταν μεταστῇ καὶ θεοῖς δοκῇ τάδε.

5

Stob. 4.41.3 || 3 διεκπεραθῇ Nauck<sup>2</sup>: διεκπερανθῇ codd. · τελευτήσῃ δρόμον Headlam: τελευτήσῃ βίον codd.: τελευτήσαντ' ἴδης («uel simile quod») Meineke, alia alii

No hay que llamar feliz a la fortuna de un hombre al que le va bien antes de que para él por completo ya la vida pase toda y acabe su camino. Pues pronto y en poco tiempo abate la felicidad rica en todo la dádiva de un espíritu adverso, cuando cambian las tornas y a los dioses les parece así.

- (v) Eur. *Andr.* 100-2 χρὴ δ' οὐ ποτ' εἰπεῖν οὐδέν' ὀλβιον βροτῶν,  
πρὶν ἂν, θανόντος, τὴν τελευταίαν ἴδης  
ὅπως περάσας ἡμέραν ἥξει κάτω.

No hay nunca que llamar a ninguno de los mortales feliz, antes de que, una vez muerto, veas su último día cómo lo pasa y llega abajo.

- (vi) Eur. *Heracl.* 862-6 . . . τὸν στρατηλάτην ἄγων  
 τὸν ὀλβιον πάροιθε. τῇ δὲ νῦν τύχῃ  
 βροτοῖς ἅπασι λαμπρὰ κηρύσσει μαθεῖν,  
τὸν εὐτυχεῖν δοκοῦντα μὴ ζηλοῦν πρὶν ἂν  
θανόντ' ἴδῃ τις· ὥς ἐφήμεροι τύχαι.

. . . el jefe militar, el antes feliz. Mas con la fortuna de ahora a todos los mortales se les anuncian cosas claras de entender: no admirar a quien parece ser afortunado antes de que se le vea muerto: que la fortuna cambia con los días.

- (vii) Eur. *Tr.* 509 s. τῶν δ' εὐδαιμόνων  
 μηδένα νομίζετ' εὐτυχεῖν, πρὶν ἂν θάνῃ.

Y de los dichosos no consideréis que nadie es afortunado antes de que muera.

- (viii) Dionys. Trag. fr. 3 *TrGF* θνητῶν δὲ μηδεὶς μηδέν' ὀλβιόν ποτε  
κρίνῃ, πρὶν αὐτὸν εὖ τελευτήσαντ' ἴδῃ.



ἐν ἀσφαλεῖ γὰρ τὸν θανόντ' ἐπαινέσαι.

Y de los mortales ninguno a ninguno jamás juzgue feliz, antes de ver que ha muerto con bien: pues sobre seguro está alabar al que ha muerto.

- (ix) Arist. *EN* 1100a10-8 πότερον οὖν οὐδ' ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων εὐδαιμονιστέον ἕως ἄν ζῇ, κατὰ Σόλωνα δὲ χρεῶν τέλος ὀρᾶν; εἰ δὲ δὴ καὶ θετέον οὕτως, ἄρ' ἄγε καὶ ἔστιν εὐδαίμων τότε ἐπειδὴν ἀποθάνῃ; ἢ τοῦτό γε παντελῶς ἄτοπον, ἄλλως τε καὶ τοῖς λέγουσιν ἡμῖν ἐνέργειάν τινα τὴν εὐδαιμονίαν; εἰ δὲ μὴ λέγομεν τὸν τεθνεῶτα εὐδαίμονα, μηδὲ Σόλων τοῦτο βούλεται, ἀλλ' ὅτι τῆνικαῦτα ἄν τις ἀσφαλῶς μακαρίσειεν ἄνθρωπον ὥς ἐκτὸς ἤδη τῶν κακῶν ὄντα καὶ τῶν δυστυχημάτων, ἔχει μὲν καὶ τοῦτ' ἀμφισβήτησιν τινα . . .

Así pues, ¿es cierto que tampoco ningún otro de los hombres ha de ser llamado dichoso mientras viva, y, siguiendo a Solón, hay que mirar el fin? Y si es cierto que ha de establecerse así, ¿acaso es que es dichoso precisamente entonces después de morir, o eso es del todo inaudito, sobre todo para quienes dicen que la dicha es para nosotros una cierta actividad? Pero si no llamamos al muerto dichoso, ni Solón quiere decir eso, sino que entonces puede uno con seguridad llamar feliz a un hombre en tanto que está ya libre de los males y las desgracias, presenta también eso una duda . . .

- (x) Arist. *EE* 1219b5-8 . . . καὶ τὸ μήτε μίαν ἡμέραν εἶναι εὐδαίμονα μήτε παῖδα μήθ' ἡλικίαν πᾶσαν (διὸ καὶ τὸ Σόλωνος ἔχει καλῶς, τὸ μὴ ζῶντ' εὐδαιμονίζειν, ἀλλ' ὅταν λάβῃ τέλος· οὐθὲν γὰρ ἀτελὲς εὐδαιμον· οὐ γὰρ ὅλον) . . .

. . . y el que ni un solo día es feliz ni un niño ni ninguna edad (por eso precisamente está bien lo de Solón, lo de no llamar dichoso al que está vivo, sino cuando ha alcanzado su fin; pues nada inacabado es dichoso; pues no está completo) . . .

#### *Algunas alusiones y pasajes de sentido similar*

El tópico es tan repetido y rico en variantes y relaciones con otros tópicos, que resulta imposible recoger todos los pasajes que podrían considerarse alusiones. Recojo aquí, pues, sólo algunos de los más antiguos, prestando especial atención a la tragedia, y también otros que nos serán útiles luego para el comentario. Estando tan ligado el tópico a otros, en algunos casos resulta imposible saber si hay alusión al proverbio o sólo se trata de pasajes de sentido similar.

Simon. fr. 521 *PMG* ἀνθρωπος ἐὼν μὴ ποτε φάσης ὅ τι γίνεται αὔριον,  
μηδ' ἄνδρα ἰδὼν ὄλβιον ὅσον χρόνον ἔσσειται·  
ὥκει' ἄ γὰρ οὐδὲ τανυπτερύγου μυίας  
οὕτως ἅ μεταστάσις.  
Siendo humano, nunca digas  
lo que va a pasar mañana;  
ni, si ves feliz a un hombre,

cuánto tiempo ha de durarle.  
No es más rápido el esguince  
de la mosca de ala larga  
que el mudar de los mortales.<sup>2</sup>

Hdt. 1.34 μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὥς εἰκάσαι ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον.

Y después de que Solón se fue, sobrevino a Crespo venganza grande de parte de la divinidad, seguramente porque se consideró a sí mismo el más feliz de todos los hombres.

Hdt. 1.86.13-6 τῷ δὲ Κροίσῳ ἐστεῶτι ἐπὶ τῆς πυρῆς ἐσελθεῖν, καίπερ ἐν κακῷ ἐόντι τοσοῦτω, τὸ τοῦ Σόλωνος, ὥς οἱ εἶη σὺν θεῷ εἰρημένον, τὸ μηδένα εἶναι τῶν ζώντων ὀλβιον.

Y que a Crespo, cuando estaba en pie sobre la pira, le vino al pensamiento, aun pesar de encontrarse en tan gran desgracia, lo de Solón, en la idea de que le había sido dicho con el dios, lo de que ninguno de los que están vivos es feliz.<sup>3</sup>

Soph. OC 1186-96 ἰὼ γενεαὶ βροτῶν,  
ὥς ὑμᾶς ἴσα καὶ τὸ μη-  
δὲν ζώσας ἐναριθμῶ.  
τίς γάρ, τίς ἀνὴρ πλέον  
τᾶς εὐδαιμονίας φέρει  
ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν  
καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι;  
τὸν σὸν τοι παράδειγμ' ἔχων,  
τὸν σὸν δαίμονα, τὸν σὸν, ᾧ  
τλᾶμον Οἰδιπόδα, βροτῶν  
οὐδὲν μακαρίζω

1196 οὐδὲν Hermann: οὐδένα LA

¡Ah, descendencia de mortales! ¡Qué igual a nada se me hace vuestra vida! Pues ¿cuál de los hombres, cuál, logra más dicha que tanta cuanto lo parezca, y, después de parecerlo, declinar? Tomando el destino tuyo como ejemplo, el tuyo, oh infortunado Edipo, nada de los mortales llamo feliz.

Soph. OC 1720-3 ἀλλ' ἐπεὶ ὀλβίως γ' ἔλυσεν τὸ τέλος, φίλαι, βίου,  
λήγετε τοῦδ' ἄχους· κακῶν  
γὰρ δυσάλωτος οὐδεὶς.

Pero ya que felizmente cumplió, amigas, el desenlace de su vida, haced cesar esa aflicción. Pues nadie está al abrigo de los males.

Eur. IA 160/161-3 θνητῶν δ' ὀλβιος  
ἐς τέλος οὐδεὶς οὐδ' εὐδαίμων·  
οὐπω γὰρ ἔφυ τις ἄλυπος.

<sup>2</sup> Trad. de J. Ferraté, *Líricos griegos arcaicos. Antología*, Barcelona 1968.

<sup>3</sup> No lo reproduzco entero, pero el resto del episodio tiene también que ver con el dicho.

Y de los mortales feliz hasta el final nadie ni dichoso. Pues nadie ha nacido libre de pesares.

Eur. *Supp.* 267-70 τῶν γὰρ ἐν βροτοῖς  
οὐκ ἔστιν οὐδὲν διὰ τέλους εὐδαιμονοῦν.  
Pues de las cosas de los mortales, nada hay que sea dichoso hasta el fin.

Eur. *Med.* 1228-30 θνητῶν γὰρ οὐδεὶς ἔστιν εὐδαίμων ἀνὴρ·  
ὄλβου δ' ἐπιρρυνέντος εὐτυχέστερος  
ἄλλου γένοιτ' ἂν ἄλλος, εὐδαίμων δ' ἂν οὔ.  
Pues de los mortales ningún hombre es dichoso; y, escapándose la felicidad, uno puede llegar a ser más afortunado que otro, mas no dichoso.<sup>4</sup>

Eur. fr. 273 *TrGF* πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποισιν, οὐχ ἡμῖν μόνον,  
ἢ καὶ παραυτίκ' ἢ χρόνῳ δαίμων βίον  
ἔσφηλε, κούδεις διὰ τέλους εὐδαιμονεῖ.  
Pues a todos los hombres, y no sólo a nosotros, o también al momento o con el tiempo una divinidad derribó su vida, y nadie es feliz hasta el final.

Eur. fr. 44 *TrGF* ὥστ' οὔτις ἀνδρῶν εἰς ἅπαντ' εὐδαιμονεῖ.  
de manera que ninguno de los hombres es dichoso en todo.

Eur. fr. 661.1 (= *Stheneb.* fr. 5.2) *TrGF* οὐκ ἔστιν ὅστις πάντ' ἀνὴρ εὐδαιμονεῖ.  
No hay quien, siendo hombre, sea dichoso en todo.

Eur. fr. 198 *TrGF* εἰ δ' εὐτυχῶν τις καὶ βίον κεκτημένος  
μηδὲν δόμοισι τῶν καλῶν θηράσεται,  
ἐγὼ μὲν αὐτὸν οὔποτ' ὄλβιον καλῶ,  
φύλακα δὲ μᾶλλον χρημάτων εὐδαίμονα.  
Y si uno, teniendo buena suerte y estando con vida, no ha de buscar ningún bien para su casa, yo a ése no lo llamaré nunca feliz, sino más bien dichoso guardián de bienes.

Alex. fr. 289 *PCG* καὶν εὐτυχῇ τις, ὡς ἔοικε, προσδοκᾶν  
ἀεὶ τι δεῖ, καὶ μή τι πιστεύειν τύχῃ.  
Y aunque uno sea afortunado, según parece, debe precaverse siempre, y en nada confiar en la fortuna.

Pl. *Lg.* 802a τοὺς γε μὴν ἔτι ζῶντας ἐγκωμίοις τε καὶ ὕμνοις τιμᾶν οὐκ ἀσφαλές, πρὶν  
ἂν ἅπαντά τις τὸν βίον διαδραμὼν τέλος ἐπιστήσῃται καλόν.  
Que es que, lo que es a los que están aún vivos, honrarlos con encomios e himnos no es cosa segura, antes de que uno, habiendo recorrido toda su vida, le ponga un buen fin.

### Identificación. Fuentes eruditas

Esta expresión no suele calificarse, ni en las fuentes antiguas ni entre los estudiosos modernos, como παροιμία o proverbio sino como sentencia o γνώμη. Así ocurre ya

<sup>4</sup> Cf. *Schol. ad loc.* εὐδαίμονά φησι τὸν ἄχρι τέλους ἀπείρατον κακῶν.

en el esolío al final del *Edipo Rey* (iii): τὰ γὰρ ἐξῆς ἀνοίκεια γνωμολογούντος Οἰδίποδος<sup>5</sup>, y multitud de veces entre los modernos: a lo largo de todo el estudio de Calderone (1993: 304) dedicado a ella se la llama sentencia, si bien se considera también que «formaba parte del tesoro sapiencial popular»; y Jebb, en su comentario al *Edipo Rey*, dice: «La máxima ‘No llares feliz a un hombre antes de su muerte’ aparece por primera vez en la literatura griega como una γνώμη establecida [«a set γνώμη»] en Aesch. Ag. 928». Ahora bien, las sentencias establecidas, con forma más o menos fija, que forman parte del tesoro sapiencial popular, esto es, las que pueden usarse una y otra vez al hablar, son desde luego proverbios.

Del uso popular nunca podemos estar del todo seguros en el caso del griego antiguo: en este caso (como en los demás), lo deducimos de los testimonios escritos que nos quedan. Las *Traquinias* de Sófocles empiezan citando la misma idea como un λόγος ἀρχαῖος ἀνθρώπων, «un antiguo dicho de la gente»: λόγος μὲν ἐστ’ ἀρχαῖος ἀνθρώπων φανείς, verso que, para Koch (1892: 20), «es indicación más que suficiente de que la sentencia ha de considerarse proverbial». Un proverbio es en efecto eso, un λόγος ἀρχαῖος ἀνθρώπων, y los proverbios se presentan muchas veces con este tipo de expresiones<sup>6</sup>. Es posible que la expresión λόγος ἀρχαῖος ἀνθρώπων pudiera servir también para referirse a otras tradiciones populares además de a los proverbios<sup>7</sup>, pero la forma y sentido del λόγος citado, así como su uso en el resto de los testimonios, nos invitan a incluirlo dentro de los proverbios.

Tanto Koch (1892: 19 s.) como Linde (1896: 19) recogen en sus estudios sobre los proverbios en la tragedia este pasaje del *Agamenón* junto con los numerosos paralelos de la tragedia; Otto lo recoge en su diccionario de proverbios latinos (1143); Tosi (645) y Calderone (1993) tratan el tópic y recogen sus testimonios, pero sin definirlo como proverbial<sup>8</sup>.

La idea que el dicho expresa se atribuye muchas veces a Solón, pero normalmente con otra fijación formal: τέλος ὄρα βίου «Mira el final de la vida», o τέλος ὄρα μακροῦ βίου (o aún con otras formas), que recogen los paremiógrafos (Diogen. 8.51, *Mant.* 2.96, *Apost.* 16.30) llamándola «apoteigma de Solón», y que se cita como dicho, sentencia o apoteigma de Solón en muchas otras fuentes<sup>9</sup>. El esolío a Eur. *Andr.* 100

<sup>5</sup> Con respecto al sentido del término ἀνοίκεια, «inapropiado», y la atribución de estos versos a Edipo o al coro, así como sobre las propuestas de atetizarlos como una interpolación, cf. el exhaustivo comentario de Bollack o la breve nota de Campbell *ad loc.*

<sup>6</sup> Los comentaristas de este pasaje (sobre todo Davies) aducen también numerosos paralelos para esta forma de cita; véanse también aquí los ejemplos de las pp. 72 s.

<sup>7</sup> Véanse algunos casos con otras expresiones en la p. 125.

<sup>8</sup> Thomson (1946<sup>2</sup>: 257): «‘Call no man blest until he is dead’. That was the proverb»; Earp (1950: 52 s.) habla de «the proverbial Greek commonplaces with which he [sc. Agamemnon] reinforces the sentiment, that a humble mind is the best gift of God, and the familiar ‘call no man happy till he is dead’»; de forma parecida Winnington-Ingram (1983: 91): «One proverbial truth follows another». Cf. también Blomfield, *Glossarium*: «Respicitur decantatum Solonis dictum»; Karsten: «Sententia tragicis aeque ac Herodoto celebrata»; Kennedy: «This maxim is often repeated in Greek tragedy»; Raeburn-Thomas: «conventional maxims», «commonplace».

<sup>9</sup> Arist. *EN* 1100a11 y *EE* 1219b6 (tests. (ix) y (x)), *Theol. Ar.* 26.7-9, *AP* 9.366 (recogido en los *Sept. Sap. Apophth.* 12.1.6 Mullach; cf. también 2.1), *Schol. Soph. Tr.* 1, *Schol. Luc. Phal.* 7, *Stob.* 2.7.18.60 s., etc. Sin atribución se cita en *Schol. Eur. Andr.* 100. Atribuye la sentencia a Epicuro el *Gnomol. Vat. Epic.* 75 (εἰς τὰ

muestra hasta qué punto ambas expresiones se sentían como dos formas de lo mismo, ya que la una se explica por la otra:

«χρὴ δ' οὐποτ' εἰπεῖν»· τούτῳ συνάδει τὸ «τέλος ὄρα μακροῦ βίου».

«No hay nunca que llamar»: con esto está de acuerdo lo de «Mira el término de una larga vida».

De manera parecida, los escolios al *Edipo rey* (1528-30) relacionan el pasaje con el dicho de Solón (τὴν τοῦ Σόλωνος ῥῆσιν), si bien la forma de esta ῥῆσις no es τέλος ὄρα βίου sino οὐ χρὴ πρὸ τελευτῆς ἄνδρα μακαρίζειν, esto es, una variante de nuestro proverbio:

παράφραζει δὲ τὴν τοῦ Σόλωνος ῥῆσιν, ἣν ἔφη πρὸς Κροῖσον ὅτε αὐτῷ τοὺς θησαυροὺς ἐδείκνυ. ἡ δὲ ἦν ὡς οὐ χρὴ πρὸ τελευτῆς ἄνδρα μακαρίζειν.

Es paráfrasis del dicho de Solón, el que le dijo a Creso cuando éste le enseñó sus tesoros. Y el dicho era que no hay que llamar feliz a nadie antes del fin.

Esta atribución a Solón podría suponer una dificultad para la clasificación de la sentencia como proverbial, ya que se dice que los proverbios son populares, y ‘popular’ se identifica a menudo con ‘anónimo’. Pero no es sólo que haya otros muchos testimonios sin tal atribución y que sean éstos precisamente los que de manera más clara son, por su forma, testimonios del dicho que aquí tratamos, ni es sólo tampoco que quepa sospechar que esta atribución es legendaria (dentro de un cuento nos llega en su versión más antigua, la de Heródoto), sino que (y esto es lo más importante), incluso aunque no lo fuera, los testimonios muestran que la expresión fue de uso corriente y repetido y que iba de boca en boca con o sin atribución a Solón, y con esto ha de bastarnos para entender que una expresión es popular, independientemente de que se recuerde o no quién fue el primero que la dijo<sup>10</sup>.

μήπω μέγ' εἵπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης

La sentencia no se encuentra en las colecciones de los paremiógrafos, si bien se ha relacionado con ella la frase μήπω μέγ' εἵπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης, un trímetro

---

παρωχηκότα ἀγαθὰ ἀχάριστος φωνή ἢ λέγουσα· τέλος ὄρα μακροῦ βίου). Más testimonios cita Jebb en su nota a Soph. OR 1529.

La historia de Solón y Creso se recoge en otra versión en el léxico de Focio y en las colecciones de Zenobio Vulg. (5.16) y Apostolio (11.3) para explicar una παροιμία de sentido distinto: «μᾶλλον ὁ Φρύξ»· ἡ παροιμία ἐνθένδε· οἱ ἑπτὰ σοφοὶ ἐρωτώμενοι ὑπὸ Κροίσου, τίς τῶν σοφῶν εὐδαιμονέστατος, οἱ μὲν ἀπεκρίνοντο· τὰ ἄγρια ζῶα· ὑπὲρ γὰρ τῆς αὐτονομίας ἀποθνήσκει· οἱ δὲ πελαργοὺς· δίχα γὰρ νόμου τῇ φύσει τὸ δίκαιον ἔχουσι. Σόλων δέ· οὐδένα πρὸ τῆς τελευταίας ἡμέρας. παρεστῶς δὲ Αἰσωπος ὁ λογοποιὸς Φρύξ τὸ γένος, τοσοῦτον, εἶπεν, ὑπερέχειν τῶν ἄλλων, ὅσον θάλασσα ποταμῶν· ἀκούσας δὲ Κροῖσος εἶπε· μᾶλλον ὁ Φρύξ (Apostolio). Según Macario, la frase proverbial Λυδὸς ἀποθνήσκει σοφὸς ἀνὴρ (5.78) se dice también por Creso; Leutsch anota: «Proverbium Croesum spectat in ipso mortis discrimine Solonis sapientiam mente percipientem»; pero es probable que la explicación sea una invención erudita, ya que es frecuente que se mencione a los lidios en las παροιμίαι.

<sup>10</sup> Cf. pp. 101-103 y el comentario de Blakesley a Heródoto.

yámbico que Estobeo atribuye a la tragedia *Tiro* de Sófocles (fr. 662 *TrGF*) y está recogido en la colección Atos de Zenobio (5.71) y citado como παροιμία en el comentario a la *Ilíada* de Porfirio (III d. C.). Cicerón lo usa, en griego, en una de sus cartas a Ático, Plutarco parece citarlo deformado en sus *Apotegmas de reyes y emperadores*, y Juan Cumno (ss. XII-XIII) lo cita como παροιμία en una de sus cartas<sup>11</sup>. La relación de esta frase con la sentencia que venimos comentando es problemática. Veamos los testimonios:

- (i) Soph. fr. 662 *TrGF* μήπω μέγ' εἴπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης.

Stob. 4.41.21 Sophocli tribuit; Porph. *ad Il.* 8.5 ss. 36-9 Schröder, Zen. Ath. 5.71 ut proverbium verum laudant; Cic. *Att.* 4.8 sine attributione || μήπω] μηδένα Blaydes (1907: 258) · μέγ' Zen. Ath.: μέγαν Stob. et codd. Cic. nonnulli · πρὶν τελευτήσας τύχης Schmidt (1886: I 269)

No hables tan alto todavía, antes de ver que ha cumplido.

- (ii) Cic. *Att.* 4.8 Multa me in epistula tua delectarunt, sed nihil magis quam patina tyrotarichi. nam de raudusculo quod scribis, «μήπω μέγ' εἴπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης».

Muchas cosas me han agradado de tu carta, pero ninguna más que el plato de quesimojama. Que de la calderilla de la que escribes, «No hables tan alto todavía, antes de ver que ha cumplido».

- (iii) Plu. *Reg. imp. apophth.* 184a-b Εὐμένης ἐπιβουλευθεὶς ὑπὸ Περσέως ἔδοξε τεθνάναι· τῆς δὲ φήμης εἰς Πέργαμον κομισθείσης, Ἄτταλος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ περιθέμενος τὸ διάδημα καὶ τὴν γυναικα γήμας ἐβασίλευσε· πυθόμενος δὲ προσιόντα ζῶντα τὸν ἀδελφόν, ἀπήντησεν ὥσπερ εἰώθει μετὰ τῶν σωματοφυλάκων δοράτιον ἔχων· ὁ δ' Εὐμένης φιλοφρόνως ἀσπασάμενος αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ οὖς εἰπὼν «μὴ σπεῦδε γῆμαι πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης», οὐδὲν ἄλλο παρὰ πάντα τὸν βίον οὗτ' εἶπεν ὑποπτον οὗτ' ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τελευτῶν ἐκείνῳ τὴν γυναικα καὶ τὴν βασιλείαν ἀπέλιπεν.

eadem paucis mutatis in Plu. *Frat. amor.* 489d leguntur

Se creía que Éumenes<sup>12</sup>, objeto de una conspiración dirigida por Perseo, había muerto, y, cuando el rumor llegó a Pérgamo, Átalo, su hermano, tras ceñirse la corona y casarse con su mujer, se hizo rey. Al enterarse de que su hermano venía con vida, salió a su encuentro, como acostumbraba, con sus guardias personales y una pequeña lanza. Éumenes lo saludó amigablemente y le dijo al oído: «No te apresures a casarte, antes de ver que ha muerto», y durante el resto de su vida no dijo ni hizo ninguna otra cosa de la que se pudiera desconfiar, sino que al morir le dejó su mujer y su reino.

- (iv) Zen. Ath. 5.71 «μήπω μέγ' εἴπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης»· ἐπὶ τῶν θαυμαζόντων τοὺς τὰ μεγάλα ὑπισχνουμένους· οὐ γάρ ἐστι «πρὶν ἀποθανόντα

<sup>11</sup> J. F. Boissonade, *Anecdota nova*, París 1844, 214 s.

<sup>12</sup> Éumenes II, rey de Pérgamo, 197-159 a. C.

ἴδης», ἀλλὰ «πρὶν εἰς τέλος ἀγαγόντ' ἴδης, μὴ θαυμάσης τὸν μέγала καυχώμενον».

μήπω] μηδένα Blaydes (1907: 258) ad Soph. fr. · μέγ' Zen. Ath.: μέγαν Stob. et codd. Cic. nonnulli · πρὶν τελευτήσας τύχης Schmidt (1886: I 269) ad Soph. fr. · ἀλλὰ πρὶν — ἴδης om. prop. Miller, sed textus transmissus, cui citationis notulas addo, intellegitur; ὑπισχνουμένους (οὐ γὰρ — ἀγαγόντ' ἴδης)· μὴ interpunxit Radt ad Soph. fr. · ἀγαγόντ' Wolff (1869: 350), laudans Porphyry. ad Il. 8.5 ss. 36-9 Schröder (Ioann. Chumn. Ep. 5 quoque laudandus est): ἀγαθόν τ' cod. (cf. Ioann. Chumn. Ep. 5 εἰς τέλος . . . ἰδὼν ἀγαγόντα τὸν τὰγαθὰ φάμενον)

«No hables tan alto todavía, antes de ver que ha cumplido»: a propósito de los que admiran a los que prometen grandes cosas. Pues no es «antes de ver que ha muerto», sino «antes de ver que las ha llevado a cumplimiento, no admires al que se jacta de grandes cosas».

- (v) Porph. ad Il. 8.5 ss. 36-9 Schröder ταῦτα οὖν ἔφη· «ὄφρα τάχιστα τελευτήσω τάδε ἔργα», εἰς τέλος ἀγάγω. καὶ ἡ παροιμία· «μήπω μέγ' εἵπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης», ἤγουν μὴ θαυμάσης τὸν μέγα ἐπαγγελλόμενον.

Así pues, esto dijo: «hasta que cumplo estas obras lo más pronto posible», las llevo a su cumplimiento. Y el refrán <dice>: «No hables tan alto todavía, antes de ver que ha cumplido», esto es: no admires al que hace grandes promesas.

- (vi) Ioann. Chumn. Ep. 5 πάντων γὰρ τῶν ζώων πολυτροπώτερον καὶ ποικιλώτερον ἄνθρωπος τυγχάνει καθεστώς· ὥστε μὴ μόνον, κατὰ τὴν παροιμίαν, 'μήπω μέγ' εἵπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης', ἀλλὰ καὶ εἰς τέλος δήπουθεν ἰδὼν ἀγαγόντα τὸν τὰγαθὰ φάμενον, μὴδ' οὕτω σεαυτὸν ὅλον ἐκείνῳ δίδου, ἀλλὰ καὶ οὕτω φυλάσσου τοῦτον . . ., μὴ πως, ὥσπερ τι δέλεαρ καθείς, λαθὼν ἀνασπάση καὶ ὑποσύρῃ σε εἰς ἀβούλητόν σοι γνώμην καὶ πρᾶξιν.

Pues de todos los animales el más astuto y maquinador está visto que es precisamente el hombre; así que no sólo, como dice el refrán, «No hables tan alto todavía, antes de ver que ha cumplido», sino que también, aun viendo con certeza que el que afirma los bienes los ha llevado a cabo, ni aun así te entregues a él por completo, sino que incluso así guárdate de él . . ., no vaya a ser que, habiéndote puesto una especie de cebo, tire de ti y te arrastre sin que te des cuenta a pensamientos o acciones que no deseabas.

- (vii) Apost. 11.36 «μὴ σπεῦδε γῆμαι πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης»· ἐπὶ τῶν ἀκαίρως καὶ ὀρθύμως ποιούντων τί. Εὐμενῆς γὰρ . . .

sequitur explicatio e Plu. verbatim (usque ad ἀπέλιπεν) sumpta

«No te apresures a casarte antes de verlo muerto»: a propósito de los que hacen algo a destiempo y despreocupadamente. Pues Éumenes . . .<sup>13</sup> ,

<sup>13</sup> La frase μὴ σπεῦδε γῆμαι, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης está recogida también entre los fragmentos cómicos de autor desconocido en la ed. de Kock (fr. 1235), mientras que Kassel y Austin (PCG) ya no la editan, sino que remiten, con mejor criterio, a Apostolio.

La interpretación del texto de Zenobio no es unánime. Algunos, debido a las dificultades de su explicación, consideran el lema una forma de nuestra sentencia, entendiendo *πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης* como «antes de que muera»<sup>14</sup>, pero es preferible entender en este caso *τελευτάω* con el sentido de ‘acabar’ o, mejor, ‘cumplir’, atendiendo a la explicación del paremiógrafo, que, con la puntuación que aquí se da<sup>15</sup>, lo que hace es una contraposición entre dos posibles interpretaciones de la frase, negando la primera (*οὐ γὰρ ἐστὶ «πρὶν ἀποθανόντα ἴδης»*) y afirmando la segunda (*ἀλλὰ «πρὶν εἰς τέλος ἀγαγόντ' ἴδης, μὴ θαυμάσης τὸν μέγала καυχώμενον»*). La corrección *ἀγαγόντ'* de Wolff, que siguen los editores de los fragmentos de Sófocles Pearson, Nauck y Radt<sup>16</sup>, se basa en el testimonio de Porfirio, y deja también más claro este sentido de *τελευτάω*. También Pearson, en su comentario al fragmento de Sófocles, considera preferible entender que *τελευτήσαντ'* no hace referencia a la muerte<sup>17</sup>. Con el sentido defendido por el paremiógrafo citan el proverbio Porfirio y Juan Cummo; el pasaje de Cicerón, referido a la posible devolución de un préstamo, se entiende también mejor así.

En Plutarco, en cambio, *τελευτήσαντα* sí es equivalente de *ἀποθανόντα*. Apostolio le da a la frase un sentido más general, lo que se explica por haber adquirido ésta un uso figurado (si es que realmente tal frase llegó a ser proverbial). El uso de Plutarco puede ser o bien una deformación paródica del trímetro de Sófocles, deformación que no sólo se daría por el cambio de *μήπω μέγ' εἶπης* en *μή σπεῦδε γῆμαι*,

<sup>14</sup> Otto, Tosi, Mariño y García Romero. Una interpretación distinta de la letra de la frase da E. O. Winstedt en una nota a su traducción de Cicerón: «Lit. 'Don't boast till you see your enemy dead'», cuyo sentido no literal sería el mismo que el defendido por Zenobio (*Cicero. Letters to Atticus*, I, Londres y Cambridge, Mass. 1912). J. A. MacPhail Jr. vierte así el proverbio en su traducción de Porfirio: «do not speak greatly yet, before you see him dying» (*Porphyry's Homeric questions on the Iliad: Text, translation, commentary*, Berlín-Nueva York 2011).

<sup>15</sup> Es también posible la de Radt.

<sup>16</sup> Pearson y Nauck editan la conjetura de Wolff sin citarlo.

<sup>17</sup> Siguiendo a Tyrrell *ad* Cic. y seguido por Stevens *ad* Eur. *Andr.* 101. Los tres ligán esta interpretación con la de *τελευτήσαντ'* como acusativo neutro plural, pero es preferible entenderlo como masculino, lo que no impide que tenga el sentido de ‘acabar’ o ‘cumplir’, apropiado a las promesas. Entiende Pearson, contra el paremiógrafo, que «la expresión *μέγα εἰπεῖν* es más apropiada aplicada a las acciones del hablante [*sc.* del que habla alto o se jacta] que a las de otro», comparando el dicho inglés «Don't cry till you're out of the wood». Es cierto que *τελευτάω* tiene un uso intransitivo con sujetos no personales (*lat. finire*), pero el sentido que tendría entonces el fragmento (Pearson no llega a traducirlo) es extraño: «No digas grandes cosas todavía, antes de ver que han acabado [las grandes cosas que aún no has acabado y de las que te jactas]»: con el neutro plural, parece como si las acciones de las que te jactas se acabaran por sí mismas (como una tormenta, un lapso de tiempo, etc., véanse los ejemplos en LSJ II); *ἴδης* tiene más sentido si se entiende que su sujeto es alguien que ve cumplir a otro. «Antes que acabes, no te alabes», dice el refrán, no «Antes de ver que has acabado» ni mucho menos «Antes de ver que ha acabado [lo que estás haciendo]». Aunque lo más normal sea que el que *μέγα λέγει* sea el mismo que hace o ha de hacer aquello sobre lo que habla alto o presume, nada impide que alguien presuma de lo que otro le ha prometido o que lo alabe con grandes palabras por lo que ha prometido como si ya lo hubiera cumplido. En la tragedia *Tiro* a la que Estobeo atribuye este fragmento hay dos personajes femeninos importantes, la propia Tiro y Sidero, y, dado que las mujeres dependen en muchos casos de lo que los hombres hagan por ellas, cabe conjeturar que el personaje al que se dirige quien dice este verso sea una mujer. Hay en el fragmento, pues, tres personajes implicados: A, seguramente una mujer, acaba de expresar su confianza en lo que C ha prometido hacer; B responde con el verso que constituye el fragmento; C es un hombre, seguramente no presente, que ha prometido algún beneficio a A y al que B se refiere con *τελευτήσαντ'*.



sino también por el cambio de sentido de *τελευτήσαντα*; o bien una deformación paródica del dicho de «No llamar a nadie feliz antes de ver que ha muerto».

Ahora bien, el hecho de que el paremiógrafo contraponga dos interpretaciones indica que la primera interpretación o bien se daba o bien se consideraba muy probable que se diera. De hecho, como las expresiones proverbiales son muchas veces un tanto crípticas y se usan como citas aisladas sin contexto, es corriente que las interpreten de distintas formas distintos oyentes, que pasarán a emplear la expresión según la hayan interpretado, como muestra Carnes (1991: 59-62) con ejemplos modernos<sup>18</sup>. Hay que preguntarse entonces a quién pretende corregir Zenobio. Son tres las posibilidades que se me ocurren: a otro u otros paremiógrafos (u otro tipo de escritores eruditos) que dieran la explicación que él niega; a ciertos hablantes que usaran «mal» el proverbio; a los posibles lectores que sin esa explicación pudieran, no conociendo el proverbio previamente, interpretarlo en el sentido negado. La tercera posibilidad es la menos probable, al menos como causa única de la explicación, ya que es más creíble que Zenobio (o alguna de sus fuentes) se propusiera corregir un error ya cometido a que previera un error futuro (y acertara, como parece demostrar, por ejemplo, la lectura *μέγαν* de Estobeo).

Lo más probable, teniendo en cuenta la naturaleza de una obra como la de Zenobio, cuyo fin no es el estudio de las tradiciones orales de la gente sino la recolección y explicación de las *παροιμίαι* usadas en las obras clásicas, es que se tratara de una corrección a otro(s) paremiógrafo(s) o autor(es) erudito(s), dependiente del texto del que se saca la *παροιμία*, el fragmento de Sófocles. Ello implica que la reinterpretación sería al menos anterior al propio Zenobio o, más probablemente, a la fuente de la que Zenobio parte, que es en última instancia Dídimos (*ca.* 80-10 a. C.), que a su vez fue ya en gran medida un recopilador de la erudición anterior, pero cuyo grado de originalidad con respecto a sus fuentes no está claro (Mariño-García Romero, 22-4). La explicación está seguramente acortada al modo típico de las colecciones paremiográficas, en las que suelen perderse los nombres de los paremiógrafos citados.

Esta suposición implica que este o estos paremiógrafo(s) corregido(s) por Zenobio (o sus antecesores), aunque no tuvieran razón en la explicación del verso de Sófocles, consideraban proverbial la sentencia de «No llamar feliz a nadie antes de que muera», que es la que aquí nos interesa. Teniendo en cuenta que los proverbios pueden reinterpretarse y admitir varias formas de uso, lo que debe plantearse ahora es si tal(es) paremiógrafo(s) estaba(n) recogiendo un uso real del proverbio 5.71 Atos (y retomamos así la segunda posibilidad planteada) o si se trataba de una reinterpretación erudita del tipo de las que se nos cuenta que a veces inventaba Crisipo<sup>19</sup>. Nuestros testimonios dan pocos datos al respecto. La sentencia transmitida por Estobeo está incluida en el capítulo de la *Antología* titulado *ὅτι ἀβεβαίως ἢ τὸν ἀνθρώπων εὖ-*

<sup>18</sup> Cf. también nuestras pp. 618 ss., para el caso de *ὄφιν τρέφειν*, y el refrán español, también allí citado, «A Dios rogando, y con el mazo dando», en el que últimamente para muchos hablantes «con el mazo dando» no quiere ya decir «esforzándose» sino «haciendo daño».

<sup>19</sup> Mariño y García Romero, 19.

πραξία μεταπιπτούσης ῥαδίως τῆς τύχης, donde se recogen también muchos de los testimonios de uso paralelos de la sentencia de Agamenón: si ello no implica necesariamente que la sentencia se entendiera en el mismo sentido que ellos, es desde luego revelador de lo que las dos posibles interpretaciones del dicho tienen en común. El testimonio de Plutarco, en el que el verbo τελευτάω sí es ‘morir’, nos lleva a fines del siglo I o principios del II d. C., a antes si pensamos que Plutarco recoge alguna tradición preexistente, pero la frase de Plutarco es una deformación. No hay, pues, por este lado, respuesta segura: mayor seguridad nos da el análisis del sentido y la forma del proverbio, del que podemos adelantar ya aquí algo.

La amplitud de sentido del verbo τελευτάω y de toda la segunda mitad del proverbio (πρὶν τελευτήσαντ’ ἴδης), que viene a coincidir, como luego se verá más detalladamente, con la segunda mitad de una de las formas de expresión más típicas del otro tópico proverbial, o incluso el parecido de su primera parte, hacen que el propio sentido de ambas interpretaciones no esté tan alejado como en principio pudiera parecer, ya que, como bien explica el Solón de Heródoto, si no hay que llamar feliz a nadie antes de que muera es porque σκοπέειν . . . χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προορίζους ἀνέτρεψε «hay que mirar en todo asunto en dónde va a dar su cumplimiento, pues a muchos, en fin, después de dejarles ver la prosperidad, la divinidad los derribó de raíz». La muerte sería sólo un tipo de final o cumplimiento, y el alabar o llamar feliz al que todavía no ha muerto, una de las formas de adelantarse a celebrar o presumir de lo que todavía no está cumplido. Los dos sentidos discutidos por Zenobio no son, por tanto, tan distintos, sino que uno de ellos es como un caso particular del otro. Siendo el tópico del no llamar a nadie feliz antes de que muera frecuente y conocido desde al menos la primera mitad del siglo V (yo lo atribuiría sin dudar al menos al VI, como hacen los propios griegos), no parece improbable que el proverbio de Zenobio, tan parecido a él tanto por su forma como por su sentido, se usara a veces con tal sentido. «Cuando el verso estaba aislado, era natural que se relacionara con el famoso precepto de Solón . . . , y que τελευτήσαντ’ se interpretara de acuerdo con él» (Pearson al fr. de Sófocles). Cabe la sospecha de que el propio verso de Sófocles jugara con los dos sentidos.

Otra cuestión es si el proverbio existía antes de Sófocles o si fue un verso suyo el que se hizo proverbial, como parecen entender Pearson y Leutsch (en su nota a Apost. 11.36). La respuesta más probable, en éste como en otros casos<sup>20</sup>, es la de que, aunque la forma en la que se recoge el proverbio en Zenobio puede atribuirse a Sófocles, seguramente Sófocles está adaptando a su verso una expresión o al menos un tópico proverbial preexistente.

En cualquier caso, creo que queda suficientemente argumentado que, a pesar de la advertencia de Zenobio, o más bien precisamente gracias a ella, su testimonio puede servirnos aquí como fuente erudita e índice de proverbialidad de la sentencia «No llamar a nadie feliz antes de que muera».

<sup>20</sup> Cf. Tosi 2004b: 5; también Tosi 2008: 51, Lelli 2006: 114, Todesco 1916: 426.

La falta de una presencia clara de nuestro proverbio en el corpus paremiográfico contrasta con la abundancia de citas de sus testimonios de uso en las colecciones de sentencias y las obras lexicográficas<sup>21</sup>. La aparición en este tipo de obras puede servir sólo como un indicio secundario de proverbialidad, ya que simplemente podría indicar la fama de algún pasaje y no su proverbialidad. En cuanto a su casi total ausencia en las colecciones de los paremiógrafos, debe tenerse en cuenta que no están en ellas recogidos todos los proverbios, y que los que faltan son ante todo los del tipo de la sentencia, que no necesitan ser ilustrados con tantas explicaciones por usar mucho menos las imágenes que otras formas proverbiales (de la misma manera que faltan también casi totalmente los meteorológicos, que no dejaban por ello de existir)<sup>22</sup>.

## Forma

A la vista de nuestros testimonios, lo primero que hemos de preguntarnos es si había un proverbio propiamente dicho, con una forma o formas fijas, o sólo un tópico proverbial cuya forma no se había fijado del todo. Mi impresión es que, además del tópico (cuya existencia es innegable), había un proverbio con algunas variantes o versiones de forma más o menos fija, si bien la propia idea era tan concreta y llamativa que se reconocía bien como proverbial o transmitida aunque su formulación no se sujetara a ninguna de estas formas fijas. Y así, en cada obra, la forma del dicho se adapta al metro o a otras necesidades contextuales sin que deje de ser reconocible como la misma «unidad» de la tradición sapiencial.

Los elementos fijos que se pueden deducir de nuestros testimonios son:

—De los dos tipos básicos de sentencia, las afirmaciones y los preceptos (las que dicen cómo son las cosas y las que indican cómo hay que actuar), ésta pertenece al tipo de los preceptos. Puede presentarse en modalidad yusiva (Zen. Ath. 5.71, Hdt., Eur. *Heracl.*, *Tr.*, Arist. *EE*, tal vez Soph. *OR*), votiva (Dionys. *Trag.*) y predicativa (Aesch. *Ag.*, Eur. *Andr.*, Soph. fr. 646 *TrGF*), pero tanto la votiva, que también podría considerarse una especie de yusiva de tercera persona, como la predicativa, o con *χορή* o, una vez, en Aristóteles *test.* (ix), con el adjetivo verbal impersonal de obligación *εὐδαιμονιστέον*, son formas que, como la yusiva, sirven indirectamente para mandar

<sup>21</sup> Soph. *Tr.* 1 ss., en Stob. 4.41.38 y *Suda* α1 256; Soph. fr. 646 *TrGF*, en Stob. 4.41.3; Soph. fr. 662 *TrGF*, en Stob. 4.41.21; Eur. *Andr.* 100-2, en Stob. 4.41.14; Eur. *Heracl.* 865 s., en Stob. 4.41.26a; Eur. *Tr.* 510, en *Men. Sent.* 498; Dionys. *Trag.* fr. 3 *TrGF*, en Stob. 4.41.2 y Arsen. 8.91e; también *Men. Sent. Comp.* 1.69 μηδεὶς ἑαυτὸν μακάριον νομίζετω, / πρὶν ἢ μάθῃ τὸ τέμα τῆς εἰμασμένης.

<sup>22</sup> Es cierto que nuestro proverbio, aun sin ser metafórico, no es tampoco de sentido evidente de inmediato: es una paradoja, y no le vendría mal por tanto una explicación, que incluso podría ilustrarse con la historia de Solón y Creso, siendo así que los paremiógrafos gustan por lo general de ilustrar sus explicaciones con este tipo de historias. Otra expresión proverbial paradójica que no se encuentra en el *CPG* es la citada por D. 25.89, τὸ τῆς παροιμίας, ὁρῶντας μὴ ὁρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκούειν (cf. pp. 810 ss.). Sobre παροιμίαι «meteorológicas», cf. p. 64.

o, lo que es casi lo mismo, decir cómo hay que actuar<sup>23</sup>. Sólo en las *Traquinias* de Sófocles, 2 s. ὥς οὐκ ἂν αἰῶν' ἐκμάθοις βροτῶν, πρὶν ἂν / θάνῃ τις, que no es una forma estándar del proverbio, falta este carácter prohibitivo: la prohibición o advertencia ha pasado a ser una afirmación sobre las posibilidades del saber.

—Dentro de esto, el precepto indica, más que lo que hay que hacer, lo que *no* hay que hacer. Se trata, pues, de una *advertencia* o prohibición que en su forma más típica se presenta como negativa: «No hay que llamar...», «No llames...», «No llamar...». El pasaje del *Agamenón* se aparta de esto al darse el mismo consejo del revés: ὀλβίῃσι δὲ χορὴ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ: «hay que llamar feliz al que acaba su vida en grato bienestar», pero también en este caso el contexto muestra que está implícita la negación, como si se dijera: «Sólo hay que llamar feliz al que acaba su vida en grato bienestar, y *no* a otro»<sup>24</sup>.

—Es, por lo general, una frase con dos miembros bien diferenciados desde el punto de vista entonativo y sintáctico: «no hay que llamar a nadie feliz» + «hasta que muera», aunque alguna vez (como en la *Ética a Nicómaco*) pueda realizarse como unimembre. En el *Agamenón* (ὀλβίῃσι δὲ χορὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ) cabe tanto la interpretación unimembre como la bimembre, que considero preferible (coincidiendo con el final de verso la división de miembros). El orden de los dos miembros es siempre éste excepto en el texto de Heródoto, en que aparece invertido.

—Tratándose de una generalización, el sujeto y el objeto de los verbos, tanto de la subordinada como de la principal, son genéricos: o bien los verbos están en una segunda persona genérica o impersonal (es también genérica la segunda del plural de Eur. *Tr.*); o bien en una tercera persona de sentido parecido, siendo su sujeto en un caso μηδεῖς (Dionys. *Trag.*), en dos τις (Soph. *Tr.*, Eur. *Heracl.*). En Arist. *EN* se usa el adj. verbal impersonal εὐδαιμονιστέον; en otros testimonios, χορὴ + infinitivo; otros infinitivos tienen también valor impersonal (Hdt., Soph. *OR.*, Eur. *Heracl.*). También el objeto es muchas veces un 'nadie' o 'ninguno' (Soph. *OR.*, Eur. *Andr.*, *Tr.*, Dionys. *Trag.*, Arist. *EN*); se usan participios sustantivados (Aesch. *Ag.*, Soph. fr. 662 = Zen. *Ath.* y *Plu.*, Eur. *Heracl.*, Arist. *EE*); o una palabra genérica con significado 'hombre' o 'mortal' (cf. Soph. *OR* θνητὸν ὄντ', fr. 646 εὖ πρᾶσσοντος ἀνδρός, Eur. *Andr.* οὐδένα βροτῶν, Dionys. *Trag.* θνητῶν δὲ μηδεῖς μηδέν', Arist. *EN* οὐδ' ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων; cf. Soph. *Tr.* αἰῶνα βροτῶν).

En lo que suele constituir el primer miembro encontramos:

—La indicación de advertencia: la negación, si la hay, y un verbo en modalidad apropiada a esta indicación (imperativo, subjuntivo o infinitivo) o la construcción χορὴ

<sup>23</sup> Esto es, que las tres posibles modalidades de frase pertenecen en este caso a lo que algunos llaman, usando el término 'modalidad' en otro sentido, modalidad «deóntica» o relacionada con la obligación.

<sup>24</sup> Blomfield, *Glossarium*: «post ὀλβίῃσι χορὴ subaudiendum μόνον»; Paley (1845): «τελευτήσαντα, non nisi postquam finiverit»; Cosattini: «βίον τελευτήσαντα 'solo colui che la vita abbia terminata'».

+ infinitivo. En Heródoto se usa incluso una palabra semántica que significa ‘contenerse’ (ἐπισχεῖν).

—A veces esta negación se refuerza con adverbios: κω (Hdt.), (μή)πω (Soph. fr. 662), ποτε (Soph. fr. 646, Dionys. Trag.), (οὐ)ποτε (Eur. *Andr.*)

—Una palabra o expresión para «llamar» o «considerar feliz»: ὀλβίζειν (Aesch. Ag. ὀλβίσαι, Soph. fr. 646 TrGF ὀλβίσαι, Soph. OR ὀλβίζειν), εὐδαιμονίζειν (Arist. EN εὐδαιμονιστέον, EE εὐδαιμονίζειν), verbos denominativos ambos de los que carecemos en español y otras lenguas modernas europeas y que vienen a significar «hacer feliz» en el sentido no de procurar la felicidad a alguien sino de considerarlo feliz. Que estos verbos existan en griego es ya revelador de una manera de entender la felicidad que se aparta de la nuestra. Pero también hay expresiones de estructura más parecida a la de las lenguas modernas, un verbo «llamar», «decir» o «considerar» con un adjetivo predicativo: Hdt. καλέειν . . . ὄλβιον (ἀλλ’ εὐτυχέα), Eur. Tr. νομίζετ’ εὐτυχεῖν (con infinitivo en vez de adjetivo), Eur. *Andr.* εἰπεῖν . . . ὄλβιον, Dionys. Trag. fr. 3 TrGF ὄλβιόν . . . κρίνη. El verbo ζηλόω, que se usa en Eur. *Heracl.* τὸν εὐτυχεῖν δοκοῦντα μὴ ζηλοῦν, se empleaba también a menudo en los μακαρισμοί, y, así, el LSJ da como su segunda acepción, además de «admire, praise», «to esteem or pronounce happy», lo que, si no es correcto como significado propio de la palabra, sí da al menos una idea de un uso suyo muy frecuente<sup>25</sup>.

De entre estas posibilidades, parece la más tradicional y originaria ὀλβίζειν, con variantes con ὄλβιος como predicativo (cf. Calderone 1993: 301 n. 1). Ὀλβος y sus derivados son palabras antiguas y poéticas, que, en prosa, sólo se encuentran en Heródoto. El uso de otras palabras del campo semántico de la felicidad o la prosperidad, como εὐδαίμων o εὐτυχής, parecen posteriores. Posterior aún es el uso de μάκαρ y sus derivados, que en época más antigua se aplican ante todo a los dioses (Chantraine, s. v.). Y así, en el pasaje del *Edipo rey* en que se usa μακαρίζω, no se considera siquiera la posibilidad de aplicar tal palabra a los mortales después de su muerte (βροτῶν οὐδὲν μακαρίζω).

En Soph. Tr. 3 se usa χρηστός, un adjetivo ya no referido a la felicidad sino a lo bueno o útil. Pero este testimonio es claramente una recreación, de manera que debe descartarse que este adjetivo perteneciera a alguna variante estándar del proverbio.

Aparte quedan los testimonios del dicho μήπω μέγ’ εἵπης, πρὶν τελευτήσαντ’ ἰδης (Soph. fr. 662, Cic., Zen. Ath.), donde se usa la locución μέγα εἰπεῖν, para la que pueden citarse numerosos paralelos y que tiene un sentido difícil de traducir: «hablar alto», «presumir», «jactarse», pero hablando tanto de cosas propias como ajenas<sup>26</sup>. No

<sup>25</sup> Cf., por ejemplo, Lys. 2.81 ἐγὼ μὲν οὖν αὐτοὺς καὶ μακαρίζω τοῦ θανάτου καὶ ζηλῶ; Isoc. 15.246 οἵτινες μακαρίζουσι μὲν καὶ ζηλοῦσι τοὺς καλῶς χρῆσθαι τῷ λόγῳ δυναμένους, ἐπιτιμῶσιν δὲ τῶν νεωτέρων τοῖς τυχεῖν ταύτης τῆς τιμῆς βουλομένοις; 12.260 νῦν δὲ ζηλῶ σε καὶ μακαρίζω τῆς εὐδαιμονίας; 5.69 οὐ γὰρ μόνον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἔσει ζηλωτὸς, ἀλλὰ καὶ σαυτὸν μακαριεῖς; Men. fr. 151.134 s. CGFP μακάριον / αὕτη .. καὶ ζηλωτὸν ὄνθ’ οὕτω· ἦν.

<sup>26</sup> Od. 22.287 s. μή ποτε πάμπαν / εἰκὼν ἀφραδῆς μέγα εἰπεῖν; Soph. Ai. 386 μηδὲν μέγ’ εἵπης· οὐχ ὀρᾶς ἴν’ εἰ κακοῦ; (el coro a Ayante, que profiere amenazas contra Odiseo); Eur. HF 1244 ἴσχε στόμ’, ὥς

es extraño que se fijara como proverbio esta forma tan condensada y general, en la que, además, se da una estructura rítmica y sonora muy marcada por aliteraciones y por el homeoteleuto del final de los dos miembros: εἴπης / ἴδης (palabras que tienen además la misma estructura rítmica y prosódica<sup>27</sup>), homeoteleuto que se corresponde con una contraposición semántica entre el decir (lo que no es seguro) y el ver (lo seguro).

Otras repeticiones y juegos fónicos de la frase son la abundancia de vocales de timbre ‘e’: μήπω μέγ’ εἴπης, πρὶν τελευτήσαντ’ ἴδης; la aliteración μήπω y μέγ’; aliteración de π al principio de la segunda sílaba de la primera y la última palabras del primer miembro, antecedita la primera y seguida la segunda de η (y precedida de ē cerrada): μή-πω-μέ-γ-εἴ-πης; la mayoría de las consonantes del primer miembro son labiales (μή-πω μέγ’ εἴπης); el segundo miembro recoge esto en πρὶν (que hace aliteración especialmente con μή-πω, correspondiendo la estructura fónica con la correlación sintáctica y de sentido: aún-antes) y pasa a las dentales: τε-λευ-τή-σαν-τ’-ἴ-δης (pudiendo jugar aquí también las sigmas), lo que da como resultado otras repeticiones: τε-λευ-τή-σαν-τ’-ἴ-δης, además de la repetición de dos sílabas cerradas con ν seguida de τ: πρὶν-τε-λευ-τή-σαν-τ’-ἴ-δης. En cuanto a la estructura sintáctica, los dos miembros son paralelos: μήπω - πρὶν; μέγ’ εἴπης - τελευτήσαντ’ ἴδης: Obj. + verbo - Obj. + verbo (ambos objetos con elisión de la vocal última), de forma que se contraponen también μέγ’ y τελευτήσαντ’. Se cumple, por lo demás, la ley de los miembros crecientes.

En cuanto a la segunda parte (primera en Heródoto):

—Excepto en el *Agamenón*, es una subordinada temporal. En la mayor parte de los testimonios, introducida por πρὶν (+ ἄν) + subjuntivo. Ésta es la forma que hemos de considerar estándar. En Aristóteles, que no se ciñe tanto a la forma fija del proverbio, las temporales tienen distinta estructura pero sentido equivalente: ἕως ἄν ζῇ y ὅταν λάβῃ τέλος. En el *Agamenón*, la presentación de la sentencia en forma afirmativa afecta también a esta segunda parte, que no es una oración subordinada propiamente dicha sino una construcción de participio que, aunque no tenga como función principal la indicación de tiempo, sí tiene un cierto valor temporal en τελευτήσαντ’.

—Hay siempre una referencia al morir, o bien en el verbo principal o bien, cuando el verbo principal es ἰδεῖν, en un participio dependiente de él o del conjunto de la frase.

---

μή μέγα λέγων μειζον πάθης; Pl. *Phd.* 95b5 s. ὡγαθέ, ἔφη ὁ Σωκράτης, μή μέγα λέγε, μή τις ἡμῖν βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι; Alc. 1 110b4 μάλα μέγα καὶ θαρραλέως λέγοντος; Prt. 310b2 s. καὶ τῇ φωνῇ μέγα λέγων; Hp. *Ma.* 295a7 ἃ μή μέγα, ὦ Ἰππία, λέγε; R. 449b7 ἥκιστά γε, ἔφη ὁ Ἀδείμαντος μέγα ἤδη λέγων; Sph. 238a μήπω μέγ’ εἴπης; Lg. 653a4 μέγα λέγεις; cf. Ap. 20e; Them. *Or.* 2.28c, 28d. Varias colecciones del CPG recogen la expresión μή μέγα / μεγάλη λέγε (Diogen. 6.70b, Macar. 5.92, Arsen. 11.38a [cf. 18.57a]). Con otros verbos: Eur. *El.* 830 μηδὲν μέγ’ αὔσης; Theoc. 10.20 s. μή δὴ μέγα μυθεῖ. / οὐ μέγα μυθεῖμαι. Véanse los comentarios de Finglass a Eur. *El.* 830 y sobre todo el de Lobeck a Soph. *Ai.* 386. Los adjetivos ὀλβον y μέγαν están coordinados en el fr. 1b,f TrGF de autor desconocido (τίς δὴ ποτ’ ὀλβον ἢ μέγαν θείῃ βροτῶν).

<sup>27</sup> En época antigua ambas palabras harían, además, aliteración de la digamma inicial. Si ello ha tenido que ver en la formación de la contraposición que aparece en el proverbio es algo que se nos escapa.

El verbo más frecuente es τελευτάω, siempre en aoristo (subjuntivo o participio) (Ag., Hdt., Soph. fr. 646 y 662, Dionys. Trag.). En el *Agamenón* y en su segunda aparición en Heródoto lleva como complemento βίον. Aunque también se encuentra bastante θνήσκω (también en participio o subjuntivo de aoristo: Soph. *Tr.*, Eur. *Andr.*, *Heracl.*, *Tr.*), es claro que es τελευτάω el más propio para esta sentencia; de hecho, en testimonios que usan otro verbo aparece a veces una palabra de la misma raíz para referirse a la muerte: Soph. *OR* y Eur. *Andr.* τὴν τελευταίαν ἡμέραν, Arist. *EE* λάβη τέλος<sup>28</sup>. El verbo περάω con un complemento que se refiere a la vida o el fin de la vida también se usa varias veces: Soph. *OR* πρὶν ἄν / τέρμα τοῦ βίου περάσῃ, Soph. fr. 646 πρὶν αὐτῷ παντελῶς ἤδη βίος διεκπεραθῇ καὶ τελευτήσῃ δρόμον; Eur. *Andr.* πρὶν ἄν θανόντος τὴν τελευταίαν ἰδῆς / ὅπως περάσας ἡμέραν ἥξει κάτω. En el fr. 198 de Eurípides, incluido entre las alusiones, en vez de una referencia a la muerte, hay una referencia, con βίον κεκτημένος, al estar con vida, convirtiéndose la sentencia en «no llamar feliz al que está vivo».

—El verbo ἰδεῖν probablemente formaba parte de la sentencia original, o al menos de una de sus versiones más usuales (Eur. *Andr.* y *Heracl.*; Plu.; y en el dicho de Zen. Ath. = Soph. fr. 662; cf. también Hdt. σκοπέειν y Arist. ὁρᾶν); en la recreación (por ampliación) del *Edipo Rey* aparece en infinitivo (ἰδεῖν) dependiente de otro verbo de sentido parecido (ἐπισκοποῦντα).

—Varias veces se añade un complemento que indica el bienestar o la falta de padecimiento en la vida o en la muerte: Ag. ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, Hdt. εὐχαρίστως, Soph. *OR* μηδὲν ἀλγεινὸν παθών, Dionys. Trag. εὖ.

En general, es la segunda parte del proverbio en la que se da una fijación mayor. Es significativo en este sentido el testimonio de Plutarco: la modificación humorística de la expresión que en él se da sólo puede funcionar si el proverbio tiene una forma más o menos fija y reconocible como tal a pesar de la modificación, y es la segunda parte, πρὶν τελευτήσαντ' ἰδῆς, la que coincide exactamente con otro testimonio, el del fragmento de Sófocles. Tanto este fragmento de Sófocles como la frase de Plutarco son las únicas recogidas por los paremiógrafos.

Teniendo en cuenta estos puntos, podría reconstruirse, además de la forma transmitida por Zenobio (μήπω μέγ' εἴπῃς, πρὶν τελευτήσαντ' ἰδῆς), de la que ya hemos hablado, una forma como μηδέν' ὀλβισε / ὀλβίσει, πρὶν (ἄν) τελευτήσαντ' ἰδῆς, o algo parecido, insistiendo en que es más segura la segunda parte que la primera, que admite más variaciones.

Los juegos fónicos son en esta forma menos que en el dicho de Zenobio, pero algunos se mantienen, y hay también otros nuevos, como la aliteración de λ entre ὀλβ- y τελευτ-, que se corresponde con la contraposición semántica entre felicidad y muerte, que constituye el centro del sentido y la fuerza del proverbio.

<sup>28</sup> Cf. también, en «Alusiones...», Eur. *IA* ἐς τέλος, *Supp.* διὰ τέλους, fr. 273 *TrGF* διὰ τέλους.

## Uso y sentido

El proverbio es una paradoja: sólo se puede llamar feliz a alguien cuando ya no puede serlo; sólo en el momento de la muerte, que se considera por lo general el más penoso. La paradoja es contradicción aparente, y en varios testimonios de uso se dan explicaciones que la revelan como tal. Así ejemplarmente en la larga explicación de Solón a Creso: siendo impredecible lo que pueda pasarles a los hombres, hay que tener en cuenta que pueden perder luego los bienes y el bienestar que en el momento de aparente felicidad tienen, de forma que no hay que llamarlos felices antes de que mueran, que es cuando se puede tener la seguridad de que no puede ya cambiar su suerte. También Aristóteles se detiene en parecidas explicaciones, mientras que la modificación del dicho de las *Traquinias*, con su «no se puede saber», es ya una como racionalización o explicación del dicho adaptada a las circunstancias del contexto (que permite a Deyanira llamarse no feliz sino desgraciada).

Chantraine define ὄλβος como «bonheur matériel, prospérité accordée par les dieux a les hommes», y el LSJ como «*happiness, bliss, all that belongs to a happy life, esp. of worldly happiness, wealth*». Así se usa el término en la *Odisea* 18.18 s., δοκέεις δέ μοι εἶναι ἀλήτης / ὥς περ ἐγών, ὄλβον δὲ θεοὶ μέλλουσιν ὀπάζειν. A lo largo de la historia de la cultura griega, y dependiendo también del género poético o literario de que se trate, las condiciones de esta felicidad irán variando en el sentido de pasar de depender de bienes más externos y «materiales» a otros más internos y «espirituales». La enumeración de Heródoto de las ventajas del hombre afortunado se encuentra en un punto intermedio de esta evolución: «la desgracia y deseo no es capaz de sobrellevarlas igual que aquél [el rico], pero esas cosas se las aparta la buena fortuna, y está sano, sin enfermedad, sin sufrimiento de males, con buenos hijos, con buena figura». Precisamente en nuestra sentencia puede encontrarse una de las raíces de esta evolución que lleva a una valoración de los bienes «espirituales» sobre los «materiales», ya que rechaza la presunción de la felicidad basada en la prosperidad y el éxito. De ahí que se vaya haciendo también tópica la atribución de felicidad, por contraste, a los que poseen otro tipo de bienes (la prudencia, el conocimiento, la virtud<sup>29</sup>), que se perciben como más seguros, más a salvo de los reveses de la fortuna. Como γνῶθι σεαυτόν y otros grandes proverbios de la Grecia arcaica, también éste fue cambiando su sentido a medida que el concepto de bienestar o felicidad evolucionaba: el estudio de Calderone que vengo hasta aquí citando sigue varias líneas de esta evolución, que es una forma más de la tendencia a la interiorización o psicologización de los asuntos de los hombres. Debe tenerse, en esto como en tantas otras cosas, sumo cuidado de no considerar *a priori* la «nuestra» como una forma de entendimiento del mundo más acertada<sup>30</sup>.

Si bien debe decirse que también en nuestros días y culturas siguen los bienes que enumera Heródoto (u otros por el estilo, como el amor) considerándose, en ocasiones,

---

<sup>29</sup> Eur. fr. 256 *TrGF* μακάριος ὅστις νοῦν ἔχων τιμᾷ θεὸν / καὶ κέρδος αὐτῷ τοῦτο ποιεῖται μέγα.

<sup>30</sup> Sobre esta evolución del concepto de felicidad y sus condiciones de posibilidad, véase, además del estudio de Calderone (1993), McDonald (1978).



condición de la felicidad: «Tres cosas hay en la vida: salud, dinero y amor»; y que, si es proverbial lo de que «El dinero no da la felicidad», es porque niega algo que se entiende que pasa por verdadero.

En todo caso, hay en el fondo una misma ingenuidad en antiguos y modernos, pues tanto unos como otros dan por natural la realidad social en la que viven y consideran que las posibilidades de felicidad no dependen de ella sino sólo de la posesión de ciertos bienes particulares, ya sean éstos físicos o espirituales. Es esto lo primero que podemos decir del *ὄλβος*: que se trata de una felicidad o prosperidad dentro del orden establecido, dentro de las normas y estructuras de la sociedad. La descripción de Heródoto y los usos homéricos nos recuerdan así el ideal de felicidad burguesa; un ideal sin grandes aspiraciones que podría corresponderse bien con el concepto de ‘bienestar’, el «querido bienestar», *εὖεστοι φίλη*, del *Agamenón*. Cosa distinta es ser *μάκαρ*, algo que parece en principio reservado a los dioses y, como mucho, a los por ellos favorecidos: una felicidad fuera de todo padecimiento y vicisitud, fuera de todo peligro, fuera por tanto del mundo de los mortales; un estado ideal e inmutable, sin posibilidad de cambio, cumplido y cerrado ya sin necesidad de muerte que le ponga cierre y cumplimiento<sup>31</sup>. También se usan en nuestros testimonios a veces las palabras *εὐδαίμων* y *εὐτυχής*: frente a la felicidad «absoluta», que no depende de nadie, de los dioses (o de los mortales que en un momento dado pueden asimilarse a ellos en este aspecto), la felicidad humana se designa en estos casos con términos que indican que depende de la voluntad divina (*εὐ-δαίμων*, «que tiene a la divinidad a su favor») o de la benevolencia de la fortuna (*εὐ-τυχής*)<sup>32</sup>.

El proverbio se usaba siempre contra el exceso de confianza en la propia prosperidad o en la ajena, pero de dos maneras principales, las típicas de antes y después, según se ve en sus testimonios: (a) cuando en el momento de prosperidad alguien afirma la prosperidad de un modo que se considera excesivo; tal afirmación puede hacerse de palabra o, como la que se rechaza en el *Agamenón*, de obra; (b) tras un revés de la fortuna que hace perder a alguien su prosperidad anterior, como constatación y advertencia a terceros (así en el *Edipo*, Eur. *Andr.*, *Heracl.*, Tr.<sup>33</sup>).

La sentencia forma parte de las verdades tradicionales de mayor prestigio entre los griegos, sentencias que invitan a la prudencia y a evitar la *ὑβρις*, recordando a los hombres su condición, frente a los dioses, de mortales: *γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν ἄγαν, μέτρον ἄριστον*, etc. Llamar a alguien feliz antes de la muerte constituiría un caso de

---

<sup>31</sup> Solón, fr. 14 West οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πονηροὶ / πάντες ὅσους θνητοὺς ἥλιος καθορᾷ. Calderone (1993: 301 n. 1) anota cómo *μάκαρ* y sus derivados acabaron imponiéndose con el tiempo, a medida que el sentido de la palabra variaba y se enriquecía, sobre *ὄλβιος* y los suyos en la expresión de nuestro proverbio.

<sup>32</sup> Sobre estos varios términos relacionados con la felicidad, véanse los estudios de de Heer 1969 y McDonald 1978.

<sup>33</sup> También en Eur. *IA*, *Supp.* διὰ τέλους, y fr. 273, que no he considerado testimonios del proverbio, se da una constatación de la desgracia, pero de otro tipo: es normal que vengan desgracias, y hay que soportarlas. La diferencia de sentido se corresponde con la diferencia de forma (se habla de ser feliz, no de llamar feliz, y no es «antes de la muerte» o «el fin», sino διὰ τέλους: «hasta el fin» o «del todo»).

desobediencia también a estos preceptos. Este prestigio se echa de ver en la abundancia de testimonios y alusiones en los géneros más elevados, en su ligazón con el nombre de Solón como sabio, en el hecho de que Aristóteles sienta que es necesario tratar el dicho cuando está intentando definir la felicidad. Su discusión del sentido de la sentencia de Solón, que no he reproducido entera, parece recoger, según señala Calderone (1993: 306-13), discusiones anteriores al respecto en la Academia, interpretaciones variantes que demuestran cómo el precepto se consideraba como una tradición sagrada, indiscutible, que no se podía negar sino sólo intentar interpretar en su sentido más verdadero.

El proverbio se encuentra en la literatura latina por influencia de la griega (es sobre todo conocido un pasaje de las *Metamorfosis* de Ovidio: «dicique beatus / ante obitum nemo supremaque funera debet», 3.136 s.)<sup>34</sup>, y ha llegado también, en distintas versiones, por lo general no de uso corriente, a las lenguas europeas modernas: «Hasta el fin nadie es dichoso», «Antes de que acabes, no te alabes» (en desuso según el RMCVC), «En quanto não acabes, não te gabes», «Avanti la morte non lice chiamar alcun felice» (Arthaber 499, RMCVC con la indicación «en desuso», Tosi 645), «Loue le beau jour au soir et la vie à la mort» (Arthaber 707).

## Origen

Son varios los tópicos e ideas que parecen haber confluido en la formación de esta exitosa sentencia<sup>35</sup>:

1) En primer lugar hemos de contar con el tópico tradicional del μακαρισμός, del llamar a alguien feliz, que implica siempre un modo de alabanza y que, hecho como generalización, equivale a decir quién es feliz, esto es, a decir cuáles son las condiciones de la felicidad. Tomemos como ejemplo sólo los casos de Hesíodo, que son los más antiguos: ὁ δ' ὄλβιος ὄντινα Μοῦσαι / φίλωνται (*Th.* 96 s.); ὄλβιος, ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσας / ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἥματα πάντα (*Th.* 954 s.); ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν / τρεῖς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα (*Op.* 172 s.); τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα / εἰδὼς ἐργάζεται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν, / ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων (*Op.* 826-8). Así acaban precisamente los *Trabajos y días*<sup>36</sup>. La estructura formal es siempre la misma: lo primero es la predicación de felicidad (ὄλβιος u ὄλβιοι) y después se dice de quién se predica (muchas veces empezando con un relativo). Hay siempre en estos

<sup>34</sup> Sobre los testimonios latinos antiguos y medievales y algunos de los usos en autores más modernos, cf. Otto 1143 (y su suplemento), Walther 5599, Tosi 645.

<sup>35</sup> Varios de estos puntos los trata con más detalle Regenbogen (1930).

<sup>36</sup> Otros ejemplos de los textos más antiguos son *h.Cer.* 480 y 486 s., *h. Hom.* 25.4 s. y 30.7 s. ≈ *Thgn.* 1253 s.; *Alcm. fr.* 1.37-9 *PMG*; *Thgn.* 933 s., 1013-6; *Pi. O* 7.10, *Thren. fr.* 131a y 137\* Mähler. Sobre el *makarismós*, puede leerse, además del trabajo de Regenbogen (1930, esp. pp. 113 ss.), las observaciones de Snell 1931: 75 ss. Y considérese *Arist. EE* 1219b13-6 διὸ ἕτερον εὐδαιμονισμός καὶ ἔπαινος καὶ ἐγκώμιον. τὸ μὲν γὰρ ἐγκώμιον λόγος τοῦ καθ' ἕκαστον ἔργου· ὁ δ' ἔπαινος τοιοῦτον εἶναι καθόλου· ὁ δ' εὐδαιμονισμός τέλος.

dichos algo de intento de definición de la felicidad, y, por tanto, de lo bueno. Pero ¿son estos usos, tan abundantes en los textos griegos, casos de desobediencia al proverbio?

2) Antes de contestar conviene considerar un segundo punto: ¿por qué no se debe llamar a alguien feliz antes de su muerte? La explicación de Solón de que en el tiempo que le queda de vida puede cambiar su suerte en realidad no lo dice: hay bajo esta explicación una creencia en que la sola presunción de felicidad, la sola aplicación del adjetivo ὀλβιος a alguien no es una mera equivocación, sino un peligro (οὐκ ἀσφαλές, Pl. Lg. 802a): es lo que puede atraer la desgracia. La creencia de que la mucha prosperidad tiende a acabar en desgracia es muy frecuente y tiene múltiples variantes (como la del proverbio κόρος τίκτει ὕβριν)<sup>37</sup>. La más propia de los griegos es la de entender que la prosperidad de los hombres atrae el φθόνος, envidia o malquerencia, de los dioses, que les traen en consecuencia la desgracia. Al φθόνος como característica inherente a la divinidad hace referencia Solón en su conversación con Creso: ὦ Κροῖσσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωτᾶς ἀνθρώπων πρηγμάτων πέρι «Me preguntas, Creso, sobre asuntos humanos a mí, que sé que todo lo divino es envidioso y perturbador» (Hdt. 1.32.5-7). Al final del mismo parlamento aparece la desgracia provocada por los dioses: πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὀλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε, y en 1.34 la ἐκ θεοῦ νέμεσις, donde νέμεσις tiene un sentido cercano al de φθόνος; cf. también 7.10 φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερ ἔχοντα πάντα κολοῦειν. La desgracia que le sobreviene a Creso se entiende como consecuencia de su haberse creído ὀλβιος. También en el *Agamenón* aparece el φθόνος poco antes (904 φθόνος δ' ἀπέστω, 921 s. μηδ' εἴμασι στρώσασ' ἐπίφθονον πόρον / τίθει) y poco después del pasaje que nos ocupa (939 ὁ δ' ἀφθόνητός γ' οὐκ ἐπίζηλος πέλει)<sup>38</sup>.

Pero en el dicho hay algo más: el peligro no estriba simplemente en que a alguien le vaya bien, sino en que se diga. El proverbio viene así a formar parte de los consejos y prohibiciones relativos al hablar, que son tanto más importantes cuanto más importante es la oralidad y la palabra que se dice tiene por tanto mayor capacidad de tener efecto en el mundo. Este efecto no se corresponde siempre con el sentido primero y más inmediato de las frases que se dicen, sino que puede ser otro, incluso contrario a él. Así, la sola mención del nombre de lo que se teme puede atraerlo, por mucho que esté en una frase con otro sentido, lo que da lugar al uso de nombres sustitutos, que son los eufemismos. Cabe observar que, como regla general, no debe, por si acaso, nombrarse ni lo muy bueno ni lo muy malo: lo malo, si no está, para que no venga; lo bueno, si está, para que no se vaya. Lo de lo malo suele explicarse entendiendo que cualquier palabra puede tener una fuerza vocativa; ¿qué pensar de lo bueno? Calderone considera fundamental para entender el dicho griego que éste se dé en lo que suele llamarse una «cultura de la vergüenza», en que la consideración de

<sup>37</sup> Véanse, sobre el tema, los estudios de Dodds 1951: 30 ss., Doyle 1970, Helm 2004, Moreau 1997, Mathieu 2004.

<sup>38</sup> Od. 5.118 σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων.

los demás es lo más importante. No cuenta tanto la abundancia de bienes como que los otros la reconozcan y por tanto reconozcan, y respeten, a su poseedor. Tal vez sea éste el exceso de felicidad que los dioses no toleran. Con el *πρὸ τελευτῆς μακαρισμός* un hombre habría ganado una consideración que sólo correspondería a los dioses. Tal vez haya que contar también con una cierta creencia en que, si no se dice, los dioses no se enteran. Y, sin embargo, en nuestro tiempo se da también a veces un miedo similar a afirmar la propia felicidad o buena ventura (más que la ajena), que no creo que pueda explicarse sólo por los restos que puedan quedarnos de «cultura de la vergüenza». Más honda puede estar la intuición, en antiguos y modernos, de que cuando algo se nombra deja de ser lo que era.

El *CPG* recoge también *μὴ μέγα / μεγάλα λέγε* «no hables alto», «no digas grandes cosas»<sup>39</sup>, que es igual al principio de nuestro *μήπω μέγ' εἶπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης*.

En cualquier caso, desobedecer al proverbio sería una forma de *ὕβρις* que acercaría a los hombres a los dioses, que se diferencian precisamente, mortales e inmortales, en la muerte de los primeros, de la que carecen los segundos. Así, el dicho funciona siempre también como un recordatorio de la condición mortal de los hombres.

De manera que los típicos casos mencionados en (1), en que la predicación *ὄλβιος* u *ὄλβιοι* no se aplica a personas concretas, no son en realidad (aunque lo sean literalmente) casos de desobediencia al consejo del proverbio, pues no hay en ellos peligro alguno. Con todo, en un caso como *Eum.* 550 s. *ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν / οὐκ ἄνολβος ἔσται* («el que sea justo sin que lo fuerce la necesidad no será desafortunado») se añade la prudencia de la doble negación, que evita la afirmación pura de felicidad incluso en una generalización.

Además, estas predicaciones tienden cada vez más a poner la felicidad, el *ὄλβος*, en cosas distintas de aquellas a las que veíamos que aludía la palabra en principio en su uso más normal: en la prudencia, la falta de penas, etc. Bienes, en fin, humildes y humanos y poco aptos para provocar la malquerencia de los dioses<sup>40</sup>.

3) Confluye con esto, por otro lado, la costumbre de hacer elogios de los muertos, y la condena del hablar mal de ellos. Entre los apotegmas de los siete sabios se conservan consejos de este tipo cuya fraseología y sentido se acercan ya bastante a los de nuestro proverbio: a Quilón se atribuye (10.3.7 DK) *τὸν τετελευτηκότα μακάριζε*, y a Periandro, *ζῶν μὲν ἐπαινοῦ, ἀποθανὼν δὲ μακαρίζου* (10.7.11 DK). En *Mant.* 3.17 lo que se atribuye a Quilón es *τὸν τετελευτηκότα μὴ κακολόγει, ἀλλὰ μακάριζε*. En un fragmento de un diálogo de Aristóteles (*Eudemo*, fr. 5 Ross), se dice que «estas creencias son tan viejas y antiguas entre nosotros, que nadie sabe nada ni de su origen

<sup>39</sup> Macar. 3.40; Diogen. 6.70b, Macar. 5.92, Arsen. 11.38a (cf. 18.57a).

<sup>40</sup> Otro caso de «desobediencia» al proverbio es el del uso, muy frecuente a juzgar por los diálogos de Platón, del vocativo *μακάριε* en la conversación corriente para dirigirse al interlocutor.

en el tiempo ni del que las estableció primero, sino que sucede que se cree así siempre en el tiempo ilimitado»<sup>41</sup>.

4) Otro motivo fundamental que funciona en el proverbio es el ya mencionado de que no hay que apresurarse a dar algo por bueno si ese algo es o forma parte de un proceso aún no acabado, que es el sentido de muchos proverbios, antiguos: αἰξ οὐπω τέτοκεν, ἔριφος δ' ἐπὶ δώματι παίζει, «La cabra aún no ha parido, y el cabrito juega ya por la casa»<sup>42</sup>, ἄλμην τί κυκᾶς πρὶν τοὺς ἰχθύας ἔλῃς;, «¿Por qué remueves la salmuera antes de coger los peces?» o πρὶν τοὺς ἰχθῦς λαβεῖν, τὴν ἄλμην κυκᾶς «Antes de pescar los peces, remueves la salmuera»<sup>43</sup>, πρὸ τῆς νίκης τὸ ἐγκώμιον ᾄδεις «Antes de la victoria cantas el canto de alabanza»<sup>44</sup> y modernos: «Antes de que acabes, no te alabes», «Quien ríe el último, ríe mejor», «Hijo no tenemos, y nombre le ponemos», «(no) cantar victoria» (antes de tiempo), «Non digas 'pillei o gato' mentres non o teñas no saco», «No es pot dir blat, que no sia al sac i ben lligat», «Μην επαίνέσεις την αρχή, αν δεν δεις το τέλος», «Don't sell the skin till you have caught the bear», «Don't bargain for fish which are still in the water», «Don't count your chickens before they are hatched», «Vespere laudatur dies» (lat. med.)<sup>45</sup>, «Non lodare il bel giorno innanzi sera», «Praise a fair day at night», «Man muss den Tag nicht vor dem Abend loben»<sup>46</sup>, etc. Nótese que en muchos de ellos se usan verbos de decir negados.

5) La fuerza del proverbio depende en gran medida de su carácter paradójico y su ambigüedad. En primer lugar, está la ambigüedad del verbo τελευτάω, 'acabar' y, por una especie de eufemismo, 'morir', pero también, tomado ya el verbo solamente en el sentido de 'morir', la ambigüedad de toda la frase: «No llamar a nadie feliz antes de que muera» parece en principio que quiere decir que después sí se lo puede llamar feliz porque después sí es feliz. Es la primera posibilidad que se plantea Aristóteles, aunque sea para negarla. Aunque esta interpretación no sea la, digamos, correcta, es la primera que surge en las mentes de cualquiera al oírlo, y es con lo que el proverbio juega y lo que le da su fuerza, que es la fuerza de la paradoja: lo que para los hombres es el mayor mal se presenta como condición necesaria para la felicidad. De ahí que en

---

<sup>41</sup> ταῦθ' οὕτως ἀρχαῖα καὶ παλαιὰ διατελεῖ νενομισμένα παρ' ἡμῖν, ὥστε τὸ παράπαν οὐδεὶς οἶδεν οὔτε τοῦ χρόνου τὴν ἀρχὴν οὔτε τὸν θέντα πρῶτον, ἀλλὰ τὸν ἄπειρον αἰῶνα τυγχάνει διὰ τέλους οὕτω νενομισμένα.

<sup>42</sup> Zen. Vulg. 1.42, 5.32; Diogen. 1.40, 7.56; Macar. 1.54; Apost. 1.88.

<sup>43</sup> Ael. Dion. π 55, Phot. π 1165, *Suda* π 22.89, Diogen. 7.56 y 93, Greg. Cypr. 3.35, Greg. Cypr. Mosq. 4.92, Macar. 7.53, Apost. 14.87, Eust. *Od.* 2.112.33; Tosi 2302. Correspondencias en otras lenguas para esta idea pueden verse en el RMCVC, en «Antes de que acabes no te alabes» y «No hay que vender la piel del oso antes de haberlo cazado» (que no parece un verdadero proverbio).

<sup>44</sup> Pl. *Ly.* 205d y *Tht.* 164c; Diogen. 7.56, Diogen. Vind. 3.62, Greg. Cypr. 3.48, Greg. Cypr. Leid. 2.97, Greg. Cypr. Mosq. 4.83, Apost. 14.87, *Suda* π 2880; Leutsch y Lelli a Diogen., García Romero 2001: 105 s., RMCVC.

<sup>45</sup> Tal vez este proverbio sea en última instancia una derivación del nuestro. Sobre sus testimonios más antiguos en la Edad Media, puede leerse el artículo de Taylor (1921).

<sup>46</sup> Proverbios tomados del RMCVC.

muchos de sus usos deba explicarse para que no se entienda en este sentido (Hdt., Soph. fr. 646, Dionys. Trag., Arist. EE), lo que no acaba de restarle su fuerza. En un uso, en cambio, como el de Eur. Tr. 509 s. τῶν δ' εὐδαιμόνων μηδὲνα νομίζετ' εὐτυχεῖν πρὶν ἂν θάνῃ, la paradoja se explota hasta el punto de que caben dos interpretaciones sintácticas: que πρὶν ἂν θάνῃ sea complemento de εὐτυχεῖν o que lo sea de νομίζετε; y la interpretación «incorrecta» se ve reforzada por el hecho de que πρὶν ἂν θάνῃ está justo después de εὐτυχεῖν.

La paradoja de la muerte como bien es frecuente en la tradición griega, y mucho ha dado que hablar en relación con el llamado «pesimismo griego». En la misma conversación con Creso cuenta Solón cómo, tras pedir la madre de Cléobis y Bitón que la diosa les concediera a sus hijos lo que es mejor obtener para un hombre (τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστι), éstos se echaron a dormir en el santuario y ya no despertaron, de manera que «en tales sucesos demostró la divinidad cómo para el hombre era mejor estar muerto que vivir» (διέδεξε τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἶναι ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν, Hdt. 1.31). La idea reaparece en un epinicio de Baquílides, en el *Edipo en Colono* y en el *Certamen de Homero y Hesíodo*: θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον / μηδ' ἀελίου προσιδεῖν φέγγος (Bacchyl. 5.160-2); μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι- / καὶ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ, / βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἦ- / κει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα (Soph. OC 1224-30); φησὶν οὖν Ἡσίοδος· «υἱὲ Μέλητος, Ὀμηρε, θεῶν ἅπο μῆδεα εἰδώς, / εἴπ' ἄγε μοι πάμπρωτα τί φέρτατόν ἐστι βροτοῖσιν; Ὀμηρος· «ἀρχὴν μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον, / φύντα δ' ὅμως ὠκιστα πύλας Αἶδαο περῆσαι» (*Certamen* 122-7); de la misma manera se cuenta que respondió Sileno a Midas<sup>47</sup>. El fragmento de Menandro ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος «Aquel al que aman los dioses muere joven» (*DE* fr. 4 Sandbach = *Men. Sent.* 583), que era o llegó a ser proverbial, es otra derivación de lo mismo<sup>48</sup>.

6) El proverbio es reflejo también, como ya se apuntaba en (1), de una preocupación general por la felicidad o el bienestar, la manera de conseguirla y la facilidad de perderla. Subyace, pues, en él, la pregunta de qué es la felicidad, en qué puede consistir, y no es de extrañar que Aristóteles, al tratar de la felicidad en su *Ética a Nicómaco*, se pare a desentrañar el sentido de la sentencia. Son eco de esta pregunta también las contraposiciones que se dan en nuestros testimonios de uno u otro modo entre distintos términos de sentido parecido: μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα Hdt.; οὐ χρή ποτ' εὖ πράσσοντος ὄλβισαι τύχας / ἀνδρός Soph. fr. 646 TrGF; cf. Eur. Med. 1229 s. ὄλβου δ' ἐπιρρυνέντος εὐτυχέστερος / ἄλλου γένοιτ' ἂν ἄλλος, εὐδαίμων δ' ἂν οὔ. Una cosa es, pues, ser afortunado, irle a uno las cosas bien, y otra ser feliz, ὄλβιος o, ya en Eurípides, εὐδαίμων<sup>49</sup>. También se insiste mucho en que esta

<sup>47</sup> Arist. fr. 44 Rose.

<sup>48</sup> Una versión moderna de esta idea sería el famoso «Vive rápido, muere joven, y tendrás un bonito cadáver», que suele atribuirse a James Dean, al parecer equivocadamente (en origen la habría dicho otro actor en la película *Llamar a cualquier puerta* (*Knock on any door*), de 1949).

<sup>49</sup> El término εὐδαίμων presenta más dudas: en el fr. 198 de Eurípides es, frente a ὄλβιος, el adjetivo permitido, aunque, como comenta Kannicht, podría tratarse de un uso irónico.

pregunta por la felicidad se refiere a los hombres, esto es, a los mortales, en la medida en que les pasan cosas y nada les permanece igual. La felicidad que se pierde no es felicidad (sólo lo parece: Eur. *Heracl.* τὸν εὐτυχεῖν δοκοῦντα), de lo que cabe concluir que se considera felicidad sólo a lo que permanece como tal (y aquí entra otra creencia fundamental, que es la del tiempo como revelador de la verdad escondida —lo que a su vez revela que se piensa que lo de después es más verdadero que lo de antes). Sólo lo completo es feliz, dice Aristóteles (οὐθὲν γὰρ ἀτελὲς εὐδαιμον· οὐ γὰρ ὅλον). Sólo lo que es es, dice el poema de Parménides. Lo que en el fondo podría afirmarse de cualquier cosa, a saber, que si cambia no es de verdad lo que es, se dice en este proverbio de la felicidad de los hombres. Ahora bien, cuando el hombre ha muerto, cuando no puede ya pasarle nada (esto lo discute Aristóteles también en la *Ética a Nicómaco*), es entonces cuando *es* (justo cuando desde otro punto de vista podría decirse que ya no es) feliz o lo que sea. La vida es contraria al ser, y ésta es, expresada de otra manera, la paradoja que da fuerza al proverbio: sólo el que está vivo puede ser algo, pero, como nunca puede serlo del todo, en verdad no lo es: sólo cuando muere y ya nada puede pasarle puede decirse de él algo con la seguridad de que no va a cambiar<sup>50</sup>.

Sólo esta consideración de la felicidad como estado cerrado y completo puede salvar la paradoja de ser mera contradicción.

7) Hay así en el proverbio, como ya hemos comentado, un sentido secundario de contraposición entre lo que parece y lo que es, que se hace sobre todo patente cuando se usa el verbo ‘ver’, y más si se contrapone con verbos de ‘decir’ o ‘parecer’. Se trata de una idea repetidísima en los proverbios: ὀφθαλμοὶ ὠτίων πιστότεροι<sup>51</sup>.

8) Tanto en los testimonios de uso como en las «Alusiones...» se advierte otra idea presente en el proverbio: nadie es feliz siempre, en todo, durante toda su vida. Recuérdesse el pasaje, en *Ilíada* XXIV (527 ss.), de las dos tinajas de las que Zeus saca bienes y males mezclados para los hombres; Teognis dice: οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔτ’ ὄλβιος οὔτε πενιχρός / οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ’ ἀγαθός, / ἄλλ’ ἄλλω κακὸν ἔστι, τὸ δ’ ἀτρεκὲς ὄλβιος οὐδεὶς / ἀνθρώπων ὅποσους ἡέλιος καθορᾷ (165-8); οὐδεὶς γὰρ πάντ’ ἔστι πανόλβιος (441 = 1162a); un fragmento de Baquílides, ὄλβιος δ’ οὐδεὶς βροτῶν πάντα χρόνον (fr. dub. 2); uno de Eurípides, θνητῶν δὲ θνητὸς ὄλβος (fr. 1073.5 *TrGF*).

Y así, el proverbio puede interpretarse también en el sentido de que sólo al morir, cuando la vida está completa, puede echarse la cuenta (lo que coincide con lo visto en el punto anterior) y concluir si los bienes han sido más que los males o a la inversa. De ahí la expresión proverbial τὰς ἐν τῇ φαρέτρᾳ ψηφίδας, «Los guijarros de la aljaba», que es, a pesar de su completa otredad formal, una variación sobre el mismo tema:

<sup>50</sup> Cf. Martínez Marzoa 1996: 118 s.; García Calvo 1986: 15, 17 s. y *passim*; Lizano Ordovás 2004.

<sup>51</sup> Heraclit. fr. 101a DK, Scholl. Aesch. *Th.* 66 s., Apost. 18.71; cf., para otros testimonios, Tosi 383 y RMCVC.

Zen. Vulg. 6.13 «τὰς ἐν τῇ φαρέτρᾳ ψηφίδας»· Φύλαρχος φησὶ τοὺς Σκύθας μέλλοντας καθεύδειν ἄγειν τὴν φαρέτραν, καὶ εἰ μὲν ἀλύπως τύχοιεν τὴν ἡμέραν ἐκείνην διαγαγόντες, καθιέναι εἰς τὴν φαρέτραν ψηφίδα λευκὴν, εἰ δὲ ὀχληρῶς, μέλαιναν. ἐπὶ τοίνυν τῶν ἀποθνησκόντων ἐκφέρειν τὰς φαρέτρας καὶ ἀριθμεῖν τὰς ψηφούς, καὶ εἰ εὐρεθείησαν πλείους αἱ λευκαί, εὐδαιμονίζειν τὸν ἀπογενόμενον. ὅθεν παροιμιασθῆναι, τὴν ἀγαθὴν ἡμῶν ἡμέραν λεγόντων τῶν ἐκ τῆς φαρέτρας εἶναι. καὶ Μένανδρος δὲ φησὶν ἐν Λευκαδίᾳ, τὴν ἀγαθὴν ἡμέραν λευκὴν καλεῖσθαι.

«Los guijarros de la aljaba»: Filarco [III a. C., *FGH* 81 F 83] afirma que los escitas, cuando van a dormir, llevan la aljaba y, si se ha dado el caso de que han pasado aquel día sin tristezas, dejan caer en la aljaba un guijarro blanco, mientras que si lo han pasado con problemas, uno negro. Pues bien, en el momento en que mueren sacan las aljabas y cuentan los guijarros, y si encuentran que los blancos son más numerosos, consideran feliz al que se ha ido. De ahí pasó a ser un proverbio decir que nuestro buen día es «de los de la aljaba». También Menandro dice en *La mujer de Léucade* [fr. 7 PCG] que al buen día lo llaman blanco.<sup>52</sup>

9) Y así, otro motivo fundamental con el que se relaciona el proverbio es el de la inestabilidad de la fortuna. Ya Estobeo juntó, en el capítulo 41 del libro IV de su *Antología*, muchos de nuestros testimonios de uso con otros textos en los que simplemente se hablaba de esta inestabilidad y en los que no sólo el sentido, sino también la fraseología es muchas veces similar, como puede verse, por ejemplo, en los pasajes de Simónides y varios de los de Eurípides citados en «Alusiones...»<sup>53</sup>.

10) Pero en muchos de nuestros testimonios no se trata sólo de que la prosperidad no se venga abajo antes de la llegada de la muerte o que lo bueno sea más que lo malo: la misma forma de la muerte es muy importante. Son los motivos de la buena muerte, que en nuestros testimonios podría resumir el ἐν εὐεστοῖ φίλῃ del *Agamenón*, y de la muerte gloriosa, tan necesario para el sustentamiento de una sociedad guerrera, del que son buen ejemplo los dos casos que expone Solón a Creso (τελευτὴ τοῦ βίου λαμπροτάτῃ ἐπεγένετο, 1.30.21 s.; τελευτὴ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο, 1.31.15 s.): «los demás acontecimientos están siempre sometidos a reinterpretación, pues pueden adquirir un nuevo sentido a la luz de acontecimientos posteriores, mientras que el acontecimiento de la muerte, justamente por ser el último, ya no puede ver modificado su sentido por nada más: es él el que debe dar acabamiento a la vida, y si, confirmando la vida pasada, consigue hacerlo del modo más brillante y mejor, habrá

<sup>52</sup> Trad. de Mariño y García Romero. Cf. también Diogen. 6.9 «λευκὴ ψηφός»· ἐπὶ τῶν εὐδαιμόνως βιούντων (= Apost. 10.62) y *Append.* 3.60 «λευκὴ ἡμέρα»· ἡ ἀγαθὴ, καὶ ἐπ' εὐφροσύνῃ, καὶ «λευκὸν ἀγαθόν», ἐπὶ τοῦ ἡδέος (≈ Macar. 5.51). Que seguramente este proverbio haya de explicarse por otros motivos (cf. Blomfield *ad* Aesch. *Pe.* 306 [= 301]) no importa para lo que aquí nos interesa.

<sup>53</sup> También el fr. 1b,f *TrGF* de autor desconocido, τίς δὴ ποτ' ὄλβον ἢ μέγαν θεὸν βροτῶν / ἢ σμικρὸν ἢ τὸν μηδαμοῦ τιμώμενον; / οὐ γάρ ποτ' αὐτῶν οὐδὲν ἐν ταῦτ' ἔμειναι.



conseguido dar figura a una buena vida» (Lizano Ordovás 2004: 81)<sup>54</sup>. En el *CPG* se recoge también φρόνημα μέγα καὶ ῥώμην ἔχων εἰς εὐτυχὲς τέλος «Con gran pensamiento y fuerza hacia un final afortunado»<sup>55</sup>.

11) Por último, la sentencia que los griegos consideraron prácticamente equivalente, τέλος ὄρα μακροῦ βίου, nos muestra otro aspecto de la nuestra: debe vivirse con la vista puesta en la muerte, es decir, sin perder nunca de vista la propia condición mortal, el hecho de que uno va a morir, seguramente porque este pensamiento alejará toda posible ὕβρις, y, principalmente, la de creerse feliz antes de la muerte.

### La παροιμία en el *Agamenón*

La sentencia que llegaría a considerarse como un resumen del espíritu de la tragedia aparece por primera vez en el *Agamenón* de Ésquilo, en un pasaje en el que la fórmula ya presenta los principales elementos fijos tanto de forma como de sentido, así como una ligera variación (es afirmativa) frente a sus formulaciones más habituales, de manera que, teniendo en cuenta también el testimonio de Heródoto, de fecha cercana, puede afirmarse que estaba ya bien fijada en la tradición sapiencial griega no sólo como tópico sino también hasta cierto punto en su forma, y que tal fijación era reconocible para el público.

La sentencia, que advierte ante cualquier forma de ὕβρις producida por un exceso de confianza en la prosperidad presente, recordando al hombre su condición de mortal y lo incierto de su destino, así como el peligro de un castigo de los dioses si se despierta su φθόνος, aparece en la tragedia precisamente antes de que Agamenón se deje convencer para cometer el acto de ὕβρις de caminar pisando sobre ricas telas, lo cual de alguna manera facilitará o justificará el que pase de la cima de la gloria a la peor de las muertes. Clitemestra acaba de hacer un largo y elogioso discurso de bienvenida, lleno de falsedades y dobles sentidos, y lo termina dando la orden a las esclavas de extender las ricas telas de púrpura para que Agamenón entre pisándolas en el palacio: εὐθὺς γενέσθω πορφυρόστροφος πόρος / ἐς δῶμ' ἄελπτον ὥς ἂν ἡγήται Δίκη «Hágase al punto un camino cubierto de púrpura, de modo que Justicia lo conduzca a la casa como no habría esperado» (910 s.). Agamenón contesta

---

<sup>54</sup> En Tucídides 2.44.1 s. se dice que la buena fortuna corresponde a los que reciben una muerte gloriosa y a los que han sido bienaventurados en igual medida en la vida y en la muerte: τὸ δ' εὐτυχές, οἱ ἂν τῆς εὐπρεπεστάτης λάχωσιν, ὥσπερ οἶδε μὲν νῦν, τελευτῆς, ὑμεῖς δὲ λύπης, καὶ οἷς ἐνευδαιμονησαί τε ὁ βίος ὁμοίως καὶ ἐν τελευτῇσαι ξυνμετρήθη.

Mientras que la idea de la muerte gloriosa ha perdido gran parte de su fuerza en nuestros días, la de la buena muerte sigue rigiendo por doquier: ha de tener, según los casos, alguna de estas características o todas ellas: ser una muerte sin dolor, tranquila, en compañía de los seres queridos, dignamente aceptada por el moribundo. La muerte gloriosa de Cléobis y Bitón, de la que How y Wells (*ad loc.*) citan paralelos griegos, encuentra un paralelo moderno muy cercano en la muerte de Don Gaíferos al llegar a la catedral de Santiago de Compostela, según se cuenta y se canta en el hermoso romance que lleva su nombre.

<sup>55</sup> Macar. 3.40.

criticando lo excesivo de su elogio y negándose a la ocurrencia de las telas de púrpura:

μηδ' εἵμασι στρώσας' ἐπίφθονον πόρον  
τίθει· θεούς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών·  
ἐν ποικίλοις δὲ θνητὸν ὄντα κάλλεσιν  
βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβου.  
λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ.  
χωρὶς ποδοψήστρων τε καὶ τῶν ποικίλων. . .

ni hagas, extendiendo vestiduras, un camino que atraiga envidia, que es a los dioses a los que hay que honrar con ellas; no puedo yo, siendo mortal, de ninguna manera pisar sin miedo en bordadas hermosuras. Digo que me honres como a hombre, no como a dios. Sin secapiés y sin los bordados . . .

(921-6)

El parlamento acaba con los versos que hemos citado al principio de este capítulo. El pasaje no sólo tiene la función de expresar el rechazo primero de Agamenón a este camino de ricas telas de púrpura, sino de informarnos por su boca de cuál sería el tipo de pecado que comportaría aceptarlo: se trata de honras propias de los dioses y que pueden por tanto atraer la malquerencia divina (ἐπίφθονον πόρον). De tres maneras lo repite: (1) θεούς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών, (2) ἐν ποικίλοις δὲ θνητὸν ὄντα κάλλεσιν / βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβου, (3) λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ. Tras la referencia al aspecto religioso del acto, pasa al humano: χωρὶς ποδοψήστρων τε καὶ τῶν ποικίλων / κληδὼν αὐτεῖ «sin secapiés ni los bordados la fama (ya) resuena» (en contraposición αὐτεῖ al βόαμα que rechaza en el verso 920), esto es: mi gloria ya se pregona, ya es del dominio público sin necesidad de tales honras.

Con Judet de La Combe (y Denniston-Page), sigo la interpretación tradicional de la frase χωρὶς ποδοψήστρων τε καὶ τῶν ποικίλων κληδὼν αὐτεῖ, dando a κληδὼν el sentido de 'fama', 'gloria' y haciendo depender los genitivos de χωρὶς, frente a la complicada interpretación de Blass (1898: 10 s.), seguida por la mayor parte de los intérpretes modernos, de dar a κληδὼν el sentido de 'nombre', 'apelación' y hacer de los genitivos su complemento, lo que da como resultado algo como: «El nombre de secapiés y de bordados grita (que son) cosa distinta». Tiene sin embargo razón Blass en que ποικίλα y ποδοψήστρα son cosas bien distintas, lo cual no impide la interpretación tradicional y puede entenderse de varias maneras: para Judet de La Combe, hay un reproche implícito a Clitemestra de estar tratándolas como si fueran iguales; también puede entenderse en el sentido de que la gloria necesita tan poco de la exagerada elevación de los ποικίλα como de la bajeza de los ποδοψήστρα; o bien pensando que, aunque los ποδοψήστρα no sean un objeto noble, su cometido, el lavado de pies, sí constituía una honra muy alta cuando lo hacía una persona a otra<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Con respecto a la falta de artículo con ποδοψήστρων y su presencia con ποικίλων, Fraenkel supone una construcción ἀπὸ κοινοῦ, mientras que Judet de La Combe da al artículo un valor de refuerzo del segundo miembro, que «reenvía a la situación presente», a los bordados que Agamenón «tiene ante los ojos» (así parece entenderlo también Nägelsbach). Otra posibilidad es tener en cuenta que ποικίλα es en

Acaba Agamenón su parlamento con dos sentencias de sentido general que recomiendan la prudencia con la fraseología habitual en griego. Ambas sentencias tienen, pues, una función como argumentos de autoridad que apoyan su rechazo a la propuesta de Clitemestra remitiendo a un saber sancionado por la comunidad, y también una función de cierre, típica de los proverbios. El cierre, sin embargo, no es en esta ocasión total: después de pasar de la situación concreta y presente a lo abstracto y general, en un último verso (εἰ πάντα δ' ὥς πράσσοιμ' ἄν, εὐθαρσῆς ἐγώ), se saca una conclusión de las sentencias generales volviendo a lo presente concreto, en un proceso de ida y vuelta de lo concreto a lo general y de lo general a lo concreto que es el típico en el uso de los proverbios aunque no siempre sea tan claro (estamos ante un caso concreto que cumple todas los requisitos para ser un caso de los tipificados por el proverbio X; por tanto el proverbio X es aplicable a este caso).

Con la primera sentencia, τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν / θεοῦ μέγιστον δῶρον, que podría ser proverbial (cf. pp. 783 s.), se establece una contraposición entre los bienes más palpables de gloria y posesiones, que serían también regalos de los dioses (cf. 811: los dioses son μεταίτιοι de la toma de Troya), con τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν, que es el don del dios que los supera a todos. La contraposición se hace con los bienes (gloria y riquezas) adquiridos en la victoria sobre Troya, pero sobre todo con la proposición de Clitemestra, que supone el bien de la honra que sobrepasa el límite apropiado. Frente a estos bienes más «materiales» hemos visto que era típico contraponer otros más «espirituales», que por un lado están más a salvo de los reveses de la fortuna y por otro, que es lo que más importa aquí, son los que impiden caer en la ὕβρις. τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν, «el no pensar mal», viene a ser equivalente de σωφρονεῖν, una de las máximas que se cuenta que estaban inscritas en el templo de Apolo en Delfos. Ya en los versos 176 s. se decía de Zeus que es τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶσαντα, «el que ha encaminado a los mortales al pensar». El verbo φρονεῖν se refiere ante todo, en estos usos más generales, al discernimiento necesario entre lo conveniente y lo inconveniente, que sólo puede producirse gracias al conocimiento y respeto de los hombres de sus propios límites como mortales. Éste es el núcleo y principal enseñanza de la tradición sapiencial griega. En el *Agamenón*, las referencias a este φρονεῖν son numerosas: 173-5 Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων / τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν; 180 s. καὶ παρ' ἄ-/κοντας ἦλθε σωφρονεῖν; 221 τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνω; 1039 μὴδ' ὑπερφρόνει; 1424 s. ἐὰν δὲ τοῦμπαλιν κραίνῃ θεός, / γνώσῃ διδαχθεὶς ὅψ' γοῦν τὸ σωφρονεῖν; 1426 s. μεγαλόμητις εἶ, / περὶφρονα δ' ἔλακες; 1619 s. γνώσῃ γέρον ὦν ὥς διδάσκεσθαι βαρὺ / τῷ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον; 1664 σώφρονος γνώμης δ' ἀμαρτεῖν τὸν κρατοῦντ' ὀνειδίσαι; con otro

---

realidad un adjetivo, más necesitado de artículo para funcionar, como aquí, sustantivado (aunque cf. 936 ἐν ποικίλοις, donde se usa sin artículo). Otros (Blomfield, *Glossarium*) entienden que τὰ ποικίλα, con artículo, es una prenda de ropa concreta (remitiendo a Hsch. π 2717, Phot. π 1005, Theoc. 15.78, Ar. *Pl.* 1199), mientras que Verrall llama la atención sobre el doble sentido de la palabra: «τῶν ποικίλων includes both 'decoration' and 'subtlety, fraud'. The artificial phrase τὰ ποικίλα is chosen to bring out the malicious suggestion», y van Heusde remite al proverbio μὴ πρὸς ἐμὲ τὰ ποικίλα, también citado por Davies, y explicado en *Suda* μ 976 como ἀντὶ τοῦ τὰς τέχνας (también en Diogen. 6.70, *Mant.* 2.14, Macar. 5.96 y 8.32; cf. p. 783), añadiendo «Patet, maxime ambigue dici».

nombre para las φρένες, 380 εὖ πραπίδων λαχόντι, 802 οὐδ' εὖ πραπίδων οἶακα νέμων. τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν es para Agamenón en este caso darse cuenta de que la propuesta de Clitemestra es de rechazar, porque equivale a considerarse feliz antes de la muerte.

Después de ésta, ligada por δέ, viene la sentencia que nos ocupa: ὀλβίῳσι δὲ χορὴ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοῖ φίλῃ, que es una de las vertientes o resultados de este μὴ κακῶς φρονεῖν, pues llamarse ὀλβιος antes de la muerte sería pretender ser poseedor de un estado de bienestar tan grande que nada puede alterarlo, cosa que sólo a los dioses siempre felices corresponde. Así lo explica el heraldo con respecto a la guerra de Troya respondiendo al corifeo:

Χο. ὥς νῦν τὸ σὸν δῆ, καὶ θανεῖν πολλὴ χάρις. 550  
 Κη. εὖ γὰρ πέπρακται. ταῦτα δ' ἐν πολλῷ χρόνῳ  
 τὰ μὲν τις ἂν λέξειεν εὐπετῶς ἔχειν,  
 τὰ δ' αὖτε καπνίμομφα. τίς δὲ πλὴν θεῶν  
 ἅπαντ' ἀπήμων τὸν δι' αἰῶνος χρόνον;

Co. — Tanto que ahora, lo que decías, hasta morir sería gran ventura.

He. — Sí, pues bien hecho está. Y de estas cosas, dentro de mucho tiempo, de unas podría decir alguien que están bien jugadas, y de otras en cambio que son reprochables. ¿Quién más que los dioses está libre de pesares en todo durante el tiempo de su vida?<sup>57</sup>

La afirmación del coro en 550 remite a otra anterior del heraldo: χαίρω, †τεθνᾶναι δ' οὐκέτ' ἀντερῶ θεοῖς «Me alegro, y ya no les disputaré a los dioses la muerte» (539), que también expresa de algún modo un pensamiento similar al del proverbio: la muerte en un momento de gran dicha es apropiada y hasta deseable porque, además de ser una buena muerte, cerraría la vida con un resultado total positivo que permitiría llamar al muerto feliz.

El ὀλβος presente de Agamenón se ha ido haciendo cada vez más patente a medida que avanzaba la tragedia, con los discursos de bienvenida del coro y Clitemestra (y las respectivas preocupaciones, por parte en un caso del propio coro, por parte en el otro de Agamenón, de no caer en el exceso en la honra tributada) y con afirmaciones explícitas como la del heraldo: ἄναξ Ἀτρεΐδης πρέσβυς, εὐδαίμων ἀνὴρ, / ἦκει, τίεσθαι δ' ἀξιώτατος βροτῶν / τῶν νῦν (530-2); o algo antes la de Clitemestra, ya teñida de malos presagios ὥς δ' εὐδαίμονες / ἀφύλακτον εὐδήσουσι πᾶσαν εὐφρόνην. / εἰ δ' εὐσεβοῦσι τοὺς πολιισσούχους θεοὺς / τοὺς τῆς ἀλόουσης γῆς θεῶν θ' ἰδρύματα, / οὗ τᾶν ἐλόντες ἀνθαλοῖεν ἄν (336-40): «Clitemestra aplica el epíteto [εὐδαίμονες] a los griegos, vencedores, con deliberada malicia», comenta Thomson *ad loc.* El proverbio que comentamos es la mejor prueba de cómo estas afirmaciones han de funcionar en la tragedia como malos presagios.

En su anterior parlamento (810-54), Agamenón también se ha mostrado, aunque agradecido a los dioses, muy seguro de su éxito y bienestar presentes, así como de la

<sup>57</sup> Sobre la posible proverbialidad de esta última frase, cf. p. 756.

perfecta justicia de su acción en Troya. Tal es su seguridad que cuenta sin dudar como bienes cosas que sin duda al oyente le suenan a desmesura por la brutalidad de la destrucción de Troya. Puede recordarse aquí la afirmación del coro en 471-4 κρῖνω δ' ἄφθονον ὄλβον· / μήτ' εἶην πολυπόροθης / μήτ' οὖν αὐτὸς ἀλούς ὑπ' ἄλ- / λων βίον κατίδοιμι, una alabanza del término medio que sirve, a la vez, como presagio de la suerte de Agamenón. Pero es en este segundo parlamento de Agamenón donde se presenta por primera vez explícitamente la posibilidad de que esta prosperidad se pierda. De esta posibilidad se dice que puede sin embargo evitarse: las dos sentencias son la guía para la conservación de la felicidad. Ésta sólo es posible si se posee el criterio de τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν (Judet de La Combe, p. 336), el mayor don de los dioses. Si no, se traspasan los límites propios del mortal, lo que equivale a decir que se cae en el pecado de la ὕβρις, que puede atraer la inquina de los dioses y por tanto la desgracia, como Agamenón sabe (921 ἐπίφθονος πόρος; 946 s. καὶ τοῖσδε μ' ἐμβαίνονθ' ἀλουργέσιν θεῶν / μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος) y quiere evitar.

Con la sentencia ὀλβίσαι δὲ χρὴ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοι φίλῃ, Agamenón recuerda, y se recuerda, que su ὄλβος presente como vencedor de Troya que regresa triunfante no tiene por qué durar, y que para conservarlo es necesario que «no piense mal», que no se exceda en su ὄλβος, que no se confíe. La especificación ἐν εὖεστοι φίλῃ, que podría ser formular (se usa también en los *Siete contra Tebas*, 187), es también prudente: no habla de morir feliz, sino sólo, más humanamente, en querido o grato bienestar. Acaba su discurso volviendo a la primera persona y con ella a su caso particular, concluyendo: εἰ πάντα δ' ὥς πράσσοιμ' ἄν, εὐθαρσῆς ἐγώ «Si en todo puedo actuar así / Si en todo me fuera así, firme confianza puedo tener». Con πάντα se refuerza la referencia a la duración de lo bueno: si no sólo en una ocasión, sino en todas, atiendo a estos principios... Aunque podría pensarse que ὥς se refiere a su negativa a caminar sobre los bordados (si en todo actúo como en esta ocasión) o a su éxito en Troya (si en todo actúo o me resulta como en Troya), parece más probable que apunte a las dos sentencias inmediatamente anteriores: si en todo actúo o me resulta así como mandan las dos sentencias: no pensando mal y teniendo buen cuidado de no confiarme demasiado en los momentos de dicha.

Así los escolios: εἰ οὕτω, φησί, πράσσοιμι κατὰ πάντα ὥστε μὴ μέγα φρονεῖν ἐπὶ ταῖς εὐτυχίαις μηδὲ πρὸ τελευτῆς ἀνθρώπων μακαρίζειν, ἀλλὰ τὸν τὸ τέλος τοῦ βίου δεξάμενον ἐν τῇ εὐτυχίᾳ, εἰκότως ἂν εἶην θαρρῶν ὥς καὶ αὐτὸς ἀεὶ εὐτυχοίην ἄν. οἱ γὰρ μέτρια φρονοῦντες εὖ ἀεὶ πράσσουσιν. Υ: ὥς πράσσοιμ' ἄν] οὕτω ἡγουν εὐτυχῶς ἢ οὕτως ὥστε μὴ φρονεῖν κακῶς.

Πράσσειν puede tener el sentido de 'actuar' o ser un verbo de estado: «si en todo me va así», solución preferida por Judet de La Combe, pero que se me hace más difícil si ὥς ha de apuntar a las dos sentencias anteriores (Judet de La Combe no discute este punto)<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Aunque éste es el sentido que tiene la locución en los versos 282-5 de la *Hécuba* de Eurípides, citados por Estobeo en el mismo capítulo 4.41 (20) de su *Antología* y que expresan un pensamiento muy parecido al de nuestro proverbio: οὗτοι κρατοῦντα χρὴ κρατεῖν ἢ μὴ χρεών, / οὐδ' εὐτυχοῦντας εὖ δοκεῖν πράξειν ἀεὶ· / καὶ γὰρ ἦν ποτ', ἀλλὰ νῦν οὐκ εἴμ' ἔτι, / τὸν πάντα δ' ὄλβον ἡμαρ ἔν μ' ἀφείλετο.

La frase final recoge así las dos sentencias y constituye una aplicación de lo general al caso concreto presente. Se llega de esta manera a una conclusión un tanto paradójica: sólo si se desconfía se puede estar confiado; tener constantemente en cuenta que el ὄλβος puede perderse es la única manera de conservarlo.

Ésquilo ha tenido el buen cuidado de rechazar antes, en el largo razonamiento del canto coral anterior (750 ss.), la creencia proverbial de que la riqueza y la prosperidad puedan acarrear sin más, ciegamente, la desgracia: no es la gran prosperidad la que engendra la ὕβρις, sino la misma ὕβρις, impiedad o injusticia (τίκτει ὕβρις ὕβριν, 763 ss.; cf. pp. 769 ss.). La muerte de Agamenón no podrá entenderse como la caída de un hombre grande provocada por un gran éxito que los dioses no admiten o la fortuna no respeta, sino como la consecuencia de sus propias faltas. En el canto del coro es τὸ δυσσεβὲς ἔργον (758) lo que provoca otros actos semejantes. En este parlamento de Agamenón es, irónicamente, el mismo que va a padecer las consecuencias de su impiedad el que advierte una y otra vez de que el acto que va a cometer es impío (usando el mismo término σέβειν en 925 λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ) y peligroso. De su uso de la sentencia tradicional se deduce que el pisar las telas de púrpura viene a equivaler a un ὀλβίσαι hecho no con palabras sino con un acto. La idea tradicional de la prosperidad que lleva a la ruina no ha desaparecido del todo de la tragedia, como lo muestra el hecho de que se diga que pisar las telas de púrpura es un gasto excesivo de riqueza; pero se ha corregido: no se trata sólo de eso: es un gasto que sólo conviene a los dioses.

En la párodo de las *Coéforas* se habla de cómo la buena fortuna de un hombre puede acabar en nada, y se dice: τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλεόν «Mas el tener éxito, esto es entre los mortales un dios y más que un dios» (59 s.). Esta sentencia, de corte proverbial<sup>59</sup>, parece una crítica al excesivo aprecio de los hombres por el εὐτυχεῖν y seguramente se refiere a Egisto y Clitemestra, que han conseguido el poder y la prosperidad por medios impíos, como si el εὐτυχεῖν valiera más que los dioses. Sigue, con δέ, el difícil pasaje sobre la inclinación de la balanza de δίκη, cuyo sentido general es que a todo crimen le llega, tarde o temprano, su castigo. En la segunda tragedia de la trilogía, pues, también se presenta la falta o crimen que ha de ser castigado como una prosperidad impía.

Pero volvamos a la función del proverbio en el diálogo. Sirve, decíamos, en combinación con la sentencia anterior, como argumento de autoridad dentro de la

---

«No debe el que manda mandar lo que no se debe, ni los afortunados creer que siempre les va a ir bien; que también yo lo fui una vez, pero ahora ya no lo soy: un solo día me quitó toda la felicidad». Por lo demás, no me detengo a recorrer las diferentes interpretaciones que se han dado a esta frase, que sería enojoso enumerar aquí. Me atengo a la lectura de los manuscritos y la interpretación que puede considerarse tradicional. Para su defensa, remito a Judet de La Combe, que critica algunas propuestas distintas. En el resto de los comentarios pueden verse las demás. Es atractiva la de Bothe de considerar toda la frase una votiva («utinam uero omnia sic agam bono animo»).

<sup>59</sup> Casi igual a un verso de los *Siete contra Tebas*, θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς «Un don de la divinidad es que los mortales sean afortunados» (625), recogido en las *Sentencias de Menandro* (351) y en la colección de Apostolio (8.87); cf. p. 819.

argumentación de Agamenón que justifica su negación a la propuesta de Clitemestra de las vestiduras de púrpura. El proverbio es de los que tienen un gran prestigio y expresan una verdad que merece el mayor respeto: son palabras grandes, convenientes a un hombre grande. La expresión es claramente del tipo de la γνώμη, y su verdad es de las más altas por resumir como de golpe la esencia de la condición humana. Si es cierto que esto lo hace apropiado como argumento de autoridad, también lo es que en su contexto dramático hay algo que falla. Agamenón siempre va con retraso con respecto a Clitemestra. No sospecha que Clitemestra pueda haber hecho su elogio y su propuesta de las telas de púrpura a sabiendas del peligro que entrañan y precisamente con la intención de ponerlo en peligro. En su respuesta, se pone didáctico, como si las palabras de su mujer fueran el producto de una imprudencia debida al entusiasmo y la ignorancia. El proverbio será innegable y prestigioso, pero su uso resulta un tanto vano y muestra la ceguera de Agamenón frente a lo que se está fraguando contra él.

Así que no es de extrañar que la expresión no surta el efecto deseado, de manera que el proverbio acaba sirviendo también a la caracterización de Clitemestra, experta, como muchas veces se ha dicho, en volver los tópicos de la tradición a su favor. Empieza su contestación, y la esticomitia que sigue, pretendiendo respetar el parecer de Agamenón: καὶ μὴν τόδ' εἰπὲ μὴ παρὰ γνώμην ἐμοί, «Pero dime esto no contra tu parecer» (931)<sup>60</sup>. Y después de varios falaces argumentos en que va dando la vuelta a los de Agamenón, consigue que el rey ceda cazándolo con sus propias palabras. Con la sentencia, tal vez proverbial (cf. pp. 784 s.), ὁ δ' ἀφθόνητός γ' οὐκ ἐπίζηλος πέλει (939) Clitemestra transforma el φθόνος divino al que se refería Agamenón en φθόνος humano, al contestar a otra sentencia de Agamenón, que se había ya dejado llevar a este tema en el verso anterior (φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει). Esta sentencia de Agamenón contestaba a la frase de Clitemestra μή νυν τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῆς ψόγον, que tiene también un carácter sentencioso cercano a lo proverbial y que abre, en contraposición con los versos anteriores, de sentido concreto, una pequeña lucha de sentencias de sentido general de un verso por interlocutor que viene de alguna manera a responder al sentencioso final del parlamento de Agamenón. Clitemestra hace depender en su respuesta la «envidia buena», la admiración, la emulación del ζῆλος (y recuérdese que ζηλόω es verbo frecuente en los μακαρισμοί, y adviértase cómo explican los escolios ἐπίζηλος: ζηλωτός, μακαριστής) de la «envidia mala» del φθόνος (en 904, φθόνος δ' ἀπέστω, había Clitemestra deseado la ausencia de φθόνος en el recibimiento de Agamenón, en una especie de ironía o simple mentira que era en realidad como un aviso revesado de lo que iba a ocurrir). A la sentencia de Clitemestra contesta Agamenón con otra que cambia de tema: οὗτοι γυναικός ἐστιν ἰμείρειν μάχης (940). De nuevo es difícil saber si la sentencia era proverbial<sup>61</sup>. Y, finalmente, es a ésta a la que Clitemestra responde con su argumento vencedor: τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόπει (941), sentencia que, si no era proverbial, constituía al menos un lugar común de la

<sup>60</sup> Para el sentido, tan debatido, de esta frase, puede leerse el comentario de Fraenkel, que aquí sigo.

<sup>61</sup> Cf. p. 785.

tradición: «Mas también a los que son felices les está bien ceder». Clitemestra consigue presentar ante Agamenón su resistencia a pisar las ricas vestiduras como un empeño en salirse con la suya por encima de todo, y, utilizando la palabra ὀλβίους, reforzada con γε, le recuerda que en un estado de dicha y gloria como el suyo no tiene por qué empeñarse en ganar siempre, sugiriendo que eso es lo que sería un exceso. Y además consigue, a pesar de que la afirmación está mitigada por ser una generalización, llamar ὀλβιος a Agamenón. Es tras esta frase que el rey cede, al preguntar: ἦ καὶ σὺ νίκην τήνδε δήριος τίεις;

Con el proverbio, Agamenón se ha referido a su propia muerte. Como Earp (1950: 53) hace notar, «la alusión al dicho de que un hombre sólo puede ser llamado feliz sin riesgo cuando está muerto suena claramente ominosa para el oyente que sabe lo que va a suceder». Se trata de una forma de ironía trágica: Agamenón no sabe hasta qué punto las dos sentencias, y sobre todo la segunda, son convenientes a su caso, no sabe lo cerca que está su muerte, que será todo lo contrario de un τελευτᾶν ἐν εὐεστοῖ φίλῃ y derribará su fortuna presente de golpe, como el proverbio advierte que puede suceder. Es un acierto dramático, propio de la técnica trágica, que sea él mismo el que advierte del grave peligro que implicaría pisar los tapices. Tras el razonamiento del coro en 750 ss. sobre los orígenes de la ὕβρις no en la mucha prosperidad sino en la propia ὕβρις (φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν), sabemos que de nada valdrá que se descalce antes de pisarlos, porque la cuestión no está en el gasto de riquezas, sino en que tal honra es conveniente sólo a los dioses. La sentencia hace más trágico el personaje de Agamenón, que, a pesar de todos sus intentos de no propasarse en nada —o más bien precisamente como consecuencia de esos intentos—, acaba cayendo en la trampa dialéctica que le tiende Clitemestra cuando se sirve para vencerlo de sus propias razones, utilizando su temor a la ὕβρις para inducirlo a cometer el acto de ὕβρις de pisar las vestiduras de púrpura que sólo a los dioses se podían ofrecer.





## 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω

Ag. 1242-5      τὴν μὲν Θυέστου δαῖτα παιδείων κρεῶν  
                      ξυνῆκα καὶ πέφρικα, καὶ φόβος μ' ἔχει  
                      κλύοντ' ἀληθῶς οὐδὲν ἐξεικασμένα.  
                      τὰ δ' ἄλλ' ἀκούσας ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω.

[Habla el coro a Casandra] El banquete de Tiestes de carnes de sus hijos, lo he entendido y me espeluzno, y el miedo se apodera de mí al oír la verdad y no algo que se le parezca. Lo demás, lo he oído, mas he caído y estoy corriendo fuera de la pista.

Véase el comentario a *Coéforas* 1222 s.



$$y$$

321

gracias del subterráneo Hades salvador de los muertos. Así lanza su ánimo al caer, y escupiendo agudo chorro de sangre, me echa encima oscura llovizna de sangriento rocío, y yo me regocijo no menos que la mies con el brillo del agua de Zeus cuando el cáliz se abre en el parto.

Siendo así, vosotros, principalidad de los argivos, podéis regocijaros, si es que os regocijáis, que yo me glorío. Y si entra en lo decoroso hacer libaciones sobre un muerto, ello sería justo, y más que justo: de males tan grandes, malditos, éste llenó la cratera en la casa, y él mismo la apura a su llegada.

Se tratarán primero cada una de las dos *παροιμίαι* (su identificación, testimonios, forma, origen y uso) y se hará después el comentario de su uso en el *Agamenón*.

# I

## 1386 s. τρίτην . . . τοῦ κατὰ χθονὸς Ἰδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν

1384-7                      παίω δέ νιν δίς· κὰν δυοῖν οἰμωγμάτοιιν  
                                 μεθῆκεν αὐτοῦ κῶλα· καὶ πεπτωκότι                      1385  
                                 τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
                                 Ἰδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν.

1387 ἄδου GT, ἄδου F: Διὸς Enger edd. pler. (Ζηνὸς Zakas)

Lo golpeo dos veces, y con dos gemidos aflojó sus miembros, y, ya caído, le añado una tercera ofrenda votiva de acción de gracias del subterráneo Hades salvador de los muertos.

### Identificación

Blomfield comenta: «Recte Spaldingius apud Botheum, Ὑωτήρ Pluto appellatur unice per respectum ad proverbium τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι, qui est tertia plaga'»<sup>1</sup>. La expresión τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι se explica como παροιμία en los escolios antiguos al *Cármides* de Platón (167a) y está recogida en los *Adagios* de Erasmo (1701) y en el estudio de García Romero (2001: 71 s.) sobre *El deporte en los proverbios griegos antiguos*. En varios pasajes de Platón (*Chrm.* 167a, *R.* 583b, *Phlb.* 66d, *Lg.* 692a, *Ep.* VII 334d y 340ab) y de autores posteriores (Aristaenet. *Ep.* 1.13.36) hay usos o alusiones a la expresión que tienen un sentido proverbial parecido al de nuestro «A la tercera va la vencida». Otros pasajes que suelen citarse como paralelos (*Pi. I.* 6.7-9, *Aesch.* fr. 55 *TrGF*, *Soph.* fr. 425 *TrGF*) no tienen sentido proverbial, ya que se refieren sólo a la costumbre de las tres libaciones rituales de la que nace el proverbio, que en los usos normales de la expresión está olvidado. En el *Agamenón*, en cambio, este origen

<sup>1</sup> Bothe lista el verso en su índice sub «proverbia» y en su nota comenta: «G. L. Spaldingius in litteris ad me datis: Ὑωτήρ, inquit, Pluto appellatur per respectum ad proverbium τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι, quia est tertia plaga'».

vuelve a hacerse presente, lo que constituye una forma de desautomatización, intensificada por la sustitución de Zeus por Hades, de la παροιμία, que sigue siendo a pesar de todo reconocible por las palabras τρίτην y σωτήρος y por el sentido de cierre definitivo de la tercera vez.

## Testimonios de uso<sup>2</sup>

- (i) Aesch. *Cho.* 1065-76 ὅδε τοι μελάθροισι τοῖς βασιλείοις

τρίτος αὖ χειμῶν  
 πνεύσας γονίας ἐτελέσθη.  
 παιδομόροι μὲν πρῶτον ὑπῆρξαν  
 μόχθοι τάλανες τε Θυέστου·  
 δεύτερον ἀνδρὸς βασίλεια πάθη, 1070  
 λουτροδάϊκτος δ' ὦλετ' Ἀχαιῶν  
 πολέμαρχος ἀνήρ·  
 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ—  
 ἦ μόρον εἶπω;  
 ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει 1075  
 μετακοιμισθὲν μένος Ἄτης;

πνεοῦσας M: corr. Scaliger · 1068 παιδοβόροι Auratus edd pler. (sed cf. Verrall) · 1069  
 τάλανος γε Θ. Auratus (-ός τε Wilamowitz) · τε Θυέστου del. Hermann · 1073 σωτήρ  
 Auratus

Ésta es, sí, la tercera tormenta que otra vez, nacida, sobre la casa real ha soplado y ha acabado. Trayendo muerte a unos niños comenzaron primero las penosas desgracias de Tiestes; después los sufrimientos de un varón, de un rey, y matado en el baño pereció de los aqueos el caudillo; y ahora, otra vez, un tercero ha llegado de algún sitio, un salvador —¿o he de decir la ruina? ¿Adónde irá entonces a cumplirse, adónde a parar calmada la ira de Ate?

- (ii) Pl. *Chrm.* 167ab πάλιν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ τρίτον τῷ σωτήρι, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς ἐπισκεψώμεθα πρῶτον μὲν εἰ δυνατόν ἐστιν τοῦτ' εἶναι ἢ οὐ . . .

Otra vez entonces, dije yo, —«la tercera para el salvador»—, examinemos como si volviéramos a empezar, primero, si es esto posible o no . . .

- (iii) Pl. *R.* 583b ταῦτα μὲν τοίνυν οὕτω δὴ ἐφεξῆς ἂν εἴη καὶ δις νενικηκώς ὁ δίκαιος τὸν ἄδικον· τὸ δὲ τρίτον ὀλυμπικῶς τῷ Σωτήρι τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διί, ἄθρει ὅτι οὐδὲ παναληθής ἐστιν ἢ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις, ὥς ἐγὼ δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι. καίτοι τοῦτ' ἂν εἴη μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον τῶν πτωμάτων.

Sean así, pues, ésas las dos pruebas seguidas, y dos veces ha vencido el justo al injusto. Y la tercera, a la manera olímpica, para el Zeus Salvador y el Olímpico:

<sup>2</sup> Dejo de lado los testimonios más tardíos; algunos de ellos son Simp. in *Epict.* 106.3 s. ἀλλὰ δὴ τὸ τρίτον τῷ σωτήρι, κατὰ τὸν παλαιὸν νόμον; Dam. in *Parm.* 32.12.

considera que ni totalmente verdadero es el placer de los otros, excepto el del inteligente, ni puro, sino como de pinturas de luces y sombras, como creo haber oído a algún sabio. Sea ésa, pues, la mayor y más importante de las caídas.

- (iv) Pl. *Phlb.* 66ce ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἕκτῃ καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει. τὸ δὴ μετὰ ταῦθ' ἡμῖν οὐδὲν λοιπὸν πλὴν ὥσπερ κεφαλὴν ἀποδοῦναι τοῖς εἰρημένοις.

ΠΡΩ. Οὐκοῦν χρή.

ΣΩ. Ἰθι δὴ, τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι, τὸν αὐτὸν διαμαρτυράμενοι λόγον ἐπεξέλθωμεν.

ΠΡΩ. Ποῖον δὴ;

ΣΩ. Φίληβος τὰγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῇ.

ΠΡΩ. Τὸ τρίτον, ὦ Σώκρατες, ὡς ἔοικας, ἔλεγες ἀρτίως τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐπαναλαβεῖν δεῖν λόγον.

ΣΩ. Ναί, τὸ δέ γε μετὰ τοῦτο ἀκούωμεν.

Pues bien, parece que también nuestra cuestión se acaba en el sexto juicio. Así que después de esto no nos queda nada más que dar como una cabeza a lo dicho.

Prot. — Sí, hace falta.

Sócr. — Ea pues —la tercera para el salvador—, llamando a declarar a la misma cuestión, pongámonos con ella.

Prot. — ¿Cuál?

Sócr. — Filebo proponía que nuestro bien es el placer total y completo.

Prot. — La tercera, Sócrates, según parece, que acabas de decir es que hay que retomar la cuestión desde el principio.

Sócr. — Sí, pero oigamos lo que va después de esto.

- (v) Pl. *Lg.* 691d-692a [alusión, recreación] θεὸς εἶναι κηδόμενος ὑμῶν τις, ὃς τὰ μέλλοντα προορῶν, δίδυμον ὑμῖν φυτεύσας τὴν τῶν βασιλέων γένεσιν ἐκ μονογενοῦς, εἰς τὸ μέτριον μᾶλλον συνέστειλε. καὶ μετὰ τοῦτο ἔτι φύσις τις ἀνθρωπίνη μεμειγμένη θεία τινὶ δυνάμει, κατιδοῦσα ὑμῶν τὴν ἀρχὴν φλεγμαίνουσιν ἔτι, μείγνυσιν τὴν κατὰ γῆρας σῶφρονά δύνανται τῇ κατὰ γένος αὐθάδει ῥώμῃ, τὴν τῶν ὀκτῶ καὶ εἴκοσι γερόντων ἰσόψηφον εἰς τὰ μέγιστα τῇ τῶν βασιλέων ποιήσασα δυνάμει. ὁ δὲ τρίτος σωτὴρ ὑμῖν ἔτι σπαργῶσαν καὶ θυμουμένην τὴν ἀρχὴν ὀρῶν, οἷον ψάλιον ἐνέβαλεν αὐτῇ τὴν τῶν ἐφόρων δύνανται, ἐγγὺς τῆς κληρωτῆς ἀγαγὼν δυνάμεως.

Que había un dios que se cuidaba de vosotros, que, previendo el porvenir, redujo el linaje de los reyes a unos límites más apropiados convirtiéndolo en doble de simple que era. Y, después de eso, todavía una naturaleza humana mezclada con un poder divino, advirtiéndole que vuestro gobierno todavía estaba hinchado, mezcla el poder sensato de la vejez con la arrogante fuerza del linaje, haciendo que para los asuntos de mayor importancia contara igual el voto del poder de los veintiocho ancianos y el poder de los reyes. Y el tercer salvador, viendo que vuestro gobierno seguía hinchado y envalentonado, le echó como si fuera un



freno el poder de los eforos, cerca del poder de las autoridades elegidas por sorteo.

- (vi) Pl. *Ep.* VII 334d [alusión] ταῦτα πρῶτον μὲν Δίωνα ἐπεχείρησα ἐγὼ πείθειν, δεῦτερον δὲ Διονύσιον, τρίτους δὲ ὑμᾶς νῦν. καὶ ἐμοὶ πείθεσθε Διὸς Τρίτου Σωτήρος χάριν . . .

De esto primero intenté convencer a Díon; después a Dionisio, y en tercer lugar a vosotros ahora. Y hacedme caso por Zeus Tercero Salvador . . .

- (vii) Pl. *Ep.* VII 340ab πορεύομαι δὴ τῷ λογισμῷ τούτῳ κατακαλυψάμενος —πολλὰ δεδιὼς μαντευόμενός τε οὐ πάνυ καλῶς, ὡς ἔοικεν· ἐλθὼν δ' οὖν τὸ τρίτον τῷ σωτήρι· τοῦτό γε οὖν ἔπραξα ὄντως· ἐσώθην γάρ τοι πάλιν εὐτυχῶς . . .

post σωτήρι interpunxi

Me pongo en camino, pues, habiéndome echado el velo con este cálculo —con muchos temores y no muy buenos presagios, al parecer—; y lo cierto es que, yendo, «La tercera para el salvador»: y es que en eso al menos al menos tuve éxito, pues volví felizmente a salvo . . .

- (viii) Aristaenet. *Ep.* 1.13.34-40 ὁ δὲ σοφὸς καὶ λίαν εὐτυχῆς ἰατρὸς ἔτι μᾶλλον τὴν ἀπόδειξιν τῆς νόσου παρ' ἑαυτῷ βεβαιότερον ἐπιστοῦτο, τὸ τρίτον τῷ Σωτήρι φάσκων.

El sabio y muy afortunado médico confirmó por sí mismo con más seguridad aún la prueba de la enfermedad, y se dijo: «La tercera para el Salvador».<sup>3</sup>

## Fuentes eruditas

- (ix) *Schol. vet.* Pl. *Chrm.* 167a «τὸ τρίτον τῷ σωτήρι»· παροιμία «τρίτον τῷ σωτήρι», ἐπὶ τῶν τελείως τι πραττόντων. τὰς γὰρ τρίτας σπονδὰς καὶ τὸν τρίτον κρατήρα ἐκίρων τῷ Διὶ τῷ Σωτήρι. τέλειος γὰρ ὁ γ' ἀριθμός, ἐπεὶ καὶ ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τέλος ἔχει, καὶ πρῶτος οὗτος τῶν ἀριθμῶν ἀρτιοπέριπτος. τέλειος δὲ καὶ ὁ Ζεὺς, ὥστε κατὰ λόγον τρίτον τῷ Διὶ σπένδεται τε καὶ ὁ κρατὴρ τρίτος τίθεται. Σοφοκλῆς *Ναυπλίῳ* [fr. 425 *TrGF*]: «καὶ Διὸς Σωτήρος / σπονδὴ τρίτου κρατήρος», καὶ Πλάτων *Πολιτεία* καὶ ἐνταῦθα.

ὁ γ' ἀριθμός ms.: ὁ τρία ἄριθμος edd. || Cf. *Schol. vet.* Pl. *Phlb.* 66d (≈ *Schol. vet.* Pl. *R.* 583b) τὸ τρίτον τῷ σωτήρι. ἐκ μεταφορᾶς εἴρηται τοῦ ἐν ταῖς συνουσίαις ἔθους· Σοφοκλῆς ἐν *Ναυπλίῳ* καταπλέοντι. ἐκικνῶντο γὰρ ἐν αὐταῖς κρατῆρες τρεῖς, καὶ τὸν μὲν πρῶτον Διὸς Ὀλυμπίου καὶ θεῶν Ὀλυμπίων ἔλεγον, τὸν δὲ δεῦτερον Ἡρώων, τὸν δὲ τρίτον σωτήρος, ὡς ἐνταῦθά τε καὶ δὴ ἐν *Πολιτεία*. ἔλεγον δὲ αὐτὸν καὶ τέλειον, ὡς Εὐριπίδης *Ἀνδρομέδα* [fr. 148 *TrGF*] καὶ Ἀριστοφάνης *Ταγηνισταῖς* [fr. 540 *PCG*]; *Schol.* Pi. *I.* 6.10a, *Arsen.* 10.5a, *Phot.* τ 478 = *Paus. att.* τ 47 *Erbse*, *Poll.* 6.15, 6.100, *Hsch.* σ 3104; *Suda* τ 1024 = *Tim. Lex.* τ 1005a6-10 ≈ *Ael. Dion.* τ 25, *Arsen.* 6.50b ≈ *Phot.* τ 477, *Hsch.* τ 1450, *Apost.* 17.28

<sup>3</sup> Tsirimbas (1950) dedica un artículo, que no he podido consultar, a las expresiones proverbiales en las *Epístolas* de Aristéneto.

«La tercera para el salvador»: proverbio «tercera para el salvador», para los que hacen algo perfectamente. Porque preparaban la mezcla de las terceras libaciones y la tercera cratera para Zeus Salvador. Porque es perfecto el número, ya que tiene principio y medio y final, y es el primero de los números que es impar-par<sup>4</sup>. Y es perfecto [o Cumplidor] también Zeus, de manera que con razón para Zeus en tercer lugar se hacen libaciones y se pone la tercera cratera. Sófocles en *Nauplio* [fr. 425 *TrGF*]: «y de Zeus Salvador la libación de la tercera cratera», y Platón en la *República* y aquí.

## Forma

La expresión τὸ τρίτον τῷ σωτήρι está bien fijada formalmente; es una frase completa y constituye por tanto un proverbio propiamente dicho, una nominal pura, bímembre, con el Tema en nominativo (el adjetivo τρίτον sustantivado con el artículo τό) y el Rema o Predicado en dativo (τῷ σωτήρι, que suele editarse con minúscula, pero podría ir con mayúscula), de forma que se trata de una bímembre que podría escribirse con coma en medio: «La tercera, para el Salvador». Se da en ella una aliteración clara de la τ y un predominio de las vocales de timbre o e i: τὸ τρίτον, τῷ σωτήρι, que contribuye a enlazar los dos miembros, de forma que la correspondencia de sentido de una cosa con otra se impone ya desde el nivel fónico.

La *Suda* (τ 1024) y otras fuentes eruditas recogen una entrada como ésta:

«τρίτου κρατήρος»· τοῦ Σωτήρος, ὃν καὶ Τέλειον ἔλεγον. τὸν μὲν γε πρῶτον Ὀλυμπίων φασί· τὸν δὲ δευτέρων ἡρώων· Πλάτων *Πολιτεία*· «τὸν δὲ τρίτον Ὀλυμπικῶς τῷ Σωτήρι τε καὶ Ὀλυμπίῳ».

≈ Ael. Dion. τ 25, Tim. *Lex.* τ 1005a6-10, Phot. τ 477, Hsch. τ 1450, Arsen. 10.5a

«De la tercera cratera»: del Salvador, al que también llamaban Cumplidor. La primera dicen que es de los olímpicos; la segunda de los héroes; Platón en la *República*: «y la tercera, a la manera olímpica, al Salvador y Olímpico».

El lema de Arsenio es diferente: κρητὴρ τρίτος Διὸς Σωτήρος<sup>5</sup>. Puede pensarse que alguna de estas formas, o ambas, llegó a ser proverbial<sup>6</sup>. Sobre la posibilidad de una variante proverbial τρίτος σωτήρ, véase el comentario a *Cho.* 1073 (pp. 667 ss.).

<sup>4</sup> El número ἀρτιπέρισσος es, en principio, el número par que es suma de dos impares iguales (Nicom. *Ar.* 1.9, LSJ). Lo cual no sucede con el 3, que tampoco es, por otro lado, un número perfecto en el sentido habitual del término (aquel que es suma de sus divisores). Aristóteles (*Cael.* 268a9-14) atribuye una afirmación semejante (el tres tiene principio, medio y final, lo que lo hace completo) a los pitagóricos, sin usar el término τέλειος.

<sup>5</sup> Según la ed. de Waltz; Leutsch escribe κράτηρ, supongo que por error.

<sup>6</sup> La nota de la *Suda on line* (D. Whitehead, 20 de mayo de 2011) dice que la expresión llegó a ser proverbial, y que probablemente deriva del fr. 425 *TrGF* de Sófocles; así lo considera también Erbse y la mayor parte de los editores de las otras fuentes eruditas. Que la entrada de los léxicos y demás provenga de Sófocles es posible; el proverbio parece anterior.

## Origen

Como explican las fuentes eruditas, era costumbre hacer en el banquete tres libaciones, que a veces se dice que se hacían a partir de tres crateras, dedicándose la primera a los dioses olímpicos, la segunda a los héroes y la tercera a Zeus Salvador, Ζεὺς Σωτήρ<sup>7</sup>. La tercera libación era por tanto la última, la que completaba el ritual. A veces se dice también que esta tercera cratera era τέλειον, o sea, del cumplimiento; τέλειον era también epíteto de Zeus (Ag. 973). Las fuentes citadas en el testimonio (ix) añaden la explicación de que el 3 es un número perfecto (τέλειον), y que es además el primero de los ἀρτιοπέρισσοι. Aunque el número 3 no sea ni perfecto ni impar-par en el sentido que suele darse a estos términos, es cierto que puede serlo en otros sentidos menos matemáticos: es el mayor de los protonúmeros, y contiene el 1 y el 2, primer impar y primer par.

Sigo, para el concepto de protonúmero, los estudios de García Calvo sobre la cuestión<sup>8</sup>. Se trata de cuantificadores que se dan también en las lenguas que no han desarrollado, o muy poco, la serie de los numerales propiamente dichos (lenguas que pueden tener dual y trial), y que pueden relacionarse con los módulos rítmicos básicos de a dos (tiempo marcado - tiempo no marcado) y de a tres (tiempo marcado - tiempo no marcado reduplicado) (que tienen que ver no sólo con el ámbito poético o musical, sino también con otros tipos de configuraciones binarias o ternarias), así como con la cuestión lógica de la relación como tercer elemento entre dos.

Por eso, además de la costumbre de las libaciones, hay que contar, para entender el proverbio, con la misma importancia del 3 en griego que en español («A la tercera va la vencida») y en otras lenguas, que es precisamente la que explica que sean tres las libaciones, y que la tercera sea de algún modo la más importante o la del cumplimiento. Los ejemplos en griego de estos usos del 3 en contextos rituales, estéticos, rítmicos, etc., serían largos de enumerar<sup>9</sup>. En la *República* de Platón (iii), el proverbio se relaciona con la regla de la lucha deportiva que establecía que la tercera caída era la definitiva y daba la victoria al adversario<sup>10</sup>; esta regla parece haber originado una expresión proverbial, ἐν τῶν τριῶν παλαισμάτων, «La primera de las tres caídas» que se usa en las *Euménides* (589) y en el *Fedro* de Platón (256b)<sup>11</sup>. En el comentario del proverbio τρις ἔξ (Ag. 33), vimos cómo la mejor jugada del juego de dados, que proverbialmente representaba la mejor de las suertes, consistía en sacar 6 tres veces. En *Cho.* 314, δρᾶσαντι παθεῖν es un τριγέρων μῦθος. El tres se usa con este sentido de completitud o cierre en otras παροιμίαι: las expresiones τρικυμία

---

<sup>7</sup> Sobre Zeus Sotér en la *Orestea* y en el culto religioso, puede verse el capítulo que le dedica Müller, pp. 218-23, y Cook 1925: 1123 ss.; más bibliografía en West 2004: 260 n. 71, que recoge algunos paralelos de otros pueblos indoeuropeos.

<sup>8</sup> Repartidos en diversas publicaciones; cf. especialmente 1999: 341, 2002 y 2006 (esp. pp. 93-154).

<sup>9</sup> Puede consultarse al respecto el artículo correspondiente del diccionario del nuevo testamento de Kittel y Friedrich, y Burkert 1962/1972: 465-82, esp. 474 s.

<sup>10</sup> Véase la nota de la traducción de F. García Romero, R. M. Mariño Sánchez-Elvira y S. Mas, *Platón. República*, Madrid 2008.

<sup>11</sup> Véase el comentario del verso de las *Euménides* en la p. 886.

κακῶν (Aesch. *PV* 1015, Hipparch. fr. 90.22 Thesleff, y autores tardíos) y τρίτος χειμῶν (Aesch. *Cho.* 1066, Alex. fr. 47 PCG), en la que el tres expresa culminación, pero de males, no están recogidas por los paremiógrafos, pero son seguramente proverbiales<sup>12</sup>; varios léxicos (*Suda* τ 871, Phot. τ 60, a partir de los que Erbse reconstruye Paus. att. τ 57, y Hsch. τ 1754) recogen como dicho (λεγόμενον τι ἐστίν) τῶν τριῶν κακῶν ἓν «De los tres males, uno» (Men. fr. 579 PCG, Polyzel. fr. 3 PCG, Ar. fr. 563 PCG, Ath. 157d; cf. Pearson *ad Soph.* fr. 908); la *Suda* recoge también el dicho τρία κάππα κάκιστα (δ 1262, κ 324)<sup>13</sup>; el CPG, δις καὶ τρις τὸ καλόν, τοῖς κακοῖς τρις τὰ κακά, τὰ τρίτα τῶν εἰς θάνατον, θάλασσα καὶ πῦρ καὶ τρίτον κακὴ γυνή<sup>14</sup>. Son varias las lenguas europeas modernas con correspondencia para «A la tercera va la vencida» (antiguamente, «La tercera es la vencida»): «La terza volta è quella buona», «(À) la troisième c'est la bonne», «À terceira é de vez», «Third time lucky», «The third time is never like the rest», «The third time pays for all», «Beim dritten Mal klappte es endlich», «Bi ezkeru, hiru seguru» («Después de dos, la tercera»), «Τρίτη και καλύτερη»<sup>15</sup>.

De hecho, en el proverbio τὸ τρίτον está en neutro, mientras que κρατήρ es masculino, lo que implica una capacidad de referencia amplia e indeterminada (que se recoge bien con nuestro femenino «la tercera») y una cierta independización de la expresión proverbial con respecto a su origen en el ritual de las libaciones.

Erasmus no tiene desde luego razón al añadir a la explicación de las crateras la de que cuando se bebe no se debe pasar del tercer trago o copa; pero este consejo, que se repite aún en formulaciones diversas, es otro uso del 3 para lo cumplido y acabado.

## Uso

De ahí que el proverbio τὸ τρίτον τῷ σωτήρι se use, como nuestro «A la tercera va la vencida», para referirse al tercer intento de lograr algo cuando es el que tiene éxito o se espera que lo tenga; o también, como se ve en la *República* o las *Coéforas*, cuando, aunque los intentos anteriores hayan tenido también éxito, el tercero se considera el culminante, que cierra y da por logrado completamente el objetivo.

En el *Agamenón* es el tercer y último golpe de muerte; en las *Coéforas*, es el matricidio de Orestes, que se presenta como la tercera y última desgracia o crimen de la casa, tras los de Atreo y Clitemestra; en el *Cármides*, se trata del tercer intento de Critias de decir qué es la sensatez; en la *República*, de la tercera prueba, y la más

<sup>12</sup> Cf. pp. 848 s., las παροιμαί similares citadas en las pp. 341 ss., Koch 1887: 65 s., y, sobre el término τρικυμία, el comentario de Garvie a *Cho.* 1065-7.

<sup>13</sup> Véanse las notas de la *Suda on line*. En la colección de Apostolio (17.28) se recoge la expresión τρίτου κρατήρος ἐγεύσω, «Has probado de la tercera cratera», ἐπὶ τῶν μεμνημένων τὰ τελεώτατα καὶ σωτηριωδέστερα, «para los iniciados en lo más perfecto y muy salvador»; añadiéndose a continuación como explicación la misma que se da para τὸ τρίτον τῷ σωτήρι (la de las tres libaciones). Para Petzold (1904: 62), se trata de uno de los muchos falsos proverbios de Apostolio.

<sup>14</sup> Zen. Vulg. 3.33, Diogen. 4.20, Greg. Cypr. Leid. 1.96, *Append.* 4.85, Macar. 3.28, 4.61, Apost. 6.26, 16.89; cf. Friedländer 1938.

<sup>15</sup> RMCVC, *Wordsworth proverbs, Oxford proverbs*.

importante, de que la vida del justo es la más feliz; en el *Filebo*, se trata de la tercera y última vez que se retoma la misma cuestión, resumiéndola desde su planteamiento (para la segunda, se había usado también un proverbio, εὖ δ' ἡ παροιμία δοκεῖ ἔχειν, τὸ καὶ δις καὶ τρις τό γε καλῶς ἔχον ἐπαναπολεῖν τῷ λόγῳ δεῖν, 59e-60a); en las *Leyes*, del tercer expediente para poner límite al poder real; en el primer testimonio de la *Carta VII* los destinatarios de la carta (parientes y amigos de Dión) son los terceros (y últimos), después de Dión y Dionisio, a los que Platón intenta convencer de que la ciudad no debe quedar bajo el dominio de tiranos, sino bajo el de las leyes; en el segundo, Platón se refiere con el proverbio, con una cierta ironía, a su tercer y último viaje a Sicilia; el médico del relato de Aristéneto ha hecho dos pruebas al paciente, y piensa encontrar el modo de curarlo en la tercera visita. La recreación de la *República*, τὸ δὲ τρίτον ὀλυμπικῶς τῷ Σωτῆρί τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Δί, que liga el proverbio con la metáfora tópica de la tercera caída, se explica porque los intentos de que se trata se consideran intentos por vencer en una lucha (dialéctica) el justo al injusto.

## II

1397 s. κρατῆρ' . . . κακῶν . . .  
πλήσας . . . αὐτὸς ἐκπίνει

1395-8 εἰ δ' ἦν πρεπόντων ὥστ' ἐπισπένδειν νεκρῷ,  
τάδ' ἂν δικαίως ἦν, ὑπερδίκως μὲν οὖν·  
τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
πλήσας ἀραίῳν αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν.

1395 πρεπόντως anon. · 1396 τῶδ' Tyrwhitt · 1397 τοσόνδε Blomfield

Y si fuera decoroso hacer libaciones sobre un muerto, ello sería justo, y más que justo: de males tan grandes, malditos, éste llenó la cratera en la casa, y él mismo la apura a su llegada.

### Identificación. Testimonios

Los paremiógrafos recogen un lema αὐτῷ κρητῆρι γίνη κακά, que parece estar corrupto (Leutsch lo edita con cruz) y se ha intentado corregir de varias formas, a las que aquí añadido otra. En todo caso, su relación con el texto de Ésquilo es evidente tanto por su forma como por su sentido<sup>1</sup>:

- (i) Diogen. 3.22 ≈ Apost. 4.47 «αὐτῷ κρητῆρι πίνη κακά»· ἐπὶ τῶν οἷς καθ' ἐτέρων βουλευόνται, τούτοις περιπιπτόντων.

πίνη scribo (cf. Plaut. *Cas.* 933 «ut senex hoc eodem poculo quo ego bibi biberet»), πίνει quoque possis: γίνη Diogen. (Leutsch crucem apposuit): γίνη Apost.: γεύη prop. Schott: γίνηται Patrick · αὐτῷ κρατὶ τίνεις κακά Schneidewin ap. *CPG*: αὐτῷ κρητῆρα κίρνης κακοῦ Emperius: αὐτῷ κρητῆρα κιρνᾷ κακῶν aut αὐτὸς κρητῆρα πίνει κακῶν Schneidewin ad *Ag.*: αὐτῷ κρητῆρα πλήσας (ἐκ)πίνει κακά Koch

<sup>1</sup> Han señalado esta relación Stanley, Bothe, Schneidewin y Koch (1887: 89 s.), mientras que Silk (1974: 226 s.) habla del posible carácter proverbial de κρατῆρ κακῶν por comparación con expresiones proverbiales similares, y Bühler (IV 112) cita como proverbial el κρατῆρ κακῶν de Aristófanes, nuestro test. (ii).

«Beba males en la misma cratera»: para los que caen en aquello que traman contra otros.

Ya Erasmo relaciona esta παροιμία, recogida tal cual (lema en griego y explicación traducida al latín) en sus *Adagia* (3157) bajo el título «Ipso cratere», con la expresión «κρατήρ κακῶν, id est *Crater malorum*», que tiene su propia entrada en los *Adagia* algo antes (3033). Ahí cita Erasmo un pasaje de los *Acarnienses* de Aristófanes en que la expresión se usa para referirse a un sicofanta:

- (ii) Ar. *Ach.* 936-9 πάγχρηστον ἄγγος ἔσται·  
κρατήρ κακῶν, τριπτήρ δικῶν,  
φαίνεται ὑπευθύνους λυχνοῦ-  
χος καὶ κύλιξ  
τὰ πράγματ' ἐγκυκᾶσθαι.

Le será un recipiente útil para todo: cratera de males, mortero de pleitos, candilabro para 'aclarar' incursos en rendición de cuentas, y copa para revolver los asuntos<sup>2</sup>.

Los escolios explican κρατήρ como δοχεῖον κακῶν, explicación que coincide con la que da la *Suda*, s. v. κρατήρ (κ 2338), para una παροιμία «κρατήρ δικῶν», lo que hace indudable que el texto de la *Suda* se refiere a este pasaje a pesar de que la coincidencia de la expresión con la de Aristófanes no sea total:

- (iii) *Suda* κ 2338 . . . καὶ παροιμία· «κρατήρ δικῶν», ἀντὶ τοῦ «δοχεῖον κακῶν».

*Schol.* Ar. *Ach.* 937 κρατήρ[ι] δοχεῖον κακῶν

Y hay un proverbio, «cratera de pleitos», en vez de «recipiente de males»<sup>3</sup>.

Además de los pasajes de Ésquilo y Aristófanes, como testimonios de uso sólo podemos citar unos pocos, que son, por lo demás, de época tardía:

- (iv) *Schol.* Il. 15.132 «ἀναπλήσας κακὰ πολλά»· οἷον «κρατήρα κακῶν πληρώσας».  
«habiendo colmado muchos males»: igual que «habiendo llenado cratera de males».

- (v) Niceph. Greg. *Hist. Rom.* 2.948.15 ss. ἐντεῦθεν μανθάνειν ἡμῖν σαφῶς περιγίνεται ὅτι τε τοῖς εἰκονομάχοις ταῦτα παραλελήρηται καὶ τῆς ἐκείνων ἐστὶ κακοδοξίας. καὶ νῦν ὁράται περὶ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς καὶ Παλαμᾶς βακχεύσας τράπεζαν καὶ ὄλον εἰς κόρον ἐκροφήσας τὸν τῆς κακοδοξίας ἐκείνης κρατήρα. De aquí podemos claramente sacar el provecho de aprender que éstos son los disparates de los iconómacos y que forman parte de su mala doctrina. Y ahora se

<sup>2</sup> Trad. de L. Gil, *Aristófanes. Comedias*, I, Madrid 1995.

<sup>3</sup> Κρατήρ δικῶν es como una cita comprimida del κρατήρ κακῶν, τριπτήρ δικῶν de Aristófanes. Es posible que esta diferencia sea testimonio de algún problema de transmisión. Erasmo se ha basado en la *Suda*, y el título del número 3033 de sus *Adagia* es «Crater litium», que es la traducción literal de κρατήρ δικῶν, pero da como equivalente el griego κρατήρ κακῶν, citando el pasaje de los *Acarnienses*. El lema de los escolios a Aristófanes debería ser κρατήρ κακῶν.

ve que alrededor de su misma mesa también ha hecho de bacante Palamas y que hasta la saciedad ha apurado entera la cratera de esa mala doctrina.

- (vi) Niceph. Greg. *Hist. Rom.* 3.274.2-7 ἐγκαλούμενος οὖν πρὸς τῶν συνετωτέρων πολλάκις, ὡς ἅπερ πάλαι Μάρκελλος ὁ Γαλάτης καὶ Φωτεινὸς καὶ Εὐνόμιος διαφόρως ἀλλήλοις εἰπόντες ἐπ' ἴσης κατὰ τῆς εὐσεβείας ἐρράγησάν τε καὶ ἔπνευσαν, ταῦτα πάντα συλλήβδην κηρύττει νῦν οὕτοσὶ καθάπερ εἰς ἓνα συντήξας κρατῆρα κακίας ...

Así pues, reprendido a menudo por los que eran más prudentes porque lo que Marcelo el Gálata y Fotino y Eunomio de hacía tiempo decían, de maneras diferentes unos a otros pero lanzándose y alentando por igual contra la piedad, todo esto junto lo proclama él ahora como si lo mezclara en una sola cratera de maldad ...

Koch piensa que el lema del CPG tiene su origen en el *Agamenón*, y Dumortier (1935: 189), que el κρατὴρ κακῶν de Aristófanes es una burla de Ésquilo. Sería entonces dudoso que lo de Ésquilo fuera un proverbio e incluso que existiera tal proverbio. En contra de esto, pueden aducirse, además del resto de los testimonios, el hecho de que la forma de la παροιμία del CPG no coincide con la de Ésquilo (más bien parece tener su origen en otra obra), y la pertenencia de la expresión, en su forma corta κρατὴρ κακῶν, a un tipo proverbial frecuente en griego: sustantivo metafórico + κακῶν / ἀγαθῶν, tipo que estudiaremos más abajo y que parece incluso haber dado lugar, en el caso de los males, a un subtipo con aliteración κ- κακῶν. Silk (1974: 226 s.), que ignora el testimonio del CPG, advierte el carácter proverbial de estas expresiones.

## Forma

### 1. El lema del CPG

Las posibilidades de lectura e interpretación que se han dado para el lema del proverbio del CPG pueden listarse así:

—Codd.: αὐτῷ κρατῆρι † γίνῃ κακά, ¿«En la misma cratera † llegas a ser males»? Erasmo traduce «Ipso cratere contingunt mala», Pantin «Ipsi crateri contingunt mala», Schott «Ipso cratere contingunt mala», y C. Bernaschi (en la edición de Lelli *et al.*), «Dallo stesso cratere vengono i mali» (aparte de la dificultad del verbo, parece que un sentido como este último exigiría una preposición ἐξ).

—Schott: αὐτῷ κρατῆρι γεύῃ κακά, «Pruebas males en la misma cratera»<sup>4</sup>.

—Patrick: αὐτῷ κρατῆρι γίνῃται κακά, «En la misma cratera se hagan / surjan (los) males», o «Para la misma cratera llegue a haber males»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Traducción de la traducción latina de Schott, «gustes».

<sup>5</sup> Atribuyo con dudas esta conjetura a Samuel Patrick, filólogo del s. XVIII, que hizo una edición revisada de un libro muchas veces reeditado en el que se recogen varias obras, principalmente la *Clavis Homerica* y



—Schneidewin: αὐτῷ κρατὶ τίνεις κακά, «A / En tu propia cabeza / persona pagas los males».

—Emperius: αὐτῷ κρητῆρα κίονης κακοῦ, «Para ti mismo mezclas cratera de mal».

—Schneidewin *ad Ag.*: αὐτῷ κρητῆρα κιονᾶ κακῶν, «Para sí mismo mezcla cratera de males».

—*Id.*: αὐτὸς κρητῆρα πίνει κακῶν, «Él mismo bebe cratera de males».

—Koch, que considera que el proverbio del CPG tiene su origen en Ésquilo, lo reconstruye así: αὐτῷ κρητῆρα πλήσας (ἐκ)πίνει κακά, «Habiéndose llenado a sí mismo la cratera, se bebe los males».

Las traducciones son más, de forma que no es seguro que acierten siempre con la intención de cada propuesta. Como se ve, la mayoría de las conjeturas, basándose en la explicación de los paremiógrafos, que viene a coincidir con el sentido de los versos de Ésquilo, no sólo corrigen el verbo sino que también desligan αὐτῷ de κρητῆρι, convirtiendo la primera palabra en un pronombre referido al sujeto del problemático verbo, lo que hace más clara la idea de la vuelta de los males al que los tramaba.

Resulta difícil entender por qué no se ha hecho la conjetura más fácil: πίνει, que con un cambio mínimo (suponiendo un paso de ΠΙ a ΠΙ) da buen sentido a la frase. Esta conjetura es sólo una variante de la de Schott, que parecería que ha elegido el verbo γεύω para que la terminación -η pueda ser una segunda persona de la voz media. Pero un lema en tercera de subjuntivo es igualmente posible, sobre todo si pensamos que se trata de una cita de algún pasaje en el que una locución αὐτῷ κρητῆρι πίνειν κακά, «beber males en la misma cratera» se usaba en 3ª de subjuntivo. Sabemos que muchos lemas del CPG son citas literales de textos antiguos, lo que se explica por el origen de estas colecciones en las obras paremiográficas alejandrinas,

---

otras para el estudio de Homero, a las que se añaden los *Proverbios* de Apostolio, de los que se han suprimido las explicaciones, quedando sólo los lemas, que se acompañan de una traducción latina. La primera edición de esta *Clavis Homerica* con Apostolio de que tengo noticia es de 1655, y no tiene un editor conjunto; en ella no se encuentra todavía la conjetura, sino el mismo texto que en Leutsch, γίνη; el mismo texto se encuentra en las reediciones de 1662 y 1727. Encuentro la conjetura por primera vez en la edición revisada por Samuel Patrick (p. 298), de la que he podido consultar un ejemplar publicado en Londres en 1758, aunque parece que hubo ediciones anteriores, sin que pueda decir a ciencia cierta de qué año es la primera (¿1739?); lleva el largo título de *Clavis Homerica: sive Lexicon Vocabulorum Omnium, Quae continentur in Homeri Iliade Et potissima parte Odyssaeae. Cum brevi de Dialectis Appendice. Nec non Mich. Apostolii Proverbiis Graeco-Latinis. Accessere etiam huic postremae Editioni Varia Elogia seu Testimonia de Homero, Ex diversis Auctoribus, tum antiquis, tum neotericis collecta. Hanc praeterea editionem pluribus in locis auxit, non pauca emendavit, atque Scholis utiliore reddidit Samuel Patrick, LL. D. et Scholae Carthusianae Subpraeceptor*. Es muy probable, pues, que haya que atribuir la conjetura a Samuel Patrick, pero no hay ninguna nota ni comentario que lo indique. La traducción es la misma en todas las ediciones que he visto: «Ipsi crateri contingunt mala» («A la misma cratera alcanzan los males»), que es la que da Pantin en su edición de 1619 (reed. de 1653), que es probablemente el punto de partida del Apostolio de la *Clavis Homerica*. Esta conjetura, marcada por primera vez como tal con paréntesis angulares, es adoptada por U. Harsch en su versión electrónica del texto de Apostolio que, por lo demás, sigue generalmente la edición de Leutsch ([http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_post15/Apostolios/apo\\_pa01.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post15/Apostolios/apo_pa01.html)). A él debo agradecer la noticia, en comunicación personal, de que la forma γίνηται se encuentra en el Apostolio de la *Clavis Homerica*, edición de la que se ha hecho también una transcripción en la red (<http://web.archive.org/web/20040405124635/ourworld.cs.com/latintexts/apostolios-home-page.htm>).

cuyo fin principal era servir de ayuda a la lectura de los clásicos<sup>6</sup>. En muchos casos estas citas han acabado perdiendo, en los múltiples resúmenes y reordenaciones que las colecciones del corpus han sufrido, la referencia de la obra de la que provenían. Un lema en tercera de subjuntivo bien puede explicarse por tener este origen. Ya el jonismo κρητήρι y el hecho de que el lema haya sufrido corrupción son indicios que nos llevarían de por sí a sospecharlo. También cabe, desde luego, proponer como corrección πίνει, πίνεις o πίνης, pero πίνη tiene, además, el apoyo de la correspondencia de un verso de la *Cásina* de Plauto: «ut senex hoc eodem poculo quo ego bibi biberet» (933).

Esta correspondencia permite hacer otra propuesta, que es la de que el fragmento conservado en el lema del CPG perteneciese en origen a los *Κληρούμενοι* de Dífilo, que es la obra en la que se basó Plauto para su *Cásina*, según se nos informa en el prólogo de esta comedia. No conservamos ningún fragmento de los *Κληρούμενοι*, pero contamos con un caso paralelo, el de las *Βάκχιδες* y el *Δις ἑξαπατῶν* de Menandro, del que se han conservado unos cien versos en papiro que nos permiten constatar que Plauto llegaba a veces a traducir casi palabra por palabra algunos pasajes de sus originales. Que esta fidelidad podía alcanzar también a las expresiones proverbiales lo prueba el verso 518 de las *Βάκχιδες*: «quam si ad sepulcrum mortuo narres logos» («que si le contaras una historia a un muerto junto a su sepulcro») si se compara con el fragmento correspondiente del griego: ὅταν] ποτ' αἰσθητα[ι, τὸ τῆς πα]ροιμίας, / νεκρῷ] λέγουσα [μῦθον «cuando se dé cuenta de que, como dice el refrán, le está contando un cuento a un cadáver» (vv. 28 s.). Como en otro capítulo tendremos ocasión de comentar más por menudo<sup>7</sup>, aunque la παροιμία no puede leerse completa en el papiro, ha podido reconstruirse gracias a la versión de Plauto, que no sólo cuadraba con la parte conservada en el papiro sino con un proverbio griego conservado en el CPG, además de denunciar su origen griego por el uso de la palabra *logos*<sup>8</sup>. Con todo, en el caso de αὐτῷ κρητήρι πίνη κακά quedaría por explicar, para una comedia ática, el jonismo κρητήρι, que por otro lado cuadra bien con lo que parece una métrica dactílica (aunque también podría ser anapéstica), ¿tal vez por tratarse en la comedia de Dífilo de una cita épica (¿paródica)? En tal caso, la proverbialidad de la expresión sería tal vez discutible, o podría pensarse en una expresión épica convertida en proverbial, o en una combinación de ambas explicaciones. Pero nos adentramos así en terrenos cada vez más conjeturales.

<sup>6</sup> Tosi 1988 y 1994; Introducción pp. 93, 99 (aunque, como Tosi hace notar, el lema del proverbio no tiene por qué ser siempre una cita, sino que en muchos casos se trata de una variante estándar del proverbio bajo la cual se citarían los pasajes de las obras en que el proverbio se usara).

<sup>7</sup> Pp. 590 s.

<sup>8</sup> Un caso comparable es el del proverbio ζῶμεν γὰρ οὐχ ὥς θέλομεν, ἀλλ' ὥς δυνάμεθα, recogido en las *Sentencias* de Menandro (273) y atribuido por los editores a la comedia *Andria* (fr. 50 Kock; fr. 47, dudoso, PCG) por su parecido con los versos 804 s. de la obra homónima de Terencio: «sic / ut quimus, aiunt, quando ut volumus non licet» (cf. Tosi 2004b: 54). Como se ve, el parecido es mucho menor que el que se da en nuestro caso.

## 2. Variaciones

(a) Hemos reconstruido una locución verbal αὐτῷ κρητῆρι πίνειν κακά, en la que suponemos, por lógica y por comparación con el testimonio de Plauto, que la palabra κακά podría no aparecer, y también que podría darse la forma no jonia κρατῆρι.

(b) Del resto de los testimonios se deduce una versión κρατῆρα κακῶν πίνειν / πιμπλῆναι, que admite que se usen otros verbos de significado parecido. En el escolio a la *Iliada* el verbo es πληρώσας, lo que viene a coincidir con el πλήσας del *Agamenón*. De hecho, la explicación por medio de la παροιμία parece estar promovida por el hecho de que en el verso de la *Iliada* en cuestión se usa el verbo ἀναπλήσας con un complemento κακά πολλά. Es también de señalar que el pronombre αὐτός, que no está en el escolio, sí aparece en el texto de la *Iliada*. La forma, en fin, en que la locución se cita como explicación de otra expresión hace pensar que se está usando una variante estándar de una παροιμία usual.

Nicéforo Grégoras modifica levemente la forma de la locución, lo que también hace suponer que, a pesar de la escasez de los testimonios, debía ser de uso frecuente. En el test. (v) el genitivo es, en vez de κακῶν, κακοδοξίας, y se usa el verbo ἐκφορήσας ‘tragar’, del mismo campo semántico y con el mismo preverbio que el ἐκπίνει del *Agamenón*. La idea de completitud de ἐκ- se refuerza con ὅλου y εἰς κόρον. En (vi), la modificación de κακῶν es menor: κακίας, y el verbo es συντήξας, que tiene más que ver con la preparación de la mezcla de vino y agua en la cratera que con el propio beber, de forma que viene a ser una variación de πιμπλῆναι.

Siendo, como suele suceder, el verbo más variable, también podría pensarse en una locución sustantiva κρατῆρ κακῶν, que es precisamente la que se usa en Aristófanes.

(c) En el *Agamenón* hay como una mezcla de las versiones (a) y (b) junto con una suma de las dos variantes de (b). Por un lado, se usa el pronombre αὐτός (aunque referido no a la cratera sino a Agamenón) para expresar la idea de retorno de los males al que los cometió, y, por otro, se mencionan las dos acciones de llenar (πλήσας) y de beber (ἐκπίνει) junto con la expresión κρατῆρα κακῶν. El uso del verbo ἐκπίνειν ‘beber por completo’, ‘apurar’ era probablemente proverbial. Las variaciones τοσῶνδε y ἀραίων son, en cambio, modificaciones esquileas. No podemos saber si lo que nos queda al suprimirlas (κρατῆρα κακῶν πλήσας, αὐτός ἐκπίνει) sería una forma estándar de la παροιμία. Tampoco es fácil clasificarla, ya que, aunque podría tratarse de una locución verbal larga («beber la cratera de males que uno mismo ha llenado» o «habiendo llenado cratera de males, beberla»), está ya muy cerca de la frase proverbial o incluso del proverbio propiamente dicho, tanto por su forma (podríamos conjeturar un «El que llena cratera de males, él mismo se la bebe») como por su sentido de carácter moral.

En resumen, la forma mínima del proverbio es la locución sustantiva κρατῆρ κακῶν, marcada por una aliteración de la κ que trataremos más adelante; tenemos después, como formas intermedias, las locuciones verbales αὐτῷ κρητῆρι / κρατῆρι

πίνειν (κακά) y κακῶν κρατῆρα πίνειν / πιμπλῆναι; y, como forma máxima, aquella en la que se mencionan las dos acciones de preparar el contenido de la cratera y el de apurarlo junto con alguna forma del pronombre αὐτός o equivalente.

## Uso

La explicación de los paremiógrafos, «para los que caen en aquello que traman contra otros», coincide con el sentido de los versos de Ésquilo en todo menos en un detalle de poca importancia, que es que Agamenón no es sólo que haya tramado males, sino que también los ha cometido. Los dos usos eran seguramente posibles. Pero en el resto de los testimonios la expresión no tiene este sentido. Sólo puede verse algo parecido en el (iv), ya que en el pasaje de la *Iliada* que este escolio comenta Atenea asegura a Ares (usando la imagen de la siembra, que también era proverbial) que los males cometidos volverán a los dioses como castigo.

En el verso de la *Cásina* de Plauto no se trata de padecer los mismos males que uno ha infligido o planea infligir a otro, sino simplemente de padecer los mismos males que otro ha padecido<sup>9</sup>. De ahí que la frase suela ponerse en relación con un pasaje de los evangelios: δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; «¿Podéis beber la copa que yo voy a beber?» (*Ev. Matt.* 20.22), donde la noción de mismidad está implícita. En ambos casos beber del mismo vaso quiere decir «compartir la misma suerte», «soportar los mismos males»<sup>10</sup>. Un sentido parecido se da en el test. (v), donde la noción de mismidad está presente en el contexto, en περὶ τὴν αὐτὴν . . . τράπεζαν. El mismo sentido lo tiene también la παροιμία en el *Agamenón*, sólo que con la añadidura de que el que padece los males es el mismo que antes los ha causado.

En el resto de los testimonios griegos llenar o beber cratera de males quiere decir sólo preparar o acumular, mezclados, gran cantidad de males. Éste es el sentido de la expresión en los testimonios de Nicéforo Grégoras, pero también en Aristófanes, donde, como hacen notar los comentaristas, κρατῆρ se usa en su sentido etimológico: cratera de males es el lugar donde se mezclan muchos males, de modo que la persona a que así se llama será alguien que siempre anda tramando males diversos; podría traducirse, pues, por «coctelera» o «batidora de males», si no fuera porque estas traducciones es que no recogen otra característica importante de la cratera, que es su gran tamaño, fundamental también para el sentido del proverbio, en el que siempre se trata de una gran cantidad de males.

También este último sentido está presente en el *Agamenón*, donde a las ideas de «tramar gran cantidad de males» y «padecer los mismos males» se suma la de «vuelta de los males al que los tramaba».

---

<sup>9</sup> A ello se añade, seguramente, un doble sentido de la imagen del beber, que suele usarse también en contextos eróticos como el de la escena en que la frase se dice.

<sup>10</sup> Cf. Bland 1828: 412 s., Webster 1864: 12, Farrar 1865.

Estas diferencias de sentido entre los testimonios de uso se corresponden aproximadamente con las diferentes explicaciones de los tests. (i) y (iii). Teniendo en cuenta que van acompañadas por diferencias formales, podría hablarse de dos o hasta tres versiones: la locución κρατήρα κακῶν πιμπλῆναι / πίνειν (con una variante κρατήρ κακῶν), la forma del CPG αὐτῷ κρητῆρι πίνειν κακά, y un proverbio más largo cuya forma es difícil de precisar (ζαὐτὸς κρατήρα κακῶν πλήσας πίνει?).

## Origen

Cuenta Aquiles en la *Iliada* (24.527 ss.) que hay en la sala de Zeus dos tinajas o πίθοι, una de bienes y otra de males, y que de ellas reparte el dios dichas y desdichas a los mortales. No hay cratera en este caso, pero sí aparece la idea de la mezcla: ᾧ μὲν κ' ἀμμίξας δώη Ζεὺς τερπικέραυνος, / ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ «al que mezclando de ambas le diere Zeus juegarrayos, / ése unas veces con gozo se topa, otras veces con daño»<sup>11</sup>. El desarrollo más famoso de este motivo del recipiente de bienes y males es el de la caja de Pandora del relato de Hesíodo, que, como es sabido, no era tal caja, sino también un πίθος, 'tinaja', 'cuba' o 'tonel' lleno de males<sup>12</sup>.

El motivo de la παροιμία es en el fondo el mismo que el de estas historias a pesar de la sustitución del πίθος por la cratera, recipiente más conveniente para una expresión que se aplica a los que acaban sufriendo los mismos males que habían tramado contra otros. La acción de tramar queda igualada con la de llenar la cratera mezclando en ella vino y agua; la de sufrir, con la de beber su contenido<sup>13</sup>. Mientras que los πίθοι son recipientes de almacenamiento tan grandes que nadie podría no ya beber su contenido sino ni siquiera levantarlos, el κρατήρ es, de la raíz de κεράννυμι 'mezclar', el recipiente usado para preparar la mezcla de vino y agua que luego se servirá en las copas. El que mezcla males en la cratera lo hace para servirlos a otros, pero acaba él mismo bebiéndoselos todos. La cratera es grande y difícil de levantar, y el escanciador puede usar un recipiente intermedio que va llenando en la cratera para servir las copas. De la cratera no se bebe, pues, directamente, pero beberse toda la cratera puede entenderse como hipérbole; beberse un πίθος incluso como hipérbole parece demasiado. La imagen de mezclar males como si fueran vino aparece también en Ag. 648 πῶς κεδνά τοῖς κακοῖσι συμμείξω, probablemente proverbial (cf. pp. 762 s.) y 1137 τὸ γὰρ ἐμὸν θροῶ πάθος ἐπεγχεάσα.

El motivo de la cratera o πίθος de males puede asimismo relacionarse con la imagen de la copa de padecimientos que es frecuente en la *Biblia*. La imagen se repite

<sup>11</sup> Trad. de A. García Calvo, *Homero. Iliada*, Zamora 1995.

<sup>12</sup> En AP 10.71 y Babrio 58 (donde quien destapa el πίθος no es Pandora sino un hombre curioso), lo que había en la tinaja eran bienes, y al destaparla escapaban al Olimpo abandonando a los hombres. En Teognis 1135 ss. y en la fábula esópica «Los bienes y los males» (Chambry 1 = Perry 274) se cuenta también, sin mencionar ningún recipiente, cómo los bienes abandonaron a los hombres y se fueron al cielo.

<sup>13</sup> Excepto en el test. (v), en el que beber es llenarse de males, de la mala doctrina de los iconómacos.

tanto en el Antiguo como el Nuevo Testamento: ya hemos mencionado el ejemplo del Evangelio de Mateo; en un pasaje de los *Salmos* (75.9) toma una forma muy similar a la del cuento de los dos πίθοι de Zeus: hay un vaso lleno de vino en la mano del señor, y de él escancia a los hombres, dejando las heces para los impíos<sup>14</sup>. En la *Appendix proverbiorum* (2.44) se recoge la παροιμία «ἐκποτέον τὴν τούτου»· ἐπὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης τὰ ἐτέρων κακὰ ὑπομενόντων («‘Hay que beberse la de ése’: a propósito de los que por necesidad soportan los males ajenos»): soportar los males ajenos es beberlos, con el mismo verbo ἐκπίνειν del *Agamenón*. El CPG recoge también (συν)εκποτέον καὶ τὴν τρύγα, con la variante larga ἐπειδὴ τὸν οἶνον ἔπιες, συνεκποτέ· ἔστω σὺ / ἐστὶ σοὶ καὶ τὴν τρύγα, que se encuentra en Ar. *Pl.* 1084 s. ὁμῶς ἐπειδὴ τὸν οἶνον ἡξίους / πίνειν, συνεκποτέ· ἐστὶ σοὶ καὶ τὴν τρύγα<sup>15</sup>. En español, una contrariedad, por pequeña que sea, puede ser la gota que colma el vaso.

Pero no sólo los males, otras muchas cosas impalpables pueden representarse como bebidas contenidas en una cratera. El líquido les procura una representación material pero, al mismo tiempo, no tan material como se la daría un sólido. Píndaro habla varias veces de crateras de cantos o melodías: O. 6.91 γλυκὺς κρατὴρ ἀγαφ-θέγκτων ἀοιδᾶν<sup>16</sup>, I. 6.2 s. δεύτερον κρατῆρα Μοισαίων μελέων / κίοναμεν; Jenófanes, de una cratera de alegría: fr. 1.4 DK κρητὴρ δ' ἔσθηκεν μεστὸς εὐφροσύνης; en el *Timeo* de Platón (41d) el demiurgo mezcla «el alma del todo» con el resto de sus ingredientes en una cratera; las palabras, la amistad, las costumbres y modos de vida también aparecen contenidos en crateras: μύθων καὶ λόγων ἀναμειγμένων κρατῆρ (Plu. *Def. orac.* 421a); ὥσπερ ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ μίξας τοὺς βίους καὶ τὰ ἦθη καὶ τοὺς γάμους καὶ τὰς διαίτας (Plu. *Alex. fort.* 329c3 s.)<sup>17</sup>; λόγων . . . κρατῆρες (Philostr. *VA* 4.24.6); en la *Iliada* se habla de una «cratera libre» o «de la libertad» (κρητῆρα . . . ἐλεύθερον, 6.528), que representa la liberación de Troya. A veces la cratera no se menciona pero esta implícita en la mezcla de líquidos: Dionisio Calco (V a. C.), fr. 1 West δέχου τήνδε προπινομένην / τὴν ἀπ' ἐμοῦ ποίησιν· ἐγὼ δ' ἐπιδέξια πέμπω / σοὶ πρῶτῳ, Χαρίτων ἐγκεράσας χάριτας. / καὶ σὺ λαβὼν τόδε δῶρον ἀοιδὰς ἀντιπρόπιθι, / συμπόσιον κοσμῶν καὶ τὸ σὸν εὖ θέμενος. En el *Filebo* (61b ss.) se usa también largamente la imagen de la mezcla de líquidos para referirse a la mezcla de las distintas virtudes<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> El pasaje tiene su dificultad, y no coinciden los expertos en sus interpretaciones: he procurado hacer una paráfrasis lo menos comprometida posible. Paralelos de la misma imagen son *Is.* 51.17 y 22, *Ie.* 25.15 ss., 49.12, *La.* 4.21, *Ez.* 23.31 ss., *Hb.* 2.15 s., *Ps.* 23.5 (copa de dicha y gracia), 60.5, *Ev. Matt.* 26.39, 42, *Ev. Io.* 28.11, etc.

<sup>15</sup> Y en Pherecr. fr. 249 *PCG*; *Append.* 2.43, Greg. *Cypr.* Mosq. 3.49, Macar. 7.86, *Apost.* 15.66, *Arsen.* 12.74h.

<sup>16</sup> Es de señalar que aquí, como en Aristófanes, la cratera es una persona, en este caso el mensajero encargado de transmitir la composición de Píndaro.

<sup>17</sup> La expresión κρατῆρ φιλοτήσιος se recoge entre los *Adagia* de Erasmo (3670). Cf. Ar. *Ach.* 985 πῖνε, κατάκεισο, λαβὲ τήνδε φιλοτησίαν [sc. κύλικα]; Psell. *Chron.* 6.58.12 κρατῆρα . . . φιλίας.

<sup>18</sup> Nilsson (1958) comenta algunos de estos ejemplos, y discute también la función de la cratera en los pocos escritos órficos que conservamos, donde su contenido es también espiritual. Otros ejemplos están tomados de Osann 1835: 105, que cita también Plaut. *Truc.* 42 «amoris poculum» y hace un pequeño análisis de este tipo de imágenes. Más casos de imágenes parecidas pueden verse en las pp. 701 s.

Como se ve, es mucho más frecuente que lo que haya en la cratera sea algo bueno. La cratera «era el centro del simposio griego desde los tiempos de Homero hasta el final del periodo clásico» (Olson *ad Ar. Ach.* 937-9), y el banquete se presenta siempre como una actividad placentera al tiempo que como una institución de paz, amistad y abundancia. En él se comparte la mezcla preparada en la cratera, de manera que ésta se convierte fácilmente en símbolo de los lazos de amistad que unen a los que la comparten y de la generosidad del dueño de la casa, que es también una muestra de sus riquezas y por tanto de su valía<sup>19</sup>. En la locución «cratera de males» se produce, por tanto, un choque de contrarios, al aparecer el mal en el centro de los lazos familiares y sociales. El peligro que se presiente en la cratera por doméstica y compartida se echa de ver en el temor de los pretendientes de la *Odisea* (2.329 s.) a que Telémaco les envenene el vino que contiene.

Por ese carácter compartido de la cratera, al motivo del «recipiente de males» viene a sumarse en nuestro proverbio, lo mismo que en Plauto y en el *Evangelio* de Mateo, el del «beber del mismo recipiente», que decíamos que representa el «compartir la misma suerte». Así, el coro de los *Caballeros* de Aristófanes se niega a compartir el vaso con quienes no compartan su horror por «el depravado Arífrades» (1288 s.). Esto es metafórico sólo hasta cierto punto: los que habían cometido un crimen no podían compartir, como los demás, la misma bebida, o sea, la misma mezcla hecha en la misma cratera, para no contagiar de su delito a otros (cf. Apollod. *FGH* 244 F 133).

En tercer lugar, a la idea de «beber males del mismo recipiente» se mezcla en la παροιμία la de la vuelta de los males *al mismo* que los había tramado o cometido, una idea de correspondencia exacta que no sólo es fundamental para entender el concepto de justicia sino el pensamiento griego en general. Las expresiones proverbiales que le dan voz son muchas, y no sólo entre los griegos: ἐν τοῖς ἑμαυτοῦ δικτύοις ἀλώσομαι, πάγην ἰστάς ἐν πάγῃ ληφθήσῃ, καρπὸν ὃν ἔσπειρας θέριζε, y el más general δρᾶσαντι παθεῖν<sup>20</sup>; «El que la hace la paga», «Ojo por ojo», «dar / tomar de su [mi, etc.] propia medicina», etc. Con parecida imagen tenemos el proverbio κακοὶ τῆς πονηρίας πίνουνσι τὴν ὀμίχλην «Los que hacen mal se beben el vapor de su maldad», ἐπὶ τῶν κατὰ ἀξίαν τιμωρουμένων «para los que son castigados merecidamente»<sup>21</sup>. Los paremiógrafos lo comparan con otro: αὐτὸς ἐφεῦρε τοῦ κακοῦ τὴν πιτύαν «Él mismo ha hallado el calostro de su mal». Y, ya fuera de los proverbios, varios co-

<sup>19</sup> El banquete o comida compartida funciona como símbolo de la amistad en los proverbios ἄλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν «no violar la sal y la mesa» (Zen. Vulg. 1.62, Diogen. 2.11, Greg. Cypr. Mosq. 2.25, Macar. 1.73, Apost. 2.10) y ἄλῶν μέδιμνον ἀποφαγών «tras comer un medimno de sal» (Arist. *EE* 1238a2 y *EN* 1156b27, Greg. Cypr. 1.76, Greg. Cypr. Leid. 1.23, Greg. Cypr. Mosq. 1.73, Macar. 1.82, Apost. 2.28). La sal y la mesa son también símbolos de la comida civilizada compartida pero no de la riqueza de los anfitriones (cf. también *Act. Ap.* 1.4 συναλιζόμενος, que sería el origen de la expresión inglesa «to eat salt with» según Taylor 1931: 59).

<sup>20</sup> *Cho.* 313: en el capítulo dedicado a esta expresión pueden verse sus testimonios y otras παροιμίες relacionadas; también en los comentarios a *Cho.* 557 (pp. 490 s.) y *Ag.* 1624 (pp. 400 s.).

<sup>21</sup> *Suda* κ 182, Diogen. 5.99, Greg. Cypr. Leid. 2.42, Greg. Cypr. Mosq. 3.100, *Mant.* 1.81. Prefiero, con Leutsch, el texto de la *Suda* al de los paremiógrafos, que dan la variante κακοὶ τῆς τιμωρίας πίνουνσι τὴν ὀμίχλην.

mentaristas del *Agamenón* citan unos versos de Shakespeare que se corresponden con gran exactitud con los de Ésquilo: «even-handed Justice / commends th' ingredients of the poisoned chalice / to our own lips» (*Macbeth* 1.7).

Para entender la formación de la imagen de la cratera de males, hemos de partir también, por otro lado, de la existencia de una serie de imágenes proverbiales o de corte proverbial que, para referirse a una gran cantidad de bienes o de males, se sirven de un mismo patrón formal: sustantivo metafórico + κακῶν / ἀγαθῶν: Ἰλιάς κακῶν, κύρβεις κακῶν, ἀγαθῶν σωρός, Δάτος ἀγαθῶν, ἀγαθῶν μυρμηκία, ἀγαθῶν θησαυρός, ἀγαθῶν ἀγαθίδες. En varias se recurre a la representación líquida: θάλασσα ἀγαθῶν, ἀγαθῶν πηγῇ, κῦμα κακῶν, κλύδων κακῶν, Λέρνη κακῶν<sup>22</sup>, y en varias hay aliteración. En κύρβεις κακῶν, κῦμα κακῶν, κλύδων κακῶν y κρατῆρ κακῶν, se da además la misma aliteración de la κ inicial. Silk (1974: 179, 226 s.) ha analizado esta forma concreta de aliteración en su función de refuerzo del vínculo metafórico existente entre los dos términos de la expresión, descubriendo que es un uso característico de Ésquilo, «una predilección por lo que puede casi reconocerse como una fórmula, falta tanto de profundidad como de flexibilidad». De los nueve casos más puros que en Ésquilo se encuentran de este tipo de «imagen con genitivo aliterado», «no deja de ser significativo que cuatro . . . compartan una estructura κ-κακῶν»: *Pr.* 1015 κακῶν τρικυμία, *Th.* 758 κακῶν . . . κῦμα, *Pe.* 599 s. κλύδων κακῶν, *Ag.* 1397 κρατῆρα κακῶν<sup>23</sup>; «compárese también κακῶν κρηπίς (si el texto transmitido es bueno) de *Pe.* 814 s., que da cuerpo a un tipo diferente de relación genitiva» (pp. 179 y 181, n. 5). Aunque el propio Silk recoge en el mismo estudio numerosos ejemplos de expresiones proverbiales del CPG con aliteración, haciendo notar que «la aliteración es un rasgo característico de los géneros ‘populares’» (pp. 224 ss. y 20 s.), este caso se le presenta como un tipo especial:

Parece haber habido una estructura casi formular consistente en κ-κακῶν, donde κ- es un nombre metafórico y κακῶν su genitivo dependiente. El étimo de estas expresiones puede haberse perdido, pero Ésquilo parece haber sido una figura clave en el desarrollo, y los primeros ejemplos conservados son suyos. En el total de la literatura post-esquilea (prosa incluida), he encontrado otros catorce casos. Parece que después de Ésquilo la tradición se desarrolla en dos líneas. (1) Las propias expresiones de Ésquilo se copian sin cambios sustanciales: κακῶν . . . κῦμα (*E. Ion* 927), κλύδων . . . κακῶν (*E. Med.* 362), κλύδωνι κακῶν (*Hld. Aethiop.* 2.17), κῦμ' ἐπέκλυζεν κακῶν (*Lyc.* 228) y κρατῆρ κακῶν (*Ar. Ach.* 937, de una persona, a diferencia de *A. Ag.* 1397). (2) En apariencia, se generan expresiones nuevas con la estructura aliterativa intacta, pero con una mayor variedad de relaciones de genitivo. Algunos de los casos pueden ser

<sup>22</sup> Véanse también los pasajes reunidos por Koch (1887: 64 ss.) para el uso proverbial (en sentido amplio) de las palabras πέλαγος, θάλασσα, κῦμα, κλύδων, κλυδώνιον, ῥεῦμα, βάθος «para referirse a una gran cantidad de cosas, a veces favorables pero sobre todo adversas».

<sup>23</sup> Los otros casos son *PV* 368 ποταμοὶ πυρός, fr. 150 *TrGF* πεδίον πόντου, *Eum.* 516 δόμος δίκας, *Su.* 135 δόμος δορός, *Ag.* 872 χθονός . . . χλαῖναν.



cliché más que metáfora viva, especialmente, por razones obvias, los proverbios citados en último lugar: κηλὶς κακῶν (S. OC. 1134)<sup>[24]</sup>, μοῖρα κεδνῶν καὶ κακῶν κυνηγέτι (*Trag. Adesp.* 504 [TrGF]), πλοῦτος ... παρακάλυμμα τῶν κακῶν (*Antiph.* 167 [= 165 PCG]), πλοῦτος ... πολλῶν ἐπικάλυμμ' ... κακῶν (*Men.* 84 [Koerte = 92 PCG]), τὸ κεφάλαιον τῶν κακῶν (de la avaricia, *Apollod. Gel.* 4 [Kock = 3 PCG] y *Anon. Vita Thucydidis* p. 201, 54 Westermann), y tres proverbios de Leutsch-Schneidewin, κύρβεις κακῶν (véase LSJ κύρβεις III), κορωνίδας κακῶν, κολοφῶν κακῶν (para los dos últimos, véase la nota de L.-Schn. a *Greg. Cypr.* 2.86<sup>[25]</sup>). Considérense los siguientes hechos: (i) no parece conservarse otro ejemplo de vínculo aliterado en Ésquilo — ¿ni fuera de él? — con una historia comparable. (ii) Hay sólo otros dos ejemplos comparables de vínculo aliterativo interactivo [se refiere a la aliteración con función asociativa] en el total de las colecciones de proverbios, a saber μέλιτος μυελός y — paralelo del tipo κ- κακῶν por derivación? — ἀγαθῶν ἀγαθίδες (una especie de 'bolsas de suerte'<sup>[26]</sup>, siendo ἀγαθίς una bolsa de hilo). (iii) La distribución de estos casos, que no es, hasta donde sabemos, formalmente idéntica con la de Ésquilo, echa de ver una base claramente popular: tres proverbios y tres testimonios en la comedia de sólo nueve casos. Es difícil evitar la inferencia de que Ésquilo estableció una estructura poética que a partir de entonces adquirió una capacidad productiva que posiblemente no tiene paralelos; y que o bien la estructura preexistía como una forma popular, presumiblemente proverbial, de la que tenemos tres manifestaciones probablemente tardías, o bien que el propio Ésquilo fue una influencia formativa en la estructura proverbial [Nota de Silk: «Los ejemplos de la comedia derivan sin duda de la estructura proverbial, independientemente del origen de ésta».] Esta última conclusión parece la más plausible a la vista del hecho de que estas interacciones aliterativas (con vínculo de genitivo) no son por lo demás características de los proverbios griegos que conservamos<sup>27</sup>, mientras que son peculiarmente características del estilo de Ésquilo» (pp. 226 s.).

<sup>24</sup> La expresión se repite en *Plu. Ser. num. vind.* 562b9 κηλὶδα τῆς κακίας, de forma que podría estar también cercana a lo proverbial.

<sup>25</sup> La expresión κολοφῶν κακῶν no está en realidad en las fuentes lexicográficas a las que remite Leutsch en su nota a *Greg. Cypr.* 2.86 (Hsch. κ 3390, *EM* 525.36 s., *Suda* κ 1955 = [Zonar.] κ 1230.7 s.; añádase *Synag.* κ 280.16 s.), que lo único que dicen es que la palabra κολοφῶν tenía, entre otros usos, el de aplicarse a los grandes males, pero sí aparece en varios textos tardíos (*Synes. Ep.* 79.122 s. Hercher, *Lib. Or.* 48.28, *Chrys.* 47.360.45 Migne, etc.), y en *Apost.* 9.93: κολοφῶνα κακῶν ἐπέθηκας· ἦτοι τὸ τέλειον καὶ πλήρες. De todas formas, como anota Leutsch, la palabra κολοφῶν se usa en el mismo sentido en «aliae dicendi formulae»: τὸν κολοφῶνα τῇ σοφίᾳ / τῷ λόγῳ ἐπιτιθέναι / ἐπάγειν (cf. Bühler *ad Zen. Ath.* 2.1 τὸν κολοφῶνα ἐπέθηκε). La expresión κορωνίδας κακῶν (Hsch. κ 3652 κορωνίδας κακῶν· κεφάλαια κακῶν. καὶ αἱ εἰς ἀγαθὸν ὑπεροχαί...) tiene un sentido similar, más o menos equivalente de nuestro «colmo de males».

<sup>26</sup> Silk usa la expresión 'bags of luck', que es en inglés también una locución fija.

<sup>27</sup> «Aunque atestiguadas en comedia: μέλιτα Μούσης (del amor) *Ar. Ec.* 974, σοφιστῶν σμῆνος *Cratin.* 2 (¿de donde σμῆνος σοφίας *Pl. Crat.* 401e?). El tipo está también atestiguado en fuentes órficas, que podrían, como la liturgia, tomarse como representativas del estilo del griego popular, más que del literario: δάκρυα Διός ('lluvia') *Orphica* 22 Diels-Kranz [407 I Bernabé]; cf., probablemente, ἀνάγκης ἄτρακτον *Pl. R.* 616c (en el mito de Er, de influencia órfica)» (nota de Silk).

A este excelente análisis de Silk hemos de añadir aquí varios proverbios más que deben tenerse en cuenta: (i) el primero, por supuesto, el que nos ocupa, κρατὴρ κακῶν, con, como hemos visto, más testimonios que los citados por Silk; (ii) tal vez τρικυμία κακῶν sea también proverbial: se usa en Hipparch. fr. 90.22 Thesleff (III a. C.) y autores tardíos<sup>28</sup>; (iii) κακὰ κακῶν, con la misma aliteración pero sin metáfora<sup>29</sup>; (iv) con el mismo sentido y la misma relación genitiva pero sin aliteración: Ἰλιάς κακῶν y Λέρνη κακῶν<sup>30</sup>; (v) θάλασσα ἀγαθῶν, que, aunque no tenga aliteración de fonema inicial, es claro que juega con la sonoridad de la repetición de *alphas* y *thetas* (como ἀγαθῶν θησαυρός), y además permite entender mejor κύμα κακῶν, κακῶν τρικυμία y κλύδων κακῶν como expresiones de tipo proverbial o semiproverbial, de forma que los casos (1) de Silk no tienen por qué ser considerados copia de Ésquilo; (vi) ἀγαθῶν σωρός, ἀγαθῶν ἀγαθά, Δάτος ἀγαθῶν, ἀγαθῶν πηγὴ, ἀγαθῶν μυρμηκία, ἀγαθῶν θησαυρός y el citado por Silk ἀγαθῶν ἀγαθίδες, que, junto con los casos de (iv) y (v) nos permiten incluir la estructura κ- κακῶν dentro de un tipo más amplio<sup>31</sup>. Por otro lado, son muchos los proverbios en los que la κ- inicial aliterada tiene que ver con lo malo: (vii) Κορίνθιον κακόν, μνησικακία καμήλου<sup>32</sup>, κακὸν κακῶ ἔπεται, κακὸν ἐπὶ κακῶ, τὸ κυνὸς κακὸν ὥς ἀπέτισεν, ἀντὶ κακοῦ κυνὸς ὦν ἀπαιτεῖς, κακοῦ κόρακος κακὸν ὦν, κενὰ κενοὶ βουλευόνται, κύνων κύντερος, πρὸς Κάρα καρίζειν, πρὸς Κρήτα κρητίζεις, αἰὲ φέρει τὶ Λιβύη καινὸν κακόν, κακὰ κέρδεα ζημίαν ἀρετῆς φέρει, κακοὶ κόρου οὐχ ἀνέχονται, τοῖς κακοῖς τρὶς τὰ κακά...

Como es bien sabido, la κ tiene en griego (como también en español) esta capacidad de evocar lo malo, y la propia palabra κακός, con sus dos *kappas*, tiene mucho que ver con ello (probablemente tanto como causa como consecuencia). De hecho, la propia letra κ aparece como símbolo de lo malo en las fórmulas (viii) διπλοῦν κάππα, que la *Suda* (δ 1261) explica como ἀντὶ τοῦ κακά, y τρία κάππα κάκιστα (refiriéndose al parecer a los cretenses, los capadocios y los cilicios)<sup>33</sup>. Hemos llegado así, partiendo de la función asociativa de la aliteración κ- κακῶν, a su función expresiva. Podrían acumularse también los proverbios en los que la κ- inicial no aliterada podría evocar lo malo: (ix) Κυθνώλεις συμφοραί, Κολοφωνία ὕβρις, Κιλίκιος ὄλεθρος, Κυρνία ἄτη.

Estas consideraciones nos hacen restar importancia a la participación de Ésquilo en la formación de esta estructura y decantarnos mejor por la primera posibilidad de

<sup>28</sup> Cf. Koch 1887: 65 s. y el comentario de Garvie a *Cho.* 1065-7.

<sup>29</sup> Soph. OC 1238, *Append.* 3.39.

<sup>30</sup> Es parecido κακῶν πανήγυρις. Las fuentes de estos proverbios se recogen en las nn. 14 y 15 de la p. 507.

<sup>31</sup> Los proverbios citados en (v) y (vi) se encuentran en Zen. Ath. 5.6, Zen. Vulg. 1.9-11, Diogen. 1.10, Diogen. Vind. 1.8, Greg. Cypr. Leid. 1.36, Greg. Cypr. Mosq. 1.98, Greg. Cypr. II 1.12, Macar. 1.8 y 7.96, Apost. 1.5 (que cita también ἀγαθῶν πόντος). Véase también Bühler, IV, pp. 112 s.

<sup>32</sup> Incluyo, siguiendo el criterio de Silk, como ejemplos de aliteración del fonema inicial también los de principio de formante de compuesto.

<sup>33</sup> Constant. VII Porph. *De thematibus*, Asia, 2.68-70; *Suda* δ 1261, δ 1262 y κ 324 (véanse las notas de la *Suda on line*); Arsenio 6.25a (con la nota de Walz).

Silk de que la estructura preexistiera como una forma popular y proverbial. Para entender la formación de esta estructura κ- κακῶν hemos de contar, por un lado, con la existencia de una estructura proverbial más amplia, «sustantivo + κακῶν / ἀγαθῶν», en la que el sustantivo suele tener carácter metafórico (en sentido amplio) y que se usa para referirse a una gran cantidad de males o bienes; y, por otro, con la posibilidad de reforzar esta estructura, en el caso de los males, con la aliteración de la κ, fonema gutural cuya mera sonoridad puede servir para evocar lo malo<sup>34</sup>. En cuanto a la relativa abundancia de casos en Ésquilo de esta estructura, pensaremos, al revés, que este tipo de recursos expresivos de la tradición popular y proverbial, con su efecto mágico de ligazón de sonido y significado, sirven bien a la fuerza del lenguaje trágico esquileo, seguramente porque colaboran a la representación de un mundo arcaico en el que todo está ligado entre sí sin que se sepa nunca del todo cómo.

---

<sup>34</sup> Sobre la aliteración y otros recursos fónicos en las expresiones proverbiales, puede verse el excurso de Zuluaga (1975: 115-20), que reconoce también la función asociativa junto con las funciones mnemotécnica y poética, que vienen a coincidir con la que Silk llama expresiva.

### III

#### Las παροιμίαι «τὸ τρίτον τῷ σωτήρι» y «κρατῆρα κακῶν (πλήσας αὐτὸς ἐκπίνει)» en el *Agamenón*

Las dos referencias a las παροιμίαι que venimos de estudiar se encuentran en el parlamento en que Clitemestra se gloria de haber dado muerte a Agamenón. Los cadáveres del rey y Casandra acaban de salir a escena, y la reina describe su acción en términos en los que no se ahorran ni las imágenes ni una violencia que llega a lo sacrílego: la acción homicida se ve como caza («podría tender redes de perdición a altura mayor que su salto», 1375 s.), como pesca («una red sin salida, como para peces, le echo en torno», 1382 s.), como un encuentro de lucha (donde la victoria se consigue con tres derribos: «lo golpeo dos veces . . . una tercera añado . . .», 1384 y 1386), como una ofrenda votiva de acción de gracias (εὐκταίαν χάριν), como las libaciones del banquete, que eran tres igual que los tres golpes asestados a Agamenón (1385-7). Acaba Clitemestra comparando la sangre que la salpica con el rocío y su gozo con el del fruto que nace de la flor ante la lluvia de Zeus (1389-92). Se va tejiendo así una red de imágenes relacionadas con la bebida y la sangre por medio de los motivos del sacrificio, el banquete, las libaciones, el rocío y la lluvia de sangre. La bebida, aunque no se diga, es el vino, que ya sólo por su color recuerda a la sangre, y que de hecho puede interpretarse que es en las libaciones un sustituto de la sangre derramada en el sacrificio (Lucas 1969: 65). Para Petrounias (1976: 195), el motivo de la bebida está en la trilogía subordinado al de la ofrenda y ligado al de la sangre derramada y bebida por la tierra o por las Erinias. En esta red de imágenes cobran mayor sentido las dos expresiones proverbiales a las que Clitemestra alude en este discurso, τὸ τρίτον τῷ σωτήρι y κρατῆρ κακῶν, tomadas ambas del mismo ámbito del vino, las libaciones y el banquete.

La costumbre de las tres libaciones y Zeus tercero Salvador se citan varias veces en la *Orestea*. En el *Agamenón*, se había hecho referencia a la costumbre de las tres libaciones en el canto coral que describe el sacrificio de Ifigenia, cuando se decía que ella bailaba en vida con la tercera libación (246). En las *Euménides* se menciona a Zeus como «el tercero Salvador que todo lo cumple» sin referencia a las libaciones, sino que es tercero en una enumeración de dioses después de Palas y Loxias (Παλλάδος καὶ Λοξίου / ἕκατι, καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου / Σωτήρος, 758-60). En este pasaje

no hay referencia al proverbio de las tres libaciones: se trata de una advocación frecuente de Zeus (de forma parecida se usa en *Supplantes*, 26), nacida probablemente del rito de las libaciones (cf. Aesch. fr. 55 *TrGF*) pero que también podría relacionarse con el mito de la sucesión de los tres dioses supremos. En *Cho.* 244 s. Κράτος τε καὶ Δίκη σὺν τῷ τρίτῳ / πάντων μεγίστῳ Ζηνὶ συγγένοιτό μοι («que el Poder y la Justicia junto con Zeus el tercero y más poderoso de todos estén a mi lado»), se habla de Zeus tercero, sin el epíteto ‘Salvador’. En *Ag.* 973 Clitemestra invoca a Zeus τέλειος. Las *Coéforas* acaba hablando de Orestes como de un tercero salvador (1073 νῦν δ’ αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ), en un pasaje en el que sí parece haber una alusión al proverbio<sup>35</sup>. La importancia del tres en la trilogía, cuya división en tres no es sólo formal, sino que ha de haber tres acciones para que la trama quede cerrada, se tratará con más detalle en el comentario a este pasaje.

En el pasaje que ahora nos concierne, la referencia a la παροιμία de la tercera para el salvador está en los versos concretos en los que Clitemestra describe con detalle la forma en que ha dado muerte a Agamenón (1384-7):

παίω δέ νιν δίς· κὰν δυοῖν οἰωγμάτοιν  
μεθῆκεν αὐτοῦ κῶλα· καὶ πεπτωκότι  
τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
Ἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν.

1387 ἄδου GT, ἄδου F: Διὸς Enger, edd. pler. (Ζηνὸς Zakas)

Lo golpeo dos veces, y con dos gemidos aflojé sus miembros, y,  
ya caído, le añado una tercera ofrenda votiva de acción de gracias  
del subterráneo Hades salvador de los muertos.

Lo que hay aquí es una alusión o recreación de la παροιμία, reconocible por aparecer la doble referencia a las dos primeras veces (dos golpes —παίω δέ νιν δίς, dos gemidos —δυοῖν οἰωγμάτοιν), el ordinal τρίτην y el término σωτήρος, así como por el sentido de cumplimiento y cierre a la tercera. Pero más interesantes que las similitudes con el proverbio tradicional son las diferencias: τρίτην se aplica a εὐκταίαν χάριν (cf. fr. 55 *TrGF* λοιβὰς Διὸς μὲν πρῶτον ὠραίου γάμου / Ἥρας τε . . . τὴν δευτέραν γε κρᾶσιν ἦρῳσιν νέμω / . . . τρίτον Διὸς σωτήρος εὐκταίαν λίβα), y σωτήρος, en vez de a Διὸς, a Ἰδου<sup>36</sup>. Por la alusión al proverbio, se presenta la muerte de Agamenón como un proceso en tres pasos, y el tercer golpe como el definitivo y mortal. Al mismo tiempo, la formulación de Clitemestra revive, con εὐκταίαν χάριν..., la referencia al rito de las libaciones que está en el origen del proverbio y en otros usos no cuenta, presentándose así la acción de dar muerte a Agamenón como un ritual en el que los golpes, y ante todo el tercero, son ofrendas

<sup>35</sup> Cf. pp. 667 ss. Para algunos autores, hay también una referencia a Ζεὺς Σωτήρ en *Ag.* 281 ss. Ἥφαιστος Ἰδης λαμπρὸν ἐκπέμπων σέλας. / φρυκτὸς δὲ φρυκτὸν δεῦρ’ ἀπ’ ἀγγάρου πυρὸς / ἔπεμπε· Ἰδη μὲν πρὸς Ἑρμαῖον λέπας / Λήμνου· μέγαν δὲ πανὸν ἐκ νήσου τρίτον / Ἀθῶν αἶπος Ζηνὸς ἐξεδέξατο (cf. Burian 1986: 334 s.).

<sup>36</sup> Siempre que se conserve el texto de los manuscritos, y lo cierto es que no es necesario corregirlo (cf. Judet de la Combe *ad loc.*).

votivas de acción de gracias. La sangre que brota de las heridas se corresponde con el vino de las libaciones. La παροιμία queda así revivida o desautomatizada al fundirse en los versos el sentido proverbial, por el que el tercer golpe se presenta como el definitivo, y otro no proverbial, por el cual el acto de herir tres veces haciendo derramarse la sangre de las heridas se presenta como las tres libaciones rituales del banquete en honor a Zeus Tercero Salvador, que se ha transformado en Hades Salvador de los muertos.

El efecto es impresionante. Para Fraenkel, «Ag. 1386 f. is perhaps the most powerful example of grandiose blasphemy in Aeschylus (cf. on 645, 1092, and on 1144 ἀμφθαλή). The harsh impiety must not be interpreted away; the sharp paradox (no paradox for a Christian) of νεκρῶν σωτήρ speaks clearly enough. Travesty of ritual language to enhance a gruesome effect is found in other poets too». La grandiosidad de que habla Fraenkel consiste en el efecto paradójico de que, cuanto más terrible, más placentero (si se expresa poéticamente), y más trágico por tanto. Esta inversión del lenguaje del rito es facilitada por el hecho de que la expresión τὸ τρίτον τῷ σωτήρι tenía ya un uso proverbial ajeno al contexto ritual. Pero el lenguaje de Clitemestra no es sólo terrible: es también en cierto modo humorístico: la deformación del proverbio da lugar a una especie de humor negro (similar a la burla que hace con la referencia proverbial al canto del cisne con respecto a la muerte de Casandra) que lo hace aún más terrible, y sirve de modo certero para caracterizar al personaje y su estado de ánimo como una especie de embriaguez de muerte. Hay una ironía siniestra en el uso de σωτήρ aplicado a un muerto asesinado.

Acaba Clitemestra la descripción de su acción con la comparación de su gozo con el de la planta que recibe la lluvia de Zeus, y pasa a invitar al coro a regocijarse, volviendo a afirmar su propio regocijo: χαίρουτ' ἄν, εἰ χαίρουτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι (1394), en una jactancia impía que contradice una antigua ley, probablemente proverbial, mencionada por vez primera en la *Odisea*: οὐχ ὅσῃ κταμένοιισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάσθαι (22.412)<sup>37</sup>. Judet de La Combe advierte que en el verbo ἐπεύχομαι hay un sentido religioso y ritual que se liga con lo anterior y lo siguiente: se trata de una εὐχή, un acto de consagración, un voto por el que se pide a los dioses que den su sanción al hecho presente como cosa buena. Forma parte del ritual acompañar el voto con libaciones<sup>38</sup>, y por eso Clitemestra vuelve a ellas en los versos 1395-8, con los que cierra su discurso:

εἰ δ' ἦν πρεπόντων ὥστ' ἐπισπένδειν νεκρῷ,  
τάδ' ἄν δικαίως ἦν, ὑπερδίκως μὲν οὖν·  
τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
πλήσας ἀραιῶν αὐτὸς ἐκπίνει μολών.

1395 πρεπόντως anon. · 1396 τῷδ' Tyrwhitt · 1397 τοσόνδε Blomfield

<sup>37</sup> Véase pp. 804 s.

<sup>38</sup> Sobre la relación entre εὐχή y σπονδή, véase Benveniste 1969: II 233-43.

Y si entrara en lo decoroso hacer libaciones sobre un muerto, ello sería justo, y más que justo: de males tan grandes, malditos, éste llenó la cratera en la casa, y él mismo la apura a su llegada.

Hay aquí dos ideas principales: la de la impropia libación sobre el muerto (que completaría el ritual del voto), en los dos primeros versos, y la de la cratera de males, en los dos siguientes. No nos pararemos a discutir la interpretación exacta de las palabras εἰ δ' ἦν πρεπόντων (ἡπρεπόντως?) ὥστ' ἐπισπένδειν νεκρῷ, ya que, aunque no es fácil decidirse por una lectura o interpretación concreta del verso, su sentido general es claro: la libación que querría hacer Clitemestra no entra (la condicional es irreal) dentro de lo decoroso. Los estudiosos han relacionado esta σπονδή bien con las libaciones que acompañan al sacrificio (ya que la muerte de Agamenón se presenta como tal), bien con las que acompañan a los ritos funerarios. En ningún caso sería apropiada la libación: ni se trata de un animal sino de un muerto (νεκρῷ) ni las libaciones fúnebres se hacen directamente sobre el cadáver, sino sobre su tumba<sup>39</sup>. Pero la libación es impropia sobre todo porque se trataría de una forma de celebración, lo que estaría en contra del precepto recién citado.

Así pues, la libación sobre el cadáver no entra dentro de lo apropiado; que, si entrara, sería justa y más que justa: nótese el exceso que implica el ὑπερ- de ὑπερδίκως, como si Clitemestra estuviera diciendo sin querer que sus deseos están fuera de lo justo (Goldhill 1984: 90). En los dos versos siguientes se da, en asíneton, una explicación a esta afirmación: el τοσῶνδε de 1397 implica que lo anterior ha de entenderse como consecuencia: éste llenó la cratera de males tan grandes, que, si fuera decoroso verter libaciones sobre un cadáver, ello sería justo y más que justo. Pero, al poner la causa al final, como un añadido, se da pie a que se haga otra afirmación: «él mismo la apura a su llegada» (pasando el verbo 'llenar' a participio subordinado<sup>40</sup>), con lo que la lógica del razonamiento queda un tanto dislocada: como llenó la cratera, sería justo hacerle la indecorosa libación, pero también, como llenó la cratera, se la ha bebido. Añádase a esto que, como la cratera se usa para hacer libaciones, de alguna manera parece que la inapropiada libación se haría a partir de la cratera de males, y que toda la imaginería del pasaje y la trilogía hace que estos líquidos evoquen la sangre<sup>41</sup>. Entra

---

<sup>39</sup> Dentro de estas dos interpretaciones principales, que, como propone Judet de La Combe, bien podrían combinarse, son muchas las variantes de interpretación de estos versos y de la impropia libación imaginada por Clitemestra. Sobre ellas puede verse el detallado estudio de Lucas (1969), los comentarios de Judet de La Combe (pp. 631 ss.) y Hame (2004: 523).

<sup>40</sup> Y así, Cosattini comenta: «Nótese, posibilidad no infrecuente en griego, que la acción principal está en el participio πλήσας».

<sup>41</sup> West quiere convertir esta evocación en significado literal cuando, además de poner los versos 1395-8 después de la imagen de la flor y la lluvia, afirma: «La imaginaria libación es de sangre» (1990: 219) y conjetura τοῦδ' en vez de τὰδ', explicando en su aparato entre paréntesis: «cruoris». Varios comentaristas citan como paralelos a este pasaje otros en los que hay libaciones o recipientes de sangre: Hdt. 1.212-4, donde la reina Tomiris, en venganza por la muerte de su hijo, promete a Ciro, por no saciarse él nunca de sangre, saciarlo ella, y, tras vencerlo en la batalla, busca su cadáver y mete su cabeza en un odre lleno de sangre humana (citado por Kennedy); D. H. 7.44 μέγαν αἵματος κρατήρα πολιτικοῦ στήσαντες (Wecklein); y un pasaje de Aquiles Tacio (3.16.5) en el que un amante que se va a cortar el cuello sobre la tumba de su amada dice: λαβὲ οὖν, Λευκίππη, τὰς πρεπούσας σοι παρ' ἐμοῦ χοάς

aquí en juego una lógica implícita, meramente asociativa, que está como por debajo de la lógica explícita de la frase.

A la sacrílega inversión del rito de las libaciones, se suma en los versos 1397 s. con la cratera de males la inversión del motivo del banquete de bienvenida, en el que la cratera y su contenido compartido representan la amistad que une al recibidor y al recibido. Se aprovecha así la contradicción preexistente en la expresión proverbial, intensificada por el añadido del adjetivo ἀραίων. Que la cratera esté llena de males tiene el sentido siniestro que es tan querido por la tragedia y viene producido por la invasión de lo malo en lo más inocente y familiar. Casandra ya había profetizado esta inversión: ὥς δὲ φάρμακον / τεύχουσα κάμοῦ μισθὸν ἐνθήσει ποτῶ (1260 s.), y su muerte se presentará poco después como una especie de postre especial de este banquete sangriento: εὐνῆς παροψώνημα τῆς ἐμῆς χλιδῆς (1447).

Otra modificación de la expresión proverbial, el complemento ἐν δόμοις, da a entender que los males con los que Agamenón había llenado la cratera son los causados a la familia. La cratera viene así, por un desplazamiento de significado en el que se mezclan metonimia y metáfora, a representar a la casa y a la familia misma. En *Cho.* 344, νεοκῶτα φίλον κομίσειεν, el deseado cambio de situación del palacio se presenta, por medio de la misma imagen, como la llegada de vino recién mezclado<sup>42</sup>. Así, aunque esta identificación cratera – casa – familia no es una imagen extraña en griego, sobre todo en un ambiente palaciego y aristocrático, su mezcla con el proverbio de la cratera de males produce un efecto siniestro: en esta cratera de males execrables, el odio y la muerte han invadido subrepticamente el terreno de lo familiar, dando lugar a una imagen que cuadra bien con el contenido de una tragedia en la que los miembros de la familia, en lugar de protegerse, se dan muerte unos a otros. El mismo tipo de invasión siniestra encontraremos al final de las *Coéforas* en la locución ὄφιν τρέφειν, y, ampliada al ámbito de la *pólis*, en el agua embarrada del proverbio de Atenea en las *Euménides*, también relacionado con la mezcla y la bebida (βορβόρω θ' ὕδωρ / λαμπρὸν μαιίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν, 694 s.).

Esta acumulación de sentidos no es de las que producen dificultades para entender los versos. Los males con que Agamenón ha llenado la cratera son, ante todo, la muerte de Ifigenia. Que Agamenón haya apurado esa cratera quiere decir que ha sufrido, en justa correspondencia, lo mismo que ella. No sólo porque ha pagado muerte por muerte, sino porque ambas muertes se presentan como sacrificios humanos. Esta necesidad de correspondencia exacta entre lo que se hace y lo que se padece es la idea que rige la trama y composición de la *Orestea*, y no es la única vez que se recurre a una expresión proverbial para expresarla: la hemos encontrado ya en 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον e implícita en 177 τῶ πάθει μάθος; en esta misma

---

(Headlam-Thomson). Podrían añadirse Orph. A. 1076 βροτέω δ' ἐπιδεύεται αἵματι κρητῆρ (referido a la sangre de un sacrificio) y AP 9.519 ὅσπερ ἑταιρείοιο παρὰ κρητῆρι φόνοιο / γεύσατ' ἐν ἀκρήτῳ φάρμακα χενάμενος, pero lo cierto es que ni la libación ni la cratera de Clitemestra son de sangre, sino que *evocan* la sangre.

<sup>42</sup> Véase el comentario de Sier, que considera probable que, como apunta un escolio, esté elidido κρατήρα, y propone además la corrección κεδνῶν νεοκῶτα κομίζοι, lo que podría hacer de la expresión otra alusión a nuestro proverbio (con doble aliteración).



escena de Clitemestra con el coro se repetirá una y otra vez: primero, con la sentencia del coro 1430 τύμμα τύμματι τείσαι, de corte proverbial; luego, con la alusión a δρᾶσαντι παθεῖν de 1526 s. ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχων; en 1564 se cita solemnemente su versión más pura, παθεῖν τὸν ἔρξαντα / δρᾶσαντι παθεῖν, variante de *Cho.* 313 δρᾶσαντι παθεῖν; después, vuelven a la misma idea las παροιμίαι de 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ, 928 οἱ γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μιαίνων, / οὔποθ' εὐρήσεις ποτόν, 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν. El juego trágico con estas expresiones, tantas veces comentado, es el de que lo que, por ejemplo, en este caso, Clitemestra dice de Agamenón, puede aplicársele a ella, y de hecho se le aplicará, con igual propiedad. El golpe que castiga otro golpe se convierte en golpe que debe ser castigado, y así Orestes, en el momento de ir a matar a su madre, puede esgrimir la misma justificación: σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς (*Cho.* 923).

Además de expresar de otra manera esta idea central, la παροιμία de la cratera de males sirve a varias de las funciones que se consideran típicas de las expresiones proverbiales. En primer lugar, su uso como argumento justificador de la muerte de Agamenón lo acerca al tipo del argumento de autoridad. Aunque no se menciona explícitamente su carácter proverbial, es de creer que los oyentes (coro en un nivel y público en otro) reconocerían sin necesidad de tal aviso la expresión como proverbial, esto es, como un dicho de antigua sabiduría: la muerte de Agamenón no es más que un caso de la justicia prevista desde antiguo en dichos como éste. Este uso, en tal contexto, recuerda lo que cuentan antropólogos y folcloristas de los juicios en las sociedades sin escritura o en las que, a pesar de tenerla, la tradición oral tiene todavía una gran importancia (que es el caso de Ésquilo y su público): las partes enfrentadas basan su argumentación en los dichos y proverbios de la tradición oral<sup>43</sup>. La recreación de τὸ τρίτον τῷ σωτήρι no es un argumento de autoridad propiamente dicho, porque no se usa para argumentar sino para contar, pero tiene, como todo uso proverbial, una autoridad implícita por producir el efecto de que los hechos, al ajustarse a un patrón, han ocurrido como debían. Siendo el contexto el que es, el efecto es, para el oyente, siniestro.

Las expresiones τὸ τρίτον τῷ σωτήρι y κρατὴρ κακῶν sirven entonces también a la caracterización del lenguaje y el carácter de Clitemestra, que es el personaje al que por lo general corresponde este efecto siniestro. Se ha hablado muchas veces de la habilidad retórica de Clitemestra y de su capacidad para usar los tópicos de la tradición a su favor. El ámbito aristocrático del banquete del que están tomadas las dos παροιμίαι cuadra también con la posición social del personaje. La cratera «refleja inherentemente el estatus y poder socio-político de su propietario»<sup>44</sup>: todo buen anfitrión debe dar de comer y beber a sus huéspedes, pero no todos pueden permitirse una cratera. De la misma manera, Orestes usará la locución proverbial

<sup>43</sup> Cf. Ong 1982: 34, Taylor 1931: 87 ss., Unseth 2008: 201, Yankah 1986, Roos 1984: 11; para Grecia, Müller, pp. 182-5, Glotz 1904: 19-21, Cerri 1979. Véase también aquí el comentario a *Cho.* 313 δρᾶσαντι παθεῖν.

<sup>44</sup> Luke (1994: 23), que en este artículo estudia el papel de la cratera como símbolo de poder desde los tiempos de la aristocracia homérica hasta el final de la democracia ateniense.

«salirse de la pista» (*Cho.* 514 y 1022 ss.), tomada de las carreras de caballos, que es otro ámbito querido de la aristocracia. Tales expresiones no sólo contribuyen a caracterizar a los personajes que las usan, sino a dar el apropiado tono aristocrático a la tragedia<sup>45</sup>.

Las expresiones proverbiales tienen también con frecuencia una función demarcadora al situarse en lugares privilegiados del discurso: el principio, el final, las transiciones de una parte a otra<sup>46</sup>. Aunque esta función es más frecuente con los proverbios propiamente dichos, en κρατὴρ κακῶν tenemos un caso claro de παροιμία conclusiva. Con él se cierra este discurso tremendo de Clitemestra cuyo lenguaje escandaliza a los viejos del coro casi más que su acción (θαυμάζομέν σου γλῶσσαν, ὡς θρασύστομος, / ἥτις τοιόνδ' ἐπ' ἀνδρὶ κομπάζεις λόγον, 1399 s.) y que tiene un efecto similar en el público: la ὕβρις de Clitemestra en este discurso acaban de convertirla en culpable a pesar de lo razonable de muchos de los argumentos que podrían esgrimirse a su favor. Tras la sacrílega descripción, violenta y poética a un tiempo, de la muerte del rey, con la transformación del proverbio τὸ τρίτον τῷ σωτήρι por sustitución de Zeus por Hades, tras sus afirmaciones de alegría y la invitación a los viejos a regocijarse con ella, llega en los dos últimos versos la justificación de su acto: el proverbio lo presenta como una acción de justicia que el propio Agamenón se había preparado, sin saberlo, a sí mismo al matar a Ifigenia<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf. Lelli 2007: 146 s. sobre esta distribución de los proverbios en los distintos géneros según los *realia* a los que hacen referencia.

<sup>46</sup> Corpas Pastor 1996: 218-22 y García-Page 2008: 438-41 dedican sendos capítulos a la «Deíxis discursiva», que viene a coincidir con nuestra función demarcadora, de algunas unidades fraseológicas. Cf. también Menor 2007: 653, para algunos usos de este tipo en Aristófanes.

<sup>47</sup> West altera el orden de los versos de forma que el discurso se cierra con ὡς ᾧδ' ἐχόντων, πρόσβος Ἀργείων τόδε, / χαίρουτ' ἄν, εἰ χαίρουτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, que es un final ciertamente apropiado, pero, no habiendo más motivo para sospechar del orden transmitido, es preferible pensar que Clitemestra, con el ardor de que es presa en estos momentos, añade un final a otro final, un exceso justiciero: tras la descripción de lo hecho, concluida con ὡς ᾧδ' ἐχόντων..., llega el deseo de lo que podría añadirse y la justificación (cf. Judet de La Combe, p. 631).



1444 s. κύκνου δίκην,  
τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον

ὁ μὲν γὰρ οὕτως, ἡ δέ τοι, κύκνου δίκην,  
τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον, 1445  
κεῖται φιλήτωρ τοῦδ', ἐμοὶ δ' ἐπήγαγεν  
εὐνῆς παροψώνημα τῆς ἐμῆς χλιδῆς.

1446 εὐνῆς] ἀνήρ Wilamowitz · παροψώνημα codd.: Casaubon · χλιδῆν Auratus,  
χλιδῆ Musgrave

Él yace así, y ella, como el cisne, tras haber cantado el último  
lamento de muerte, yace, amante de éste, y a mí me ha traído, de  
postre, el bocadito del lecho que se añade a mi deleite.

### Identificación

La leyenda del canto del cisne aparece por vez primera en este pasaje de la *Oresteia*, y, tras retomarla Platón en el *Fedón*, su éxito ha sido enorme y sigue usándose proverbialmente en nuestros días en muchas lenguas europeas. La expresión «el canto del cisne» se identifica como *παροιμία* en los paremiógrafos, la *Suda* y Polibio (30.4.7). La expresión οὕτω καλούμενον de Eliano, NA 2.32, πεπίστευται δὲ ὑπὸ τῶν ἄνω τοῦ χρόνου ὅτι τὸ κύκνειον οὕτω καλούμενον ἄσας εἶτα ἀποθνήσκει, tiene que ver también con el carácter proverbial de τὸ κύκνειον, que es la misma forma que se recoge en Apostolio para la *παροιμία*.

Los textos antiguos que se refieren a la tradición de que los cisnes cantan antes de morir son muchos, pero sólo algunos de ellos pueden considerarse usos proverbiales de la tradición. El uso del *Agamenón*, aunque no responde a una forma totalmente fija, tiene ya los elementos formales y de sentido principales de la *παροιμία* recogida por los paremiógrafos. Arnott (1977: 149) deduce de los testimonios de Polibio que «en torno al siglo III a. C. la expresión ‘cantar el canto del cisne’ se ha convertido ya en proverbio». Antes de esta fecha, contamos con testimonios que demuestran que la tradición del canto del cisne era ya al menos un tópico proverbial, pues se usaba para

referirse a alguien, por comparación o metáfora. Es imposible saber con seguridad si en estos testimonios, en los que la alusión al canto del cisne no responde a una forma completamente fija, hay o no una alusión a una παροιμία que pudiera ya haberse fijado como tal en época más temprana a la propuesta por Arnott. En el caso de que el proverbio todavía no se hubiera fijado, estos testimonios más antiguos darían cuenta de un proceso de progresiva fijación semántica y formal y cada uno de ellos formaría parte de este proceso, siendo el de Ésquilo el primero.

Testimonios de uso: Pl. *Phd.* 84e3-85b9, Call. fr. 194.46 ss. Pfeiffer, Chrysipp. fr. 28.8.5 von Arnim, Plb. 30.4.7 y 31.12.1, Diod. Sic. 31.5.1 et 31.5.2a, Plu. *Symp.* 161c7-8, Ael. *NA* 2.32, Synes. *Dio* 11.31 ss.

Fuentes eruditas: *CPG: Coll. Bodl.* 516, Diogen. 5.37, Diogen. Vat. 3.55, Greg. Cypr. 2.78, Greg. Cypr. Mosq. 3.84, Macar. 5.40, Apost. 10.18; lexicógrafos: *Suda* κ 2655.

### Testimonios de uso

- (i) Pl. *Phd.* 84e3-85b9 καί, ὥς ἔοικε, τῶν κύκνων δοκῶ φαυλότερος ὑμῖν εἶναι τὴν μαντικὴν, οἱ ἐπειδὴν αἰσθωνται ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν, ἄδοντες καὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλεῖστα καὶ κάλλιστα ἄδουσι, γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὐπὲρ εἰσι θεράποντες. οἱ δ' ἄνθρωποι διὰ τὸ αὐτῶν δέος τοῦ θανάτου καὶ τῶν κύκνων καταψεύδονται, καὶ φασιν αὐτοὺς θρηνοῦντας τὸν θάνατον ὑπὸ λύπης ἐξάδειν, καὶ οὐ λογιζονται ὅτι οὐδὲν ὄρνεον ἄδει ὅταν πεινῇ ἢ ῥιγῶ ἢ τινα ἄλλην λύπην λυπῇται, οὐδὲ αὐτὴ ἢ τε ἀηδῶν καὶ χελιδῶν καὶ ὁ ἔποψ, ἃ δὴ φασι διὰ λύπην θρηνοῦντα ἄδειν. ἀλλ' οὔτε ταῦτά μοι φαίνεται λυπούμενα ἄδειν οὔτε οἱ κύκνοι, ἀλλ' ἅτε οἶμαι τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες, μαντικοί τέ εἰσι καὶ προειδότες τὰ ἐν Ἀίδου ἀγαθὰ ἄδουσι καὶ τέρπονται ἐκείνην τὴν ἡμέραν διαφερόντως ἢ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ. ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χειρόν ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου, οὐδὲ δυσθυμότερον αὐτῶν τοῦ βίου ἀπαλλάττεσθαι. ἀλλὰ τούτου γ' ἕνεκα λέγειν τε χρεὶ καὶ ἐρωτᾶν ὅτι ἂν βούλησθε.

Es más: al parecer, en lo que respecta a dotes adivinatorias, soy, en vuestra opinión, inferior a los cisnes, que, una vez que se dan cuenta de que tienen que morir, aun cuando antes también cantaban, cantan entonces más que nunca y del modo más bello, llenos de alegría porque van a reunirse con el dios del que son siervos. Mas los hombres, por su propio miedo a la muerte, calumnian incluso a los cisnes y dicen que, lamentando su muerte, entonan, movidos de dolor, un canto de despedida, sin tener en cuenta que no hay ningún ave que cante cuando tiene hambre, frío o padece algún otro sufrimiento, ni el propio ruiñón, ni la golondrina, ni la abubilla, que, según dicen, cantan deplorando su pena. Pero, a mi modo de ver, ni estas aves ni tampoco los cisnes cantan por dolor, sino que,

según creo, como son de Apolo, son adivinos, y por prever los bienes del Hades cantan y se regocijan aquel día como nunca lo hicieran hasta entonces. Y en lo que a mí respecta, me considero compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios, y en no peores condiciones que ellos en lo tocante a la facultad de adivinar que otorga mi señor, ni tampoco en mayor abatimiento que ellos por abandonar la vida. Por esta razón, pues, debéis hablarme y preguntarme lo que queráis<sup>1</sup>.

- (ii) Call. fr. 194.46 ss. Pfeiffer ὦ πάντα καλή, τῶν ἐμῶν τὸ κἄλλιστον  
ἐν τῇ τελευτῇ κύκνος ὥς Ἀπόλλωνος  
ἦεισας·

¡Oh hermosísimo! La <más> h(ermosa) de mis prendas, <como> el cisne <de Apolo>, la has cantado al final.

- (iii) Chrysipp. fr. 28.8.4 ss. von Arnim φιλοσκώπτῃ τις μέλλων ὑπὸ τοῦ δημίου σφάττεσθαι ἔτι ἔν τι ἔφη θέλειν· ὥσπερ τὸ κύκνειον ἄσας ἀποθανεῖν. ἐπιτρέψαντος δ' ἐκείνου ἔσκωψεν.

Un bromista que iba a ser degollado por el verdugo dijo que quería decir una cosa más: morir habiendo entonado el canto del cisne. Y al permitírsele aquél, se puso a bromear.

- (iv) Plb. 30.4.7 ἐποιεῖτο τοὺς λόγους πρῶτον μὲν Φιλόφρων, μετὰ δὲ τοῦτον Ἀστυμήδης. ὅτε δὴ κατὰ τὴν παροιμίαν τὸ κύκνειον ἐξηγήσαντες ἔλαβον ἀποκρίσεις τοιαύτας...

Similia Diod. Sic. 31.5.1 et 31.5.2a

Primero habló Filofrón, y después de él Astimedes. Cuando, como dice el proverbio, tras haber hecho resonar el canto del cisne, recibieron estas respuestas...

- (v) Plb. 31.12.1 πλὴν ὃ γε Δημήτριος μάτην ἐξάσας τὸ κύκνειον καὶ γνοὺς ὅτι καλῶς αὐτῷ συνεβούλευεν ὁ Πολύβιος μὴ δις πρὸς τὸν αὐτὸν λίθον παταίνειν, μεταμεληθεὶς ἐπὶ τοῖς γεγονόσιν . . .

Demetrio, que había emitido en vano el canto del cisne y reconocido la bondad del consejo de Polibio de no tropezar dos veces en la misma piedra, arrepintiéndose de lo que había hecho . . .

- (vi) Plu. *Smp.* 161c7-8 ἐπαῖσαι δὲ τῷ βίῳ τελευτῶν καὶ μὴ γενέσθαι κατὰ τοῦτο τῶν κύκνων ἀγεννέστερος.

para cantar [Arión] a la vida al morir y no ser más vil en esto que los cisnes.

- (vii) Ael. NA 2.32 κύκνος δέ, ὅνπερ οὖν καὶ θεράποντα Ἀπόλλωνι ἔδοσαν ποιηταὶ καὶ λόγοι μέτρων ἀφειμένοι πολλοί, τὰ μὲν ἄλλα ὅπως μούσης τε καὶ ὠδῆς

<sup>1</sup> Trad., variada, de L. Gil, *Platón. El Banquete. Fedón. Fedro*, Barcelona 1983.

ἔχει εἰπεῖν οὐκ οἶδα· πεπίστευται δὲ ὑπὸ τῶν ἄνω τοῦ χρόνου ὅτι τὸ κύκνειον οὕτω καλούμενον ἄσας εἶτα ἀποθνήσκει.

El cisne, al que hacen servidor de Apolo los poetas y muchos escritos sin metro, no sé decir qué tiene que ver por lo demás con la musa y el canto. Los antiguos creen que después de cantar el llamado <canto> del cisne muere.

- (viii) Synes. *Dio* 11.31 ss. καὶ ἐμοῦ γε ἔνεκα, μηδεὶς ποτε κύκνων τὸ ἔσχατον ἄσειεν. que, si por mí fuera, ningún cisne entonarí­a jamás su último canto.

### Fuentes eruditas

- (ix) Diogen. 5.37 «κύκνειον ἄσμα»· ἐπὶ τῶν ἐγγύς θανάτου ὄντων καὶ τὰ τελευταῖα φθεγγομένων. οἱ κύκνοι γὰρ ἀποθνήσκοντες ἄδουσι.

≈ *Coll. Bodl.* 516, Diogen. Vat. 3.55, Greg. Cyr. 2.78 = Greg. Cyr. Mosq. 3.84 || καὶ — φθεγγομένων om. *Coll. Bodl.*, Diogen. Vat., Greg. Cyr. · οἱ — ἄδουσι] λέγονται γὰρ οἱ κύκνοι πρὸς τῇ τελευτῇ ᾧδικότατοι γίνεσθαι *Coll. Bodl.* · θνήσκοντες Diogen. Vat., Greg. Cyr.

«Canto de cisne»: a propósito de los que están cerca de la muerte y emiten los últimos sonidos. Pues los cisnes cantan al morir.

- (x) Apost. 10.18 «κύκνειον ἄσμα»· ἐπὶ τῶν ἐγγύς θανάτου ὄντων· οἱ γὰρ κύκνοι θνήσκοντες ἄδουσι. καὶ ἴσασιν ὅποτε τοῦ βίου τὸ τέρμα ἀφικνεῖται αὐτοῖς, καὶ μέντοι καὶ εὐθύμως φέρουσιν αὐτὸ προσιόν. ἄνθρωποι δὲ ὑπὲρ οὗ οὐκ ἴσασι δεδοίκασι καὶ ἡγοῦνται μέγιστον εἶναι κακὸν αὐτό. ἀναγερῶνται δὲ ἐπὶ τῇ τελευτῇ οἷον ἐπικηδεῖον τι μέλος. ὁ δὲ ἀετὸς ἀδίκων ἄρχων πρὸς αὐτὸν οὐδέποτε ἐκράτησεν, ἡττήθη δὲ αἰεί.

Ael. NA 5.34 ὁ κύκνος . . . οἶδέ τε γὰρ ὅποτε — προσιόν ὑπὸ τῆς φύσεως λαχὼν ἔχει δῶρον τὸ κάλλιστον· πεπίστευκε γὰρ ὅτι μηδενὸς ἀλγεινοῦ μηδὲ λυπηροῦ μέτεστι θανάτῳ. ἄνθρωποι δὲ — αὐτό . . .

«Canto de cisne»: a propósito de los que están cerca de la muerte; pues los cisnes cantan al morir. Y saben en qué momento de la vida les llega el final y sin embargo llevan con buen ánimo que éste se acerque. En cambio, los hombres tienen miedo por causa de lo que no saben y lo consideran el mayor mal. Y dejan oír al final como un canto fúnebre. Y el águila, que está a la cabeza de los injustos, nunca ha tenido poder sobre él, sino que siempre ha sido inferior.

- (xi) Macar. 5.40 «κύκνειον μέλος»· ἐπὶ τῶν τὰς τελευταίας φωνὰς ἀφιέντων.

«Canción del cisne»: a propósito de los que lanzan sus últimas voces.

- (xii) *Suda* κ 2655 «κύκνειον»· τὸ τοῦ κύκνου μέλος.

«(La) del cisne»: la canción del cisne.

## Forma

Podemos dividir los testimonios en dos grupos: aquellos en los que hay bastante libertad en el modo de expresar la imagen proverbial del canto del cisne, y otros que se atienen a unas formas concretas fijadas por la tradición.

Son ejemplos de lo primero los pasajes de Ésquilo, Platón, Calímaco, Sinesio y Plutarco. En Ésquilo y Calímaco, que son, dentro de este grupo, los usos más proverbiales, aparecen:

- el nombre del cisne con un «adverbio» comparativo: δίκην en Ésquilo, ὥς en Calímaco;
- un verbo que significa cantar: μέλψασα en Ésquilo, ῥείσας en Calímaco;
- referencias a la muerte, literal o figurada: ὄστανον y θανάσιμον en Ésquilo, ἐν τῇ τελευτῇ en Calímaco.

En Platón y Plutarco la comparación se hace a través de un adjetivo en grado comparativo (φαυλότερος, ἀγεννέστερος); en Sinesio se trata más bien de una metáfora<sup>2</sup>.

El segundo grupo lo forman las fuentes eruditas y los pasajes de Crisipo, Eliano y Polibio, en los que la forma está ya más fijada. No son necesarios ya el «adverbio» comparativo ni las nociones de ‘último’ o ‘muerte’: se sobreentiende que el canto del cisne es el último canto. Lo invariable en estas fórmulas es el adjetivo κύκνειον, que puede ir con un nombre de la ‘canción’ o ‘canto’ (ᾠσμα, μέλος), o aparecer sustantivado (Eliano, Polibio, *Suda*) cuando la noción del canto viene expresada por un verbo (ᾄσας, ἐξάσας).

Se trata, pues, de una locución verbal τὸ κύκνειον (ᾠσμα / μέλος) αἰεΐδειν, en la que el verbo puede cambiarse por otro más o menos equivalente (ἐξηγήσαντες, ἐξάσας en Polibio). Las fuentes eruditas la sienten más bien como sustantiva, lo que no deja de tener sentido sobre todo cuando aparece un nombre del canto como ᾠσμα o μέλος.

## Origen

Las fuentes antiguas relacionadas con la tradición del canto del cisne son muy abundantes. Algunas sólo aluden a ella, mientras que otras dan todo tipo de detalles. Estos testimonios los recogió ya en parte Erasmo en sus *Adagiorum chiliades* (155), y los estudios modernos que los tratan son también numerosos: a ellos remito para un tratamiento más pormenorizado de las fuentes<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> No hemos incluido como ejemplo de uso del proverbio A. R. 4.1301, donde se comparan los lamentos de unas jóvenes ante la muerte con unos polluelos desvalidos que pían y con cisnes que cantan, ya que en este pasaje no aparecen los elementos descritos.

<sup>3</sup> Thompson 1936: 180-3; Pollard 1977: 144 ss. y 209; Arnott 1977; Tosi 751; Tosi 2006: 85-7; Calero 2017 (con confusión en la cita del fr. 139 *TrGF* de Ésquilo como si se refiriera al canto del cisne); Vidal-Naquet 1993; D. L. Page, *Alcman. The Partheneion*, Oxford 1951, p. 100; Allen-Halliday-Sikes *ad h. Ap.* (21), 1 ss.; Maehler *ad Bacchyl.* 16.6.



La segunda referencia al canto del cisne que conservamos en los textos griegos es, después de la del *Agamenón*, la del *Fedón*, que añade varios detalles importantes al *Agamenón*: el cisne está consagrado a Apolo; es un ave cantora; su canto más bello es el que entona cuando va a morir; no canta lamentándose ante la llegada de la muerte, sino regocijándose con ella. Los primeros detalles proceden de la tradición, mientras que el último es una innovación, una interpretación de Sócrates. Según el pasaje del *Fedón*, la creencia común, que Sócrates corrige, es que el cisne canta en la hora de su muerte un canto de lamento. Hay testimonios, como el del *Agamenón*, que siguen esta interpretación corriente del canto del cisne a punto de morir como lamento, y otros, como los de Eliano (NA 5.34) y Apostolio, que siguen la interpretación del *Fedón*. Y los hay también que no dan ninguna interpretación al último canto del cisne.

La tradición del cisne como ave cantora tiene que ver con que el cisne sea un ave consagrada a Apolo<sup>4</sup>. La tradición toma varias formas. Que los cisnes son aves cantoras y cantan antes de morir su canto más bello se afirma también en Arist. HA 615b2-5, D. P. Au. 2.20, Plu. Smp. 161, Ael. NA 10.36 y VH 1.14, Eust. Il. 1.388.9 ss. Estos tres últimos pasajes son cita del primer pasaje de Aristóteles, que aporta el testimonio de unos marineros que los habían oído cantar con voz lastimera y que después habían encontrado muertos a algunos de ellos. Otras veces (tests. i, ii, (vii)) se hace referencia a la tradición de que cantan antes de morir sin especificar si son en general aves cantoras, o sin dar el detalle de que su último canto es el más bello (Opp. Cyn. 2.548). En los textos latinos es frecuente que se hable del dulce canto de los cisnes viejos.

En el *Heracles* de Eurípides hay probablemente una alusión al cisne como ave que canta lamentándose (109 s.); en la *Electra*, lo que lamenta el cisne con su canto es la muerte de otro cisne (151 ss.)<sup>5</sup>. En el *Epitafio de Bión* atribuido a Mosco (14 ss.) los cisnes entonan el lamento por la muerte de los poetas Bión y Orfeo.

Como aves cantoras, sin referencias a la muerte, aparecen multitud de veces en los textos griegos: Il. 2.459 ss., [Hes.] Sc. 314 ss., Alcm. fr. 1.100 s. PMG φθέγγεται δ' [ἄρ'] ὦ[τ'] ἐπὶ Ξάνθῳ ῥοαῖσι / κύκνος, Pratin. fr. 708 PMG, Bacchyl. 16.6 s., Eur. HF 691 ss. e IT 769 ss., Call. Ap. 5 καλὸν αἰδεῖ y Del. 252 Pfeiffer, Suda κ 2656 ὄρνεον φιλωδόν. κύκνον τὸν Μουσῶν ἄξια μελψάμενον, etc.

En muchos de estos testimonios el canto del cisne se presenta como especialmente bello, y es frecuente que el cisne salga ganando cuando se compara su canto con el de otros pájaros, o que sea el ave canora por excelencia. La belleza del canto del cisne se encuentra en otros lemas del CPG: Zenobio (Vulg. 3.77) recoge incompletos los versos ἐν γὰρ ἀμουσοῖς / καὶ κορυδὸς <κύκνου> φθέγγετ' <ἀοιδότερος> de la *Antología*

<sup>4</sup> h. Ap. (21), 1-4: Φοῖβε σὲ μὲν καὶ κύκνος ὑπὸ πτερυγῶν λίγ' αἰδεῖ . . . σὲ δ' ἀοιδὸς . . . αἰδεῖ; Ar. Av. 769 ss. τοιάδε κύκνοι, / τιοτιοτιοτικτιοτιγξ, / συμμιγῇ βοῇν ὁμοῦ / πτεροῖσι κρέκοντες ἱακχὸν Ἀπόλλω; Bacchyl. 16.6 s. . . ἀ]γάλλεται ἡ δολιχαύχετι κύ[κνω / . . . ]δεῖαν φρένα τερπόμενος [Apolo]; Call. fr. 194.46 ss., Ap. 4 s. y Del. 250 ss. Pfeiffer; Ael. NA 11.1 describe cómo los cisnes visitan el templo de Apolo en la tierra de los hiperbóreos y cantan ritualmente en su honor; Ael. NA 2.32 κύκνος δέ, ὄνπερ οὖν καὶ θεράποντα Ἀπόλλωνι ἔδοσαν ποιηταὶ καὶ λόγοι μέτρων ἀφειμμένοι πολλοί; D. P. Au. 2.20; etc.

<sup>5</sup> Véanse los comentarios a la *Electra* de Murray y Ammendola.

*Palatina* (11.195, Dioscórides), y Apostolio (16.84), otro proverbio en el que aparece el canto de los cisnes: τὸτ' ἄσονται κύκνοι, ὅταν κολοιοὶ σιωπήσωσι, «Cantarán los cisnes cuando los grajos callen»<sup>6</sup>; también podría haber una expresión proverbial en el verso 3.6 de Lucrecio «quid enim contendat hirundo cyncis?». De ahí la comparación del poeta con el cisne («sobre todo un poeta viejo», Thompson 1936), comparación que ya era frecuente entre los griegos (Eur. *HF* 691 ss.; Pl. *R.* 620a, sobre Orfeo; Leon. *AP* 7.19, sobre Alcmán; Antip. Sid. *AP* 7.30, sobre Anacreonte, y 713, sobre Erina; *AP* 7.12, anónimo, también sobre Erina; Horap. *Hierogl.* 2.39; etc.) y que también usaron los latinos (Lucr. 4.181, Hor. *C.* 4.2.25 y 2.20, sobre sí mismo) y ha seguido siendo productiva en las lenguas modernas.

Según otras fuentes, en cambio, los cisnes cantan sólo antes de morir (Artemidoro 2.20). En una fábula de Esopo un hombre compra un cisne como ave canora pero el animal sólo canta cuando el hombre, hartado ya de que nunca cante, decide matarlo para comerlo (247 Hausrath). En otra, un hombre cría un ganso y un cisne, el uno para la mesa y el otro para el canto; una noche va a matar al ganso, pero la oscuridad hace que se equivoque y coja al cisne, que echa a cantar su canto de muerte y se salva al ser así reconocido (277 y 2 de la colección de Aftonio). Harris (2012) considera que el pasaje de *Agamenón* se inspira en estas fábulas, pero tiene más sentido pensar que tanto el *Agamenón* como las fábulas se basan en la creencia popular de que el cisne canta antes de morir. De hecho, las fábulas, de no contarse con esta creencia, perderían toda su gracia.

Ya entre los antiguos encontramos que en varias ocasiones se puso en duda que los cisnes cantaran antes de morir o en algún otro momento: Plinio, *HN* 10.32, «olorum morte narratur flebilis cantus, falso, ut arbitor, aliquot experimentis»; Ael. *VH* 1.14 ὅτι δέ εἰσι φιλωδοί, τοῦτο μὲν ἤδη τεθρύληται. ἐγὼ δὲ ἄδοντος κύκνου οὐκ ἤκουσα, ἴσως δὲ οὐδὲ ἄλλος, «Que les gusta cantar, eso ya se ha pregonado una y otra vez, pero yo no he oído a un cisne cantar, ni quizá ningún otro» (también Luc. *Electr.*, Alex. Mynd. fr. 17 Wellmann (Ath. 393de), Philostr. *VA* 3.23). Otros afirman que, aunque el cisne no canta, sus alas al volar producen cuando hay viento un sonido bastante armonioso que pudo haber sido el origen de la tradición (Philostr. *Im.* 1.9); las referencias a este sonido musical de las alas de los cisnes son también muy numerosas: Pratin. fr. 708.5 *PMG* οἷά τε κύκνον ἄγοντα ποικιλόπτερον μέλος; Him. 63.25 οὕτω καὶ τέττιξ τὰ μέλη φθέγγεται, οὕτω καὶ κύκνος εὐτρεπίζει τὸ πτερόν πρὸς τοὺς ὕμνους Ἀπόλλωνος; etc. Calero (2017) estudia estos testimonios en su reconstrucción de lo que pudo haber sido para los antiguos el canto del cisne desde el punto de vista musical. Una explicación distinta da después Servio en su comentario al v. 700 del libro VII de la *Eneida*: «'et longa canoros dant per colla modos' secundum Plinium, qui ait in naturali historia cyncnos ideo suavius canere, quia colla longa et inflexa habent, et necesse est eluctantem uocem per longum et flexuosum meatum

<sup>6</sup> Usado por Gr. Naz. *Ep.* I 768 b y Lib. *Ep.* 40. Recogido por Erasmo, 2297; véase el comentario de Heinimann-Kienzle.

uarias reddere modulationes»<sup>7</sup>. Isidoro de Sevilla recoge en sus *Etimologías* (12.7.18) la misma explicación (repetida casi palabra por palabra).

La cuestión ha seguido planteándose hasta la actualidad: ¿cantan o no cantan los cisnes antes de morir? Ya Erasmo recoge las dudas de los antiguos y las explicaciones del sonar del viento en las alas y del cuello largo y curvado («Neque desunt philosophi qui huius rei causam etiam addere conantur affirmantque id accidere propter spiritus per collum procerum et angustum erumpere laborantes»). Desde entonces, y hasta donde yo sé, los estudiosos modernos han pasado por alto la explicación de Servio, pero han vuelto, como veremos, a proponerla sin tener noticia de que ya se había dado en la antigüedad.

Modernamente se ha establecido una diferencia que los antiguos desconocían entre dos tipos de cisne, el cisne vulgar (*Cygnus olor*) y el cisne cantor (*Cygnus cygnus*). El vulgar es el cisne que más conocemos por ser un ave que se ha domesticado con el fin de decorar jardines y estanques. El cisne cantor es salvaje y más difícil de ver, y «produce un sonido característico parecido al de una corneta o clarín . . . , en lo que puede recordarnos una melodía cuya segunda parte es una nota más alta que la primera, y que se repite una y otra vez» (Calero 2017: 206). La apreciación de la belleza de este canto parece depender de las ganas que tenga el autor que lo describe de defender o atacar la tradición. Thompson (1936), considerando que esta ave es muy rara en el Mediterráneo y que no canta bien, concluye que la tradición oculta alguna alusión mística. Según Pollard (1977: 144), «el misterio del cisne salvaje cantor no se ha resuelto nunca satisfactoriamente».

W. G. Arnott, en su artículo «Swan songs», de 1977, asegura que la respuesta a este misterio se conoce desde hace siglo y medio y se menciona en un par de estudios alemanes sobre zoología antigua, pero que Thompson y los filólogos en general no la han tenido en cuenta hasta la fecha de su estudio. Arnott explica ciertas contradicciones de los testimonios antiguos por el desconocimiento de la diferencia entre los dos tipos de cisne. No estando el cisne vulgar todavía domesticado, ambas especies eran raras, pero podían avistarse en Grecia, como se puede, al parecer, todavía, de vez en cuando, y probablemente con más frecuencia que actualmente, según parece indicar la abundancia de referencias a los cisnes en las fuentes antiguas. La falta de distinción entre las dos especies hizo que se atribuyeran a un solo cisne características exclusivas de una u otra: así, según Arnott, el sonido armonioso del batir de alas es propio únicamente del cisne vulgar, mientras que el cisne cantor, además de cantar con mucha más frecuencia y «musicalidad», «tiene una tráquea de forma muy notable, retorcida en el interior del esternón», de modo que, al expirar cuando le llega la muerte, el aire sale produciendo «un sonido gimiente, parecido al de una flauta, que se produce con cierta lentitud»<sup>8</sup>. Cita Arnott el testimonio de varios ornitólogos, que dan a entender que este sonido debe de resultar para el que lo oye algo impresionante. De modo que, a partir de los datos que le proporciona la ornitología

---

<sup>7</sup> En Plinio no parece que se encuentre tal explicación.

<sup>8</sup> H. F. Witherby y otros, *Handbook of British birds*, Londres 1965, p. 25, citado por Arnott (1977).

moderna, Arnott desarrolla y completa, sin saberlo, la explicación que Servio atribuía a Plinio y que recogían Isidoro de Sevilla y Erasmo<sup>9</sup>.

Lo que no explica Arnott es si este fenómeno da cuenta también del hecho de que se considere al cisne el ave que mejor canta en general, y no sólo cuando le llega la muerte. Aun siendo difícil ponerse de acuerdo en este tipo de valoraciones, parece innegable que algunos pájaros tendrían más derecho a este primer puesto entre las aves cantoras. Quizá el raro fenómeno que describe Arnott sirviera de origen a toda una concepción ideal del cisne que prestaba poco oído a los cantos de los cisnes de verdad; en todo caso, lo más probable es que para entender esta concepción ideal haya que pasar primero por entender la relación del cisne con Apolo: ¿está consagrado al dios por cantar bien o canta bien por estar consagrado al dios?<sup>10</sup>

## Uso

A partir de esta tradición ha surgido una expresión proverbial en la que la rara actitud del cisne ante la muerte sirve para referirse a la de los hombres en la misma o parecida situación. El testimonio de Eliano no es propiamente un uso proverbial, porque está hablando de los cisnes, pero hace de pasada una referencia a la *παροιμία*, sobre la que los testimonios (ix) y (x) dan más o menos la misma explicación: se refiere a las últimas palabras o sonidos emitidos por alguien antes de la muerte. Ahora bien, esto de la muerte puede a veces tomarse en un sentido bastante amplio, como veremos. La expresión se sirve, pues, del recurso típico de los proverbios y otras formas de expresión populares como la fábula: la comparación de la vida (en este caso la muerte) de los animales con la humana. Como suele suceder, esta comparación se extiende al punto de poner en la naturaleza de los animales lo que es cosa humana, y así en varios testimonios se dice o sobrentiende que el cisne sabe que va a morir y que canta lamentándose, o incluso regocijándose, ante su muerte, de forma que se le atribuye un conocimiento y unos rituales que son sólo propios de los que se llaman a sí mismos mortales.

El primer testimonio de la tradición del canto del cisne, el del *Agamenón*, es ya un testimonio de esta forma de comparación; también lo es el del *Fedón*, en el que Sócrates, a punto de morir, compara sus últimas conversaciones con el canto del cisne. Vidal-Naquet (1993) propone incluir entre estos dos testimonios el de Soph. *Ant.*

---

<sup>9</sup> Arnott da en nota la referencia a Erasmo dentro de la bibliografía general sobre la tradición del canto del cisne. La misma explicación, resumida, da Arnott 2007: 182-4. Gracias a Arnott, la noticia de los ornitólogos modernos se tiene ahora en cuenta en los estudios de Ahl (1982), Bader (1998) y Calero (2017).

<sup>10</sup> Sobre la relación entre Apolo y el cisne, cf. Ahl (1982) y Bader (1998) (agradezco estas referencias a F. Molina Moreno). Según estos autores, para entender la figura de Apolo y su relación con el cisne hay que tener en cuenta la influencia de alguna mitología del norte. En cuanto al canto del cisne, al primero le basta con la explicación de Arnott, mientras que para el segundo «en este canto se aúnan *realia* y pensamiento mítico . . . ; se trata de un falso problema. El ‘canto del cisne’ de hecho ha nacido de la conjunción de diversos simbolismos».

883 s. ἄρ' ἴστ' ἀοιδὰς καὶ γόους πρὸ τοῦ θανεῖν / ὥς οὐδ' ἄν εἷς παύσαιτ' ἄν, εἰ χρεῖ' ἢ λέγειν, que, a su modo de ver, sólo podría entenderse pensando que hay en él una alusión velada al canto del cisne<sup>11</sup>.

El pasaje de Plutarco es el menos metafórico: en él, Arión se dispone a cantar, literalmente, antes de morir como hacen los cisnes; es frecuente que los proverbios de carácter metafórico se usen de vez en cuando en sentido más literal del habitual, a la manera que en español suele señalarse con la expresión «nunca mejor dicho». En el de Sinesio se están comparando dos inclinaciones humanas con dos aves, el águila y el cisne, y por tanto podemos entender que en la frase «si por mí fuera, ningún cisne entonaría jamás su último canto» el cisne representa al que domina las artes de las musas. En el fragmento de Crisipo, en el que ya hay claramente, además de comparación proverbial, expresión fija, se juega con el contraste y lo inesperado de que algo tan solemne como el canto del cisne ante la muerte consista en hacer chistes: el canto del cisne representa las últimas palabras sean éstas del tipo que sean.

El pasaje de Calímaco es el único de los usos proverbiales de la tradición en el que se da importancia explícitamente a que el canto del cisne antes de morir sea el más bello. La muerte se toma en este caso un sentido metafórico, refiriéndose la expresión a las últimas palabras de lo que se dice<sup>12</sup>. También en los dos usos de Polibio el canto del cisne se refiere, como señala Wunderer (1898: 29), a la última petición antes de retirarse quien hace el discurso. Macario tampoco menciona la muerte explícitamente, y Apostolio, en cambio, no habla de las últimas palabras, sino sólo de la proximidad de la muerte.

En los textos latinos son también numerosas las referencias a la tradición del canto del cisne, y coinciden prácticamente en todos los detalles fundamentales con las griegas<sup>13</sup>. Algunos usos proverbiales o semiproverbiales de la tradición en latín son:

—Cic. *De oratore* 3.6 Illa tamquam cycnea fuit diuini hominis uox et oratio . . . : namque tam latus ei dicenti condoluisse sudoremque multum consecutum esse audiebamus; ex quo cum cohorruisset, cum febris domum rediit dieque septimo lateris dolore consumptus est.

—Ov. *Met.* 14.427-9 illic cum lacrimis ipso modulata dolore  
uerba sono tenui maerens fundebat, ut olim  
carmina iam moriens canit exequalia cygnus.

—Mart. 5.37.1 Puella senibus voce dulcior cygnis.

—Sen. *Phaedr.* 302 dulcior vocem moriente cygno.

<sup>11</sup> Harris (2012: 542 s.) sigue esta interpretación de Vidal-Naquet.

<sup>12</sup> De forma parecida, Licofrón retoma la imagen de Ésquilo en su poema *Alejandra*, cambiando el cisne por una sirena y refiriéndose con lo del último canto no a la muerte de Casandra, sino al final de su discurso: ἐν δὲ καρδίᾳ / Σειρήνος ἐστὲναξε λοίσθιον μέλος (1462 s.). Esta imagen aparece en el poema de Licofrón justo después de la comparación con la golondrina, también tomada, probablemente, del *Agamenón* (1050).

<sup>13</sup> Para un tratamiento detallado remito de nuevo a los mismos autores citados para las fuentes griegas, junto con Otto 486 s., Sutphen 1901: 28 y H.-J. van Dam, *P. Papinius Statius, Silvae book II. A commentary*, Leiden 1984, p. 348.

—Stat. *Theb.* 5.341 mitior et senibus cygnis . . . vox<sup>14</sup>.

La tradición del canto del cisne, y con ella la expresión proverbial correspondiente, ha perdurado hasta nuestros días con multitud de testimonios en las lenguas europeas que sería imposible recoger y comentar, aunque hay que decir que no parece una expresión proverbial popular, al menos en español, sino que se transmite sobre todo a través de la escritura y pertenece más bien a la lengua culta. Tosi (751; 2006: 85 n. 9) hace notar que modernamente la expresión suele usarse para referirse a la última obra de un artista cuando ésta es especialmente buena. Pero ésta es una forma de uso particular dentro de un sentido más amplio, ya que la expresión se aplica en general a la última expresión de una fuerza, un genio o un poder que están a punto de desaparecer, y así suele emplearse no sólo para personas, sino también para describir las situaciones históricas repetidas en las que una civilización o un régimen político cobran fuerza inusitada justo antes de hundirse. En varios textos de tipo periodístico aparece otra forma de uso en la que «el canto del cisne» se usa como «el anuncio de la muerte» o simplemente «la muerte»: «Internet no es el canto del cisne del libro»<sup>15</sup>.

### La παροιμία en el *Agamenón*

Tras relatar Clitemestra cómo ha dado muerte a Agamenón, se produce un diálogo entre la reina y el coro, en cuya primera parte el coro la condena de una u otra manera en sucesivas intervenciones y ella replica con varias razones. Primero el coro le reprocha lo osado de su lenguaje (1399 s.), a lo que ella responde oponiéndole la verdad de los hechos (1401-6). El coro la condena entonces con palabras duras y le promete la soledad y el destierro (1407-11), y Clitemestra, más dura aún, da un primer motivo para considerar justa su acción: el sacrificio de Ifigenia (1412-25). El coro vuelve a condenarla, recordando la ley de pagar golpe por golpe (1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι), y entonces ella dice explícitamente haber obrado en justicia, afirma su seguridad por contar con la protección de Egisto y vuelve a afirmar la muerte de Agamenón, presentándolo ahora como adúltero, y también, por primera vez, la de Casandra, igualmente adúltera. El coro entonces pide para sí la muerte, se lamenta de que Agamenón haya muerto a manos de una mujer y echa la culpa de todo a Helena (1448-62). Clitemestra lo corrige: ni ha de pedir la muerte ni Helena es culpable de nada (1463-7). El coro culpa entonces al genio de la casa, cosa con la que Clitemestra por fin está de acuerdo, lo que le sirve para exponer un tercer motivo de la justicia de su acción: ella simplemente ha servido a Atreo en su venganza del crimen de Tiestes (1469-80). En sus otras intervenciones antes de la entrada en escena de Egisto, Clitemestra vuelve siempre sobre el motivo de Ifigenia.

---

<sup>14</sup> Véanse también Ov. *Her.* 7.1 ss. (que influye en Garcilaso, égloga III, 229-32), Mart. 13.77, Stat. *Silv.* 2.4.9 s. y la burla de los *Carmina Burana*, 130.

<sup>15</sup> Encontrado en la red. Véase también el comentario de Buitrago 1973<sup>3</sup>.

Así, este pasaje tiene una primera función dentro de la argumentación con la que Clitemestra presenta el hecho como irreversible, muestra las fuerzas o recursos con los que cuenta para defenderse y presenta su acción como acción de justicia. Si ella está protegida es por su adulterio, que queda justificado por los de Agamenón, que además son otro motivo para su muerte; al mismo tiempo, la muerte de Casandra se justifica por el mismo motivo. Pero de esta función dentro de la argumentación de Clitemestra surge otra importantísima, que es la de cerrar la historia de Casandra, que había quedado interrumpida en la escena anterior.

En esta intervención de Clitemestra el tema del adulterio es central. Ante la amenaza del coro de que tendrá que pagar golpe por golpe, la reina jura por la Justicia que ha vengado la muerte de su hija, por Ate y Erinis a las que ha sacrificado a su esposo, que no tendrá miedo mientras Egisto, que está de su lado, encienda el fuego de su hogar. Estas frases referidas a Egisto, su gran escudo ante el miedo (1434-7), son al mismo tiempo, con el doble sentido del fuego del hogar, un reconocimiento de su propio adulterio. Esto es lo que la lleva a volver a afirmar la muerte de Agamenón (κεῖται), pero presentándolo esta vez como adúltero, lo que constituye una justificación de su propio adulterio y un segundo argumento para justificar su muerte, sólo que, como deja entrever el final de su parlamento, se trata de un motivo añadido en el último momento. Lo cual no le quita importancia, porque Clitemestra vuelve a arrogarse un derecho, castigar el adulterio del cónyuge, que es sólo masculino. Es al hilo de esto que cuenta la muerte de Casandra (1440-7), que queda confundida en la culpa de adulterio junto con Agamenón. La referencia proverbial al canto del cisne se inserta, pues, en este desarrollo de Clitemestra del tema del adulterio, que es lo que probablemente lleva al coro en su respuesta a lamentar que el rey haya caído a manos de una mujer y a continuación a echar las culpas a la también adúltera Helena (1463-7).

La presentación de Agamenón como adúltero se hace primero en general: κεῖται γυναικὸς τῆσδε λυμαντήριος, / Χρυσήϊδων μείλιγμα τῶν ὑπ' Ἰλίῳ (1438 s.) (¡como si Clitemestra conociera ya la *Iliada*!), y después en particular, al pasar la reina a hablar de Casandra y de su relación con Agamenón, que se detiene en describir casi gozosamente, casi obscenamente, mezclando sarcásticamente los términos que quieren decir 'adivina', que elevarían a Casandra al ámbito de lo sagrado, con los que significan 'amante', que la rebajan al de la esclava-prostituta: ἢ τ' αἰχμάλωτος ἦδε, καὶ τερασκόπος / καὶ κοινόλεκτρος τοῦδε, θεσφατηλόγος / πιστὴ ξύνευνος, ναυτίλων δὲ σελμάτων / ἰστοτρίβης (1440-3)<sup>16</sup>. Esto es lo que en vida hacían Agamenón y Casandra. Conque ἄτιμα δ' οὐκ ἐπράξατῃν: Casandra y Agamenón han recibido lo que merecían por su adulterio: ὁ μὲν γὰρ οὕτως («así yace», o «así ha muerto, como se ve y como ya he explicado»), ἡ δὲ τοι . . . κεῖται φιλήτωρ τοῦδ'. La forma en la que, muertos, yacen el uno junto a la otra le resulta a Clitemestra muy significativa y hasta gratificante: han muerto como amantes que eran, y así su propia postura en la muerte se corresponde con lo que en vida eran y hacían, y revela la causa de su muerte y la

<sup>16</sup> El detalle de la interpretación de estos versos es discutido, y de él depende que el lenguaje de Clitemestra se entienda aquí como más o menos obsceno. Véanse al respecto los comentarios de Fraenkel y Judet de La Combe.

justifica. Que los esposos o amantes yazgan juntos también muertos es un tópico; también Orestes se servirá de él en las *Coéforas* (976 ss.) para referirse a los cadáveres de Egisto y Clitemestra, en un pasaje que juega en su paralelismo con éste<sup>17</sup>. La propia estructuración sintáctica de Ag. 1444 ss. hace pareja a Agamenón y Casandra: ὁ μὲν..., ἡ δέ..., en oposición a Clitemestra: ἐμοὶ δ'.

En su descripción, la reina despacha rápidamente la muerte de Agamenón, que ya ha descrito (ὁ μὲν γὰρ οὕτως), y se detiene algo más en la de Casandra. En primer lugar está la comparación proverbial con el cisne: Casandra ha muerto como el cisne, tras haber cantado su último lamento de muerte. Aquí surge la duda de a qué se refiere concretamente Clitemestra: ¿a la larga intervención lírica de Casandra en la escena anterior junto con el corifeo o a un último canto o quejido emitido en el palacio antes de morir o en el momento de su muerte? No he encontrado que nadie se plantee esta cuestión en los comentarios, aunque algunos (pocos) se inclinan por una de las dos posibilidades (sin considerar la otra). Denniston-Page, por la primera (Clitemestra no estaba presente en la escena anterior, pero «la indiferencia a los hechos en tales cuestiones es característica de la tragedia»); Dumortier (1935: 204), parece que por la segunda: «Casandra al morir canta una última vez», como también Fraenkel: «cuando de repente suenan los gritos del rey (1343, 1345), nada se oye de Casandra . . . Pero Casandra y sus sufrimientos no caen en el olvido; un eco suave y conmovedor de su voz al morir nos alcanza a través de la exultante malicia de su asesina». La interpretación de Fraenkel me parece la más acertada partiendo del contexto de esta escena: Clitemestra primero cuenta la muerte del rey, y en estos versos, con esta παροίμια, la de Casandra<sup>18</sup>. Ello no impide que sus palabras evoquen la escena anterior, en la que Casandra ha cantado, como el cisne, lamentando su muerte próxima.

Casandra canta sus predicciones, como cantan los pájaros, y ya en este sentido se la ha comparado con los ruiseñores (1140-5), también por ser su canto canto de lamento; es además extranjera y sus vaticinios resultan incomprensibles, lo que también la hace comparable a los pájaros, y especialmente a la golondrina (1050)<sup>19</sup>; es como un animal acorralado (1063), como un pájaro ante la trampa (1316). Casandra es, además, adivina de Apolo, y el cisne está consagrado a Apolo; y ha vaticinado su propia muerte, como, según la tradición, el cisne se lamenta porque sabe que va a morir. La comparación con el cisne entra así dentro de las numerosas comparaciones con pájaros que se hacen de Casandra, y, al mismo tiempo, forma parte de las muchas menciones de aves de la tragedia<sup>20</sup>. Según Vidal-Naquet (1993: 294), «los pájaros son,

<sup>17</sup> Cf. también Eur. *Hel.* 837.

<sup>18</sup> La interpretación de Dumortier es tal vez demasiado literal; es más probable que Clitemestra se refiera a los quejidos de muerte de Casandra como canto en sentido figurado, o sea, proverbial, sin que tengamos que pensar que Casandra volviera a cantar literalmente antes de morir.

<sup>19</sup> Cf. Aesch. fr. 450 *TrGF*, Ion fr. 33 *TrGF*, Ar. *Ra.* 681 y *Av.* 1679 ss., Macar. *Serm.* 16.2.48 ss., *Schol. rec.* Tr. Ag. 1050, *Scholl.* Ar. *Av.* 1680 y *Ra.* 93 y 679-81, Hdn. *Pros. cath.* 3.1.25.18 ss., Eust. *Od.* 2.265.38 ss., Hsch. χ 325 y 327, *Suda* χ 187; otros pájaros: Hdt. 2.57.1 s., Soph. *Ant.* 1001 s., Ar. *Av.* 199 s.

<sup>20</sup> Petrounias (1976: 129-40 y 184 s.), Dumortier (1935: 134-48) y Pollard (1948) han llamado la atención sobre la frecuencia de las imágenes con aves en Ésquilo, y sobre todo en el *Agamenón*, para el que Petrounias presenta como primer motivo recurrente el «Vogelmotiv»: además de las comparaciones de



fundamentalmente, en la tragedia griega, *intermediarios*, entre el suelo y el aire, evidentemente, pero también entre los dioses y los hombres, entre el presente y el porvenir —el pájaro es un presagio—, entre lo real y lo metafórico, pero también, en fin, entre la dulzura, la ternura si se quiere, y la crueldad». Estas palabras cuadran bien a Casandra, la adivina, la que trae en el presente a los hombres el mensaje del dios sobre el porvenir en un lenguaje en el que se mezclan lo real y lo metafórico de forma inquietante; pero su posición es intermedia también en otros sentidos, al estar entre lo bárbaro y lo griego, entre la razón y el delirio, entre la vida y la muerte. La mezcla entre la ternura y la crueldad es justamente lo que se da en la comparación del cisne de Clitemestra.

Si la comparación estuviera en boca de otro personaje, bien podría entenderse como alabanza de Casandra y lamento por su muerte: en boca de Clitemestra, se convierte en una burla sarcástica. La reina se muestra otra vez como maestra en usar los tópicos tradicionales dándoles la vuelta en el sentido que le interesa, cosa que ya hemos comentado en varias ocasiones y que es una característica de su lenguaje desde su entrada en el diálogo con la *παροιμία* de la aurora. Esta vez no se trata de una deformación formal como en la alusión al proverbio de la tercera libación de los vv. 1384-7, sino que la deformación se da en la manera en la que la comparación proverbial se aplica: aunque la comparación es apropiada en todos los sentidos, hay sin embargo algo en su forma de uso que no cuadra, y ese algo es el sarcasmo de Clitemestra. El efecto se produce, además de por la situación dramática, por el contraste con los versos anteriores y con los siguientes, donde la reina no tiene reparos en anunciar el placer que le produce esta muerte inesperada con la que pagar una culpa también inesperada (en el sentido de que suponemos que el adulterio no ha sido un motivo decisivo a la hora de planear la muerte de Agamenón): ἐμοὶ δ' ἐπήγαγεν / εὐνῆς παροψώνημα τῆς ἐμῆς χλιδῆς. Es como si con la oración de participio de la comparación con el cisne la reina hubiera tomado altura para después lanzarse sobre su presa con más fuerza.

Esta última frase ha sido muy discutida y corregida por una cuestión de sentido que ha llevado a correcciones sintácticas. Lo primero es que, no habiendo indicación de cambio de sujeto, consideraremos, con la mayor parte de los intérpretes, que el sujeto de ἐπήγαγεν es el mismo de la frase anterior: Casandra, con su muerte, es la que ha añadido a Clitemestra (ἐμοὶ δ') un παροψώνημα<sup>21</sup>. Παροψώνημα o παροψίς es un plato añadido, una comida extra que no se considera necesaria sino añadida como lujo o golosina. Vuelve así Clitemestra a la imagen del banquete que comentábamos en el capítulo anterior: en el banquete de su venganza el plato principal ha sido matar a Agamenón; el bocado añadido, matar a su amante. Esta imagen da lugar a otra, de tipo popular, porque, por ser típica la representación de los placeres sexuales

---

Casandra, están las de los buitres (48 ss.) y la de las águilas (108 ss.) de la párodo, la de la *παροιμία* del niño que persigue un pájaro que vuela (393), la comparación del genio que se abate sobre la casa como un cuervo (1468 ss.) y la de Egisto con un gallo (1671).

<sup>21</sup> Algunos editores antiguos, y recientemente Sommerstein (2002: 157), entienden que el sujeto es Agamenón.

por los de la comida, un amante puede compararse con una παροψίς: Ar. fr. 191 PCG πάσαις γυναιξίν ἐξ ἑνός γέ του (τρόπου) / ὥσπερ παροψίς μοιχὸς ἐσκευασμένος<sup>22</sup>: el plato principal es el esposo, el añadido como golosina el amante. Χλιδή tiene que ver también con el lujo: se usa para los placeres, gozos o (literalmente) blanduras de lo que va más allá de lo necesario<sup>23</sup>. Εὐνή, ‘lecho’, se usa a menudo para aludir a las relaciones sexuales. Pero ¿cómo entender la sintaxis de los dos genitivos? Se han hecho multitud de correcciones para librarse de alguno de ellos<sup>24</sup>, pero, como han visto bien varios filólogos, el doble genitivo es perfectamente posible. Caben, en principio, tres organizaciones sintácticas: εὐνῆς complemento de παροψώνημα y τῆς ἐμῆς χλιδῆς de todo ello (Verrall: «εὐνῆς tiene con παροψώνημα la relación de un adjetivo calificativo, ‘relacionado con εὐνή’ i. e. con las relaciones sexuales, mientras que χλιδῆς es un genitivo objetivo que depende de παροψώνημα en su aspecto verbal, ‘un plato extra añadido a’»), εὐνῆς complemento de τῆς ἐμῆς χλιδῆς y todo ello complemento de παροψώνημα (LSJ s. v. παροψώνημα: «a new relish to the pleasures of my bed»), τῆς ἐμῆς χλιδῆς complemento de εὐνῆς y todo ello complemento de παροψώνημα (¿Ubaldi: «Literalmente: ‘y a mí me añadió un (nuevo) condimento (paropsónema) del lecho de mis placeres’ . . . En resumen, la muerte de Cassandra es un condimento al adulterio de Clitemnestra»?). El orden de palabras y el sentido aconsejan la primera: «y a mí me ha añadido el postre del lecho de mi deleite», e. e., «el postre del lecho que es postre de mi deleite», «el postre del lecho que se añade a mi deleite» (como «el postre de chocolate de la cena»); como advierten Heath, Conington, Verrall y Fraenkel, el término παροψώνημα, de παροψωνεῖν, conserva su fuerza verbal, y el preverbio παρ- su sentido de adición. Εὐνῆς indica de qué tipo de παροψώνημα se trata. La mayor parte de los intérpretes entienden que la referencia es (léase el verso como se lea) al lecho de Clitemnestra, a su adulterio con Egisto: «Clitemnestra gozará las relaciones sexuales con Egisto tanto más ahora que tiene la satisfacción de haber asesinado a la πιστὴ ξύνευνος (1442) de Agamenón» (Raeburn-Thomas); Fraenkel considera este sentido tan impropio del lenguaje de una reina que, no viendo otro, prefiere poner εὐνῆς entre cruces. Pero este sentido sería igualmente extraño aunque no fuera una reina quien hablara: prefiero, con Judet de La Combe, entender que εὐνῆς se refiere ante todo a Casandra yaciendo con Agamenón, como en los anteriores κοινόλεκτρος τοῦδε, πιστὴ ξύνευνος: «la frase está construida sobre una paradoja: la unión amorosa de Casandra y Agamenón (v. 1446) aumenta el placer no de los amantes, sino de Clitemnestra». Dice Clitemnestra: al placer de haber matado a mi esposo Agamenón por haber él matado a mi hija Ifigenia, que es mi placer principal com-

<sup>22</sup> Citado por Blomfield; Denniston-Page sugieren que el mismo sentido pueda estar presente en Ar. Ec. 225 s. μοιχοὺς ἔχουσιν ἔνδον ὥσπερ καὶ πρὸ τοῦ. / αὐταῖς παροψωνοῦσιν ὥσπερ καὶ πρὸ τοῦ, pero creo que se trata de dos reproches diferentes.

<sup>23</sup> Se usa por ello a veces en mal sentido, como ‘exceso’, y de este sentido de ‘exceso’ parte el de ‘insolencia’, ‘arrogancia’, que tal vez también esté de algún modo presente en este verso.

<sup>24</sup> Wilamowitz sustituye εὐνῆς por ἀνήρ (ed. de 1885), conjetura aceptada por Mazon y Alsina, o por αὐτήν (1914); Auratus y Thomson, χλιδῆς por χλιδήν; Musgrave y Page, por χλιδή, etc. Denniston-Page prefieren pensar que la corrupción está en παροψώνημα, y proponen reconstruir εὐνῆς πάροψον, ὄμμα τῆς ἐμῆς χλιδῆς. Estas conjeturas se discuten en los comentarios de Fraenkel y Judet de La Combe.

parable al plato principal de una comida y a las relaciones sexuales con el esposo, se añade el placer de haber matado a su amante Casandra, que era para él el placer o plato añadido de las relaciones sexuales fuera del matrimonio, como lo prueba el hecho de que yazgan juntos también en la muerte, y por eso también para mí haberla matado es un placer añadido comparable al placer del plato extra y al del amante<sup>25</sup>. Al presentar su placer vengador (con repetición de la primera persona: ἐμοὶ δ', τῆς ἐμῆς), por medio de la imagen de la comida, como compensación por los placeres del lecho de Agamenón y Casandra, Clitemestra hace aparecer una forma nueva de δούσαντι παθεῖν: además de «muerte por muerte», también «placer por placer».

Clitemestra retoma así aquí no sólo las imágenes del banquete que había usado antes para describir la muerte de Agamenón. También entonces, como ha señalado Moles (1979), se servía de imágenes poéticas, como la del gozo de las plantas que reciben la lluvia, que tradicionalmente se usaban para referirse al encuentro amoroso. Clitemestra es lo contrario de Penélope: en vez de unirse en el lecho gozosamente con su esposo tras su larga ausencia, lo que hace es matarlo gozosamente, y las imágenes que usa para describir esta muerte son imágenes típicas para el encuentro amoroso<sup>26</sup>. Ahora, el añadido de la muerte de Casandra la hace volver a las imágenes eróticas, pero esta vez no son las imágenes poéticas típicas de los géneros «elevados», sino las de un lenguaje que se acerca a lo obsceno, a lo que en griego suele llamarse αἰσχρολογία, un lenguaje que parecería más propio de un género como la comedia. Varios estudiosos han señalado lo impresionante de este lenguaje tan poco frecuente en la tragedia<sup>27</sup>; lo es más en boca de una mujer; más aún por estar esta mujer hablando con hombres. La αἰσχρολογία era un género de habla vedado a las mujeres excepto en ciertos ritos femeninos, de los que se dice que se usaba un lenguaje obsceno cargado de referencias sexuales y que unas mujeres criticaban a otras (McClure 1999: 47-56), lo que lleva naturalmente a concluir que muchas críticas estarían en relación con el comportamiento sexual de las criticadas, que es como aquí se critica a Casandra. El lenguaje de Clitemestra es así al mismo tiempo, como suele pasar, femenino y masculino: femenino por excesivamente emotivo, por irracional y obsceno, porque defiende su derecho como mujer y ataca a la mujer que lo ha ofendido; masculino porque tal lenguaje no se podía permitir a las mujeres más que en contadas ocasiones ligadas a lo religioso y ritual; y por eso, por ese exceso de hablar cuando no se debe y como no se debe, de nuevo femenino.

<sup>25</sup> Entiendo, con la mayor parte de los intérpretes, el posesivo de τῆς ἐμῆς χλιδῆς como subjetivo: para Clitemestra, Casandra es un plato extra que se añade al placer que ella goza en su venganza («mi gozo» implica «yo gozo»); otros (O'Daly 1985: 14 s., Sommerstein 2002: 157) lo entienden como objetivo, lo que es tal vez algo más difícil: para Agamenón, Casandra era el plato extra añadido al placer de Clitemestra, esto es, al placer suyo de gozar de Clitemestra («mi gozo» implica que alguien «me goza»).

<sup>26</sup> Pero téngase en cuenta la advertencia de Judet de La Combe en el sentido de que no hay que sobreinterpretar estas imágenes eróticas tradicionales buscando en ellas «las fases posibles de un acoplamiento simbólico». Pulleyn (1997) llama la atención sobre la relación en el lenguaje de Clitemestra «entre sexo y comida, sexo y muerte, y finalmente entre comida y muerte». Cf. también Kaimio 2002: 107 s., Sommerstein 2002: 154.

<sup>27</sup> Fraenkel *ad* 1447, O'Daly 1985: 15, Sommerstein 2002: 154-7, Raeburn-Thomas p. lxiv.

Es en medio de todo esto donde se hace la poética alusión al canto del cisne, en contraste grande con la osadía del lenguaje de los versos anteriores y siguientes. Con la referencia proverbial al canto del cisne Clitemestra vuelve a la forma que solemos considerar más típica del lenguaje de la tragedia, pero, en el contexto en el que está, esta vuelta tiene un efecto parecido al del recurso cómico del lenguaje paratrágico. La imagen del canto del cisne funciona para Clitemestra como una burla (y uno imagina bien la expresividad entonativa que un actor podría usar expresarla), pues aplica a la esclava-amante, a la mujer despreciable y sin honra, la pureza y tristeza de la imagen poética del cisne (como diciendo: «esto es lo que dirían otros»<sup>28</sup>), para a continuación lanzarse más crudamente a las referencias sexuales despectivas con la imagen del παροψώνημα εὐνής. Si, como se decía en el *Decamerón*, «entre muchas blancas palomas añade más belleza un negro cuervo de cuanto pueda hacerlo un blanco cisne» (IX 10), aquí es, al revés, el blanco cisne el que hace más negros los cuervos que lo rodean. Elevar a Casandra a la altura del cisne, a la imagen apropiada a la princesa troyana consagrada a Apolo y muerta tristemente en cautiverio lejos de su tierra, le permite a Clitemestra tirarla desde más alto, rebajarla más cuando la convierte en la esclava-prostituta de Agamenón, que es lo que (para ella) verdaderamente es.

Del lenguaje de Clitemestra se ha dicho que «puede caracterizarse como un lenguaje violento, que alcanza en su cruda viveza los extremos mismos de la dicción esquileá; un lenguaje blasfemo, que mina por ello mismo cualquier justificación que su fuerza pudiera darle a la defensa que Clitemestra hace de sí misma; pero un lenguaje siempre despiadadamente vívido y único» (O'Daly 1985: 15). La característica principal que produce este efecto terrible en el lenguaje de Clitemestra es la mezcla, la contaminación de lo bueno, lo tierno, lo puro, lo sagrado, con lo malo, lo cruel, lo violento, lo brutal, lo impuro, lo impío. En la deformación del proverbio de las tres libaciones, en el uso del de la cratera de males y en esta comparación proverbial con el cisne este choque de contrarios se produce de tres maneras distintas: en el primer caso, por deformación impía de la propia expresión proverbial; en el segundo, porque la propia παροιμία tiene de por sí este sentido de mezcla de contrarios; en el tercero, por el uso sarcástico en choque con lo anterior y lo siguiente.

Este sarcasmo de la comparación con el cisne es un ingrediente precioso en la construcción del personaje de Clitemestra, de su destreza en el ataque directo de palabra (que es complementario de su destreza para los dobles sentidos sutiles en las escenas anteriores), su odio terrible a sus enemigos, el estado de ánimo que la invade después de darles muerte y su evolución: de la ebriedad triunfal y blasfema que seguía inmediatamente a su acción ha pasado aquí a una racionalidad brutal, despectiva y sarcástica, que no deja de ser impía por estar los cadáveres de los denigrados en escena. Al describir la segunda muerte, la de Casandra, vuelve a los motivos principales de la primera: el placer, el banquete, las relaciones sexuales, sólo que de forma más cruda: en vez de la bebida, la libación y el sacrificio, la comida,

---

<sup>28</sup> No puede dejar de entrarme la sospecha de que en 1444 s. haya una referencia a una descripción de la muerte de Casandra de un texto ahora perdido en el que ya se la comparara con el cisne (poco antes, en 1438 s., hacía Clitemestra una referencia a la *Ilíada*; algo después, en 1527 s., hará otra a la *Odisea*).

siempre menos elevada; en vez de imágenes poéticas elevadas, tomadas de la fertilidad de la naturaleza, para referirse al encuentro amoroso como algo cercano a lo sagrado, alusiones y dobles sentidos obscenos típicos del lenguaje cómico de la αἰσχρολογία. Como suele suceder con Clitemestra, la exhuberancia y la audacia lingüística que se considera propia de las mujeres están para mostrar a una mujer masculina en el sentido de que se arroga los mismos derechos (vengar a su hija, vengar el adulterio) que un hombre, lo que equivale a saltarse los propios límites, lo cual a su vez se considera propio de la falta de racionalidad o contención de las mujeres. Otro defecto típicamente femenino presente en estas palabras de Clitemestra es el del odio y los celos hacia otra mujer. Que las palabras de Clitemestra tienen este aire de audacia típicamente femenina lo muestra bien la respuesta del coro.

Pero la comparación con el cisne no puede dejar de tener otro efecto en el público distinto del que tiene para Clitemestra. «Las palabras ἡ δέ τοι κύκνου δίκην», comenta Fraenkel, «exhalan una hermosa y tierna melancolía, que hace, por un momento, que parezca que es el propio poeta el que habla y no la enemiga de Casandra. Pero para Clitemestra este toque conmovedor es sólo una preparación y un contraste para la pulla con la que acaba (1446 s.) y que suena así más cruel. Ésquilo ha conseguido aquí un efecto doble: sin perjudicar la coherencia de la actitud de la reina, dirige la simpatía del público hacia la figura patética de la profetisa». La justicia de Clitemestra, que por obedecer la ley general de δρᾶσαντι παθεῖν podría ser tan aceptable para el público como el castigo de Troya (que también provoca dudas), se convierte en crueldad al llevarse por delante a Casandra y en ὕβρις al denigrarla de esta manera después de matarla.

Este efecto doble del que habla Fraenkel, que yo llamaría al menos cuádruple, porque el pasaje tiene también la función de contar la muerte de Casandra y la de justificar la acción de Clitemestra, implica una técnica artística y dramática muy desarrollada: no se cuenta un hecho primero y luego se muestran las distintas reacciones de distintos personajes; se confía primero en la profecía de la propia Casandra, luego en la escenografía que muestra los dos cadáveres, y después todas estas funciones se confían a unos pocos versos en boca de un solo personaje, lo que no sólo es más realista y económico, no sólo responde más a la técnica del mostrar que a la del decir, sino que, al ponerse estos versos en boca de la enemiga de la muerta, de la que la ha matado, el efecto resulta sobrecogedor.

1526 s. . . . ἀνάξια δράσας,  
ἄξια πάσχων

1521-9 (Κλ.) οὐτ' ἀνελεύθερον οἶμαι θάνατον  
τῷδε γενέσθαι,  
οὐδὲ γὰρ οὗτος δολίαν ἄτην  
οἴκοισιν ἔθηκ'; ἀλλ' ἐμὸν ἐκ τοῦδ'  
ἔρνος ἀερθέν, τὴν πολύκλαυτόν τ' 1525  
Ἰφιγένειαν, ἀνάξια δράσας,  
ἄξια πάσχων, μηδὲν ἐν Αἴδου  
μεγαλαυχεῖτω, ξιφοδηλήτω  
θανάτῳ τείσας ἄπερ ἦρξεν.

1521-2 secl. Seidler · post γενέσθαι lac. pos. Wilamowitz · 1524 interrogationis  
notam appos. Schütz · 1525 -κλαυτόν τ'] -κλαύτην Porson (τ' del. Stanley) · 1526  
Ἰφιγενείαν Dindorf al. · post Ἰφιγένειαν lac. pos. Wilamowitz · ἀνάξια] ἄξια  
Hermann · 1529 τίσας codd.: Kirchhoff · ἔρξεν Spanheim

Cl.— Tampoco creo que haya tenido una muerte impropia de un hombre libre, pues ¿no fue él quien impuso a la casa traicionera desgracia? No, sino que, como a mi retoño crecido de éste, a la muy llorada Ifigenia, le hizo lo que no merecía, tiene el sufrimiento que merece, conqué ¡que no ande con grandes pretensiones en el Hades, pues que ha pagado con muerte a espada lo que él empezó!

### Identificación

Como en el caso de 532 s., la identificación de la expresión ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων como proverbial depende de la de δράσαντι παθεῖν (Cho. 313), que se tratará más adelante. Koch (1887: 84), que lee ἄξια δράσας, recoge el pasaje junto con otros testimonios de δράσαντι παθεῖν, igual que aquí se hará en el capítulo correspondiente. Judet de La Combe, que defiende el texto de los manuscritos («habiendo sufrido lo debido por hacer lo no debido»), habla del «lenguaje tradicional de la reciprocidad».

La posibilidad de que haya expresión proverbial es la misma tanto si se edita ἄξια como si ἀνάξια: en todo caso se trataría de una variación de δρᾶσαντι παθεῖν. Como en 532 s., no reproduzco aquí los testimonios de uso recogidos en el capítulo dedicado a δρᾶσαντι παθεῖν por evitar repeticiones, pero son también probatorios de la proverbialidad de esta expresión.

Fraenkel, que lee ἄξια δρᾶσας, se centra en la repetición de ἄξιος para hablar de expresión proverbial: «La expresión ἄξια δρᾶσας, ἄξια πάσχων la explica bien Hermann: ‘i.e. ἄξια ἀξίων δραμάτων πάσχων’. Wecklein compara *Eum.* 435 y además Plaut. *Poen.* 1270 *eueniunt digna dignis*, cf. también el principio de una inscripción dedicatoria en el templo de Ardea del periodo republicano (Plin. *Nat. Hist.* 35. 115 = *Fragm. poet. Lat.* ed. Morel, p. 32) *dignis digna*, y la sátira contra Sarmento (época de Augusto), schol. Juvenal 5. 3 (Morel, op. cit. p. 112) *digna dignis*. Hay tal vez un proverbio detrás de esto; Meleagro de Gádara, *Anth. Pal.* 12. 132. 13 s. ἄξια πάσχεις ὦν ἔδρας (citado por van Heusde) puede aludir a él o puede haber preservado una versión corriente del proverbio en la forma típica del paremíaco».

No queda claro si Fraenkel considera que la posible expresión proverbial estaría en la simple repetición de ἄξια o en su combinación con el principio δρᾶσαντι παθεῖν. Para lo primero, solo hay testimonios claros en latín: ya Bücheler (1891: 243) los consideraba proverbiales, y la expresión «*digna dignis*» está recogida en el suplemento a la colección de Otto de proverbios latinos. En cuanto al griego, en el pasaje de Meleagro no hay repetición de ἄξιος; al paralelo de las *Euménides* (de texto discutido) pueden añadirse los citados por Thomson: Eur. *Ion* 735 ἄξι' ἀξίων γεννητόρων, *Supp.* 813 σφαγέντας οὐκ ἄξι' οὐδ' ὑπ' ἀξίων, Pl. *Mx.* 239c δόξαν ἀξίαν ἐπ' ἀξίοις λαβών, Gorg. *Pal.* 4 ἀνάξιος ἀναξίω<sup>1</sup>, y también Pl. *Euthd.* 304e περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων, pero su sentido no es el mismo que el de la expresión latina, aunque pueda reconocerse en ellos el mismo recurso, frecuente en griego, a la repetición de la misma palabra en distintos casos para mostrar la correspondencia entre dos cosas. De manera que no puede considerarse que la repetición de ἄξια dé lugar en griego a una expresión proverbial.

Para lo segundo sólo tenemos el paralelo de Meleagro (100 a. C. aprox.) citado por Fraenkel, en el que no hay repetición del término ἄξιος<sup>2</sup>.

Lo que sí se encuentra a menudo son las construcciones ἄξια πάσχειν (D. 20.47.4, Eur. *Tr.* 467 s., Th. 4.34.1.7, Hyp. *Epit.* 14.8, Plu. *Pel.* 35.12.5, Cat. *Ma.* 17.6.3, Lib. *Or.* 56.14.11, etc.) y ἀνάξια πάσχειν (Hdt. 1.73.19, Lys. 21.25.8, Eur. *Ion* 1515, *IA* 852, D. *Ep.* 3.7, Pl. *Tht.* 184a6, Arist. *Rh.* 1389b10, etc.), usándose la primera casi siempre con genitivo, mientras que los usos de la segunda son casi todos absolutos. La expresión de Ésquilo puede analizarse como una mezcla del proverbio δρᾶσαντι παθεῖν con este tipo de expresiones, repetidas pero no proverbiales, y ante todo con ἀνάξια πάσχειν, que es la idea que Clitemestra quiere negar. Los testimonios griegos no dan pruebas suficientes para considerar fijada proverbialmente una formulación de δρά-

<sup>1</sup> Comparable a Plaut. *Poen.* 1252 «ne indigna indignis di darent».

<sup>2</sup> En la explicación de ἀπὴντησε κεραυνὸς βολὴν πρὸς ὑπέρτατον ἄτης, en Diogen. 1.57, se usa la misma expresión: ἐπὶ τῶν ἄξια πασχόντων ὦν ἔδρασαν.

σαντι παθεῖν con ἄξια o ἀνάξια, y el texto de Ésquilo me parece que invita también a pensar en una construcción original. Pasemos, pues, a comentarlo.

### La παροιμία en el *Agamenón*

La escena de enfrentamiento entre Clitemestra y el coro tiene una estructura complicada. Tras una primera contestación a la reina de dos trímetros yámbicos (1399 s.), el coro pasa a las estrofas líricas, combinadas con anapestos, a partir de su siguiente intervención en 1407, con lo que se inicia un diálogo epirremático, en el que Clitemestra sigue hablando en trímetros hasta 1461, donde pasa a los anapestos en recitativo, a los que pertenece el pasaje que comentamos. Clitemestra niega en casi todas sus intervenciones las acusaciones que se le hacen, respondiendo con una cierta precisión a lo que el coro acaba de decir, bien repitiendo algunas de sus palabras, bien usando otras de sentido muy parecido, mientras que el coro, que canta, saca una cosa tras otra sin atenerse tanto a las palabras de su interlocutora. Se trata de una técnica típica del diálogo epirremático. Los versos de Clitemestra que nos ocupan responden, más que a una acusación directa, al lamento del coro por el rey muerto, que acaba con una queja por la forma de su muerte:

κεῖσαι δ' ἀράχνης ἐν ὑφάσματι τῷδ'  
ἀσεβεῖ θανάτῳ βίον ἐκπνέων,  
ᾧμοι μοι, κοίταν τάνδ' ἀνελεύθερον  
δολίῳ μόρῳ δαμείς  
ἐκ χειρὸς ἀμφιτόμῳ βελέμνῳ. 1520

Y yaces en esta tela de araña, exhalando la vida en muerte impía, ay de mí, de mí, a este lecho impropio de un hombre libre, derribado con dardo de doble filo por muerte a traición.

A pesar de las varias correcciones y lagunas intercaladas en la respuesta de Clitemestra, el texto puede conservarse<sup>3</sup>. Clitemestra niega, de una manera un tanto especial, que la forma de la muerte del rey sea la que el coro dice al final de su lamento.

---

<sup>3</sup> El pasaje es un buen ejemplo de los avatares de la crítica textual de Ésquilo. En 1811 Seidler conjeturó, por motivos de responsión, que los dos primeros versos eran una interpolación, y, «como es habitual, una vez que las palabras se consideraron espurias, se las sometió a una crítica severa» (Fraenkel), encontrándose multitud de problemas en todo el pasaje. Cuando se abandona la creencia, que Fraenkel califica de «superstición», de que en un pasaje epirremático los anapestos están sujetos a la misma responsión que las estrofas líricas del canto coral, los editores e intérpretes han puesto ya sus ojos en estos versos y su ingenio en el empeño de corregirlos con diversas lagunas y/o conjeturas. Contra la seclusión de los dos primeros versos, léanse los argumentos de Fraenkel y de Medda. No me pararé demasiado a discutir la laguna supuesta tras ellos, sino que solamente confío en que la interpretación que aquí se da muestre que es innecesaria. El hiato de 1522 s. no carece de paralelos (Ag. 71, 794, *Eum.* 314, citados por Judet de La Combe). La interpretación de Fraenkel de la segunda oración como enunciativa (Clitemestra niega que Agamenón haya usado el engaño en la muerte de Ifigenia) es desesperada (¿a cuento de qué habría de decir tal cosa Clitemestra?); tampoco la gruesa ironía de Haupt cuadra con el contexto. Más adelante se comentará la laguna supuesta antes de la conjetura ἄξια δράσας.



Las dos primeras oraciones, coordinadas, niegan dos cosas que el coro ha dicho, repitiendo el vocabulario por él empleado con ciertas variaciones: a κοίταν τάνδ' ἀνελεύθερον corresponde ἀνελεύθερον θάνατον, a δολίῳ μόρῳ, δολίαν ἄτην. Si se acepta, como hacen la mayor parte de los editores, la puntuación propuesta por Schütz, que hace de la segunda oración una interrogativa, Clitemestra niega, en primer lugar, que la muerte del rey haya sido vil o impropia de un hombre libre, y, con respecto a la acusación implícita de engaño, contesta que el engaño está fundado por responder a otro engaño. La sintaxis se explica pensando que Clitemestra empieza a hablar, como en 1461 ss., dispuesta a negar las dos acusaciones implícitas en κοίταν τάνδ' ἀνελεύθερον y δολίῳ μόρῳ, y por eso dice οὔτε, pero que la negación de la segunda finalmente no es una negación propiamente dicha, sino una justificación que se hace por medio de una pregunta retórica, que es lo que da como resultado la estructura un tanto extraña οὔτε . . . οὐδὲ γάρ: «Ni creo que su muerte haya sido impropia de un hombre libre, pues ¿no impuso él también traición y desgracia a la casa?»<sup>4</sup>. En tal caso, el ἀλλά del siguiente verso, que es el argumento principal contra esta puntuación, puede contraponerse a la negación primera οὔτε (Judet de La Combe) o a la totalidad de sentido negativo de las dos oraciones. Los intérpretes discuten cuál es la δολίαν ἄτην a que se refiere Clitemestra: los antiguos y parte de los modernos (Raeburn-Thomas, Sommerstein) entienden que se refiere al engaño de la boda con Aquiles; Fraenkel (que se niega a hacer de la oración una interrogativa) acumula argumentos en contra de esta interpretación, en el sentido de que no parece necesario recurrir para entender este solo pasaje a un detalle de la historia ausente por lo demás en la *Oresteia*<sup>5</sup>; intérpretes como Judet de La Combe y Chesi (2014: 27-9) entienden, por su parte, que, no habiendo referencia al engaño de la boda, el engaño o la traición están en el hecho mismo de sacrificar a la propia hija como si fuera una res; más probable parece la interpretación de Medda de «un'Atē personificata introdotta in casa dalle azione di Agamennone, e che si è rilevata nella sua natura ingannatrice al momento della vendetta».

¿Cómo puede Clitemestra negar la muerte ἀνελεύθερος de Agamenón, que parece al coro tan evidente? Eso es lo que explica la oración de ἀλλά, que introduce la verdadera interpretación de la forma de muerte del rey según Clitemestra. La explicación de las dos negaciones (la verdad que se les opone) no se da en dos oraciones afirmativas, sino en una sola con varios participios en la que la culpa y la muerte de Agamenón aparecen ligadas. Aunque las ideas de culpa y (negación de la) muerte indigna no están ahora separadas claramente, se empieza por la de la culpa, que es la que se acaba de mencionar: ἐμὸν ἐκ τοῦδ' ἔρνος ἀερόθεν, τὴν πολὺκλαυτὸν τ' Ἰφιγένειαν, ἀνάξια δράσας explica la acción de Agamenón (ἐμὸν — Ἰφιγένειαν es acusativo de δράσας, que rige doble acusativo, como en *Filoctetes* 940, pasaje aducido por Judet de La Combe).

<sup>4</sup> Judet de La Combe se muestra partidario de suponer una laguna después de 1522 sólo por motivos sintácticos: porque, si no, «se debe aquí admitir una ruptura de la construcción, cuyo sentido retórico se nos escaparía». Explicando como lo hago la ruptura de la construcción la laguna se vuelve innecesaria.

<sup>5</sup> Raeburn-Thomas consideran que en 227 puede haber una alusión a esta historia.

La palabra ἀνάξια es central para expresar esta idea: Agamenón hizo a Ifigenia lo que no correspondía, lo que no merecía, y por eso lo que le ha pasado (πάσχων) es digno de (ἄξια) o se corresponde con lo que hizo. En su sentido más literal, ἄξιος es lo 'que equivale al valor de' (Chantraine), de donde pasa a usarse a menudo en el sentido de 'de gran valor', 'valioso', sobre todo en uso absoluto (e. e., sin un genitivo que exprese con qué se corresponde). Esta duplicidad de sentido es como la de nuestro 'digno', que suele usarse en buen sentido tanto en su uso absoluto como con complemento («un trabajo digno», «un esfuerzo digno de elogio»), pero que también puede usarse para mal si lleva un complemento que así lo indique («digno de desprecio»).

El coro no ha usado los términos ἄξιος ni ἀνάξιος, pero de la contestación de Clitemestra se deduce que una muerte ἀνελεύθερος es una forma de ἀνάξια πάσχειν. Groeneboom aduce, para esta equivalencia de ἀνελεύθερος y ἀνάξιος, el paralelo de Terencio, *Ad.* 449 «inliberabile facinus» = «facinus indignum» (447). De manera que las palabras ἄξια y ἀνάξια de Clitemestra son otra manera de recoger el ἀνελεύθερον del coro.

Como hemos visto, la expresión ἀνάξια πάσχειν no es rara, y suele usarse sin complemento en genitivo, que es como usa Clitemestra ἄξια πάσχων. Mucho más difícil es, en cambio, encontrar paralelos para la expresión ἀνάξια δράσας<sup>6</sup>. La discutida y corregida expresión de Clitemestra ἀνάξια δράσας ἄξια πάσχων es el resultado de un cruce entre el proverbio δράσαντι παθεῖν y la expresión frecuente ἀνάξια πάσχειν, corregida convenientemente por Clitemestra, que convierte el complemento esperable con πάσχειν en este contexto, ἀνάξια, en su contrario, y hace que este complemento esperable de πάσχειν pase a ser el de δρᾶν: el rey no ha sufrido nada indigno o inmerecido, sino que lo indigno o inmerecido es lo que hizo, de manera que lo que ha sufrido, que es en apariencia (para el coro) indigno (de su posición de rey, héroe y vencedor de Troya), es en verdad digno de lo que hizo<sup>7</sup>. Corregir ἀνάξια en ἄξια buscando, por un lado, acercar aún más la expresión a las formulaciones típicas del talión que recurren a la repetición de una palabra, como «ojo por ojo», y, por otro, «normalizar» la métrica, elimina este juego con la expresión corriente ἀνάξια πάσχειν, que da el mejor sentido posible en el contexto. Esta corrección, además: (1) da lugar a un sentido demasiado rebuscado (ἄξια ἄξιων δραμάτων πάσχων, Hermann) para el que no sirven como verdaderos paralelos los que se citan de duplicación de ἄξιος, siendo en todos ellos el sentido muy distinto<sup>8</sup>;

<sup>6</sup> Apenas encuentro dos o tres casos muy tardíos de ἀνάξια con δρᾶν (el primero, del s. V d. C., Hierocl. *In CA* 8.6.14) y uno antiguo con ποιεῖν (D. 19.270.6 s.). Algo más frecuentes son los casos con ἄξια: hasta el s. II a. C., encuentro sólo uno con δρᾶν (Satyr. fr. 22b 3 Müller), y más con ποιεῖν (Th. 2.71.2, Isoc. 15.212, X. *HG* 5.2.30.5, D. 19.131.3, 21.196.6, 51.18.8, Hyp. *Eux.* 22.3 s.; D. 19.270.5 con πράττω).

<sup>7</sup> En el *Edipo en Colono*, Creonte usa el verbo ἄξιω en una justificación similar de haber obedecido al principio de correspondencia entre δρᾶν y πάσχειν (καὶ ταῦτ' ἂν οὐκ ἔπρασσον, εἰ μὴ μοι πικρὰς / αὐτῷ τ' ἄρας ἤρατο καὶ τῷ μῶ γένει / ἀνθ' ὧν πεπονθὼς ἡξίουσιν τὰδ' ἀντιδρᾶν, 951-3).

<sup>8</sup> A no ser que hubiera que interpretar las palabras de Clitemestra irónicamente, a lo que se niega taxativamente Fraenkel, que es quien da los paralelos arriba citados. Cf. Raeburn-Thomas («there are not close parallels for this use of doubled ἄξιος») y Medda.

(2) elimina el sentido más esperable en boca de Clitemestra (lo que hizo Agamenón estaba mal, lo que ella, bien); (3) dificulta la métrica más de lo que la arregla, haciendo suponer a algunos que Ἰφιγένειαν puede ser Ἰφιγενείαν, a otros que el nombre es una glosa que hay que secluir o sustituir por otra forma, o que hay un paremiáco en medio de un sistema de anapestos en recitativo, entre otras soluciones<sup>9</sup>; (4) imposibilita la sintaxis hasta el punto de que muchos se ven obligados a establecer una laguna antes de ἄξια δράσας.

Vale la pena detenerse algo más a considerar los paralelos propuestos. La expresión latina «digna dignis» tiene un sentido contrario al de las palabras de Clitemestra, igual que los paralelos griegos para la repetición de ἄξιος, y no hay nada en ninguna de las dos lenguas semejante al sentido propuesto por Hermann. Si hubiera que contar en nuestro pasaje con una relación con estos modos de expresión, sería en todo caso, leyendo ἀνάξια, por modificación del tópic: lo digno corresponde a los dignos, pero el que hace cosas indignas, lo digno es que padezca en consecuencia lo mismo que ha hecho.

Entendemos ahora qué quiere decir ἀνελεύθερος para el coro y qué para Clitemestra. Para el coro, que considera sólo la acción aislada de Clitemestra de dar muerte a Agamenón, el lecho en el que yace el rey es vil, vergonzoso, impropio de un hombre libre, porque es la muestra visible de una manera de muerte que ni es la muerte natural ni es la muerte violenta noble o propia del hombre libre, en enfrentamiento con un igual en igualdad de condiciones<sup>10</sup>. Pero Clitemestra no considera aislada su acción, sino en relación con la muerte de Ifigenia: si el primer

<sup>9</sup> Sobre la imposible α larga en el nombre de Ifigenia, véase el comentario de Fraenkel, que, como West y Sommerstein, edita τ' Ἰφιγένειαν entre cruces además de suponer una laguna a continuación; otros, como Elmsley y Headlam-Thomson, eliminan Ἰφιγένειαν considerándolo una glosa, junto con τ' (este τε también se considera, desde Stanley, problemático: véase la defensa del texto transmitido de Medda y de Judet de La Combe, así como la crítica de Fraenkel a la conjetura πολυκλαύτην); Hermann conjeturaba τῆς πολυκλαύτης Ἰφιγενείας; Ahrens, τὴν πολυκλαυτον παῖδ' Ἰφιγόνην; otros, como Haupt, Ammendola o Vélchez-Adrados, aceptan la conjetura ἄξια y editan τὴν πολυκλαύτην Ἰφιγένειαν, que parece que debe escandirse como un paremiáco, en contra de lo usual en un sistema anapéstico en recitativo, que usa el paremiáco como cierre. Todo esto (y más soluciones que no recojo por no alargar esta ya larga nota) para hacer cuadrar la conjetura ἄξια. El texto transmitido se escande sin problemas, dando lugar, eso sí, a un número inusualmente alto de sustituciones «dactílicas», lo cual puede ser significativo (cf. el comentario y el apéndice, § 5, de Raeburn-Thomas, y también el comentario introductorio a la escena de Judet de La Combe, según el cual habría en el lenguaje de Clitemestra una gran cantidad de alusiones a la épica). Es sabido que los nombres propios provocan a menudo sustituciones poco frecuentes, y la forma del metro con dos «dactilos», aunque poco habitual, dista mucho de ser imposible: es la misma que la del primer metro de este sistema. La falta de fin de palabra a final de metro es también posible, sobre todo si se considera que no es el segundo sino el primero del dímetro (según la colometría de, por ejemplo, Demetrio Triclinio, que es la que aquí he reproducido por tener la ventaja de no descabalar la numeración de versos; pero habría otras posibles, como οὐτ' ἀνελεύθερον οἶμαι θάνατον / τῶδε γενέσθαι, / οὐδὲ γὰρ οὗτος δολίαν ἄτην / οἴκοισιν ἔθηκ'; / ἀλλ' ἐμὸν ἐκ τοῦδ' ἔρνος ἀερόθεν, / τὴν πολυκλαυτόν τ' / Ἰφιγένειαν, ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχων, / μηδὲν ἐν Αἰδου μεγαλαυχέτω, / ξιφοδηλήτῳ / θανάτῳ τείσας ἄπερ ἦρξεν). Más raro es el fin de palabra entre las dos breves del segundo pie, pero seguramente no imposible: cf. Medda.

<sup>10</sup> Véase el comentario de Conington al verso 1494 (su 1465) sobre la muerte ἀνελεύθερος. Para Raeburn-Thomas, la muerte también es ἀνελεύθερος por el impedimento físico que supone la vestidura en que se ha envuelto a Agamenón para matarlo.

golpe del enfrentamiento no era noble y en igualdad de condiciones, la única manera de terminarlo digna de su principio era precisamente con una acción similar a la primera. Y por eso parece importante también retener el ἤρξεν de los manuscritos, sin querer hacer reaparecer literalmente el principio «sufrir/pagar por lo hecho» a costa de la desaparición de esta otra formulación del mismo principio que hace explícito algo que en la formulación más pura no está o está solo implícito, que es que lo injusto es ser el primero en hacer daño, no devolver ese daño<sup>11</sup>, lo cual es igualmente importante en la argumentación de Clitemestra. Si, además del sentido de ἀνελεύθερος como ‘indigno’ o ἀνάξιος, está en la palabra también presente su sentido más literal, entonces habrá que recordar que δρᾶσαντι παθεῖν es un principio que se aplica a los hombres libres, que deben sufrir y pagar por lo que hacen lo mismo que ellos hicieron.

La expresión ξιφοδηλήτω θανάτω que complementa a la última oración de participio tiene también su función en esta argumentación de Clitemestra: frente a ἀνελεύθερον θάνατον y a ἀμφιτόμῳ βελέμνῳ δαμείς, «derribado por dardo de doble filo», Clitemestra recuerda al coro, como si éste hubiera usado la palabra βέλεμνον en sentido literal, que el arma empleada para dar muerte a Agamenón es un arma noble, que se usa en el enfrentamiento cuerpo a cuerpo, y no un dardo, que hiere de lejos. Con la habilidad retórica que la caracteriza, Clitemestra aprovecha el tópico de la espada como arma noble como si su nobleza no dependiera de su forma de uso más habitual, que no es precisamente la que ella le ha dado.

A la principal de esta oración de ἀλλά, que es μηδὲν ἐν Αἰδου μεγαλαυχέω, se subordinan, pues, dos construcciones de participio (ἀλλ’ — πάσχων y ξιφοδηλήτω — ἤρξεν) que repiten la misma idea: como Agamenón hizo lo que hizo y ha sufrido en consecuencia, que no dé en el Hades grandes voces, ya que ha pagado por lo que hizo. La ley de la correspondencia de daños se expresa dos veces, como introducción y como conclusión, de dos maneras diferentes. Entre los pocos intérpretes que se paran a explicar la oración principal se dan dos interpretaciones. El contenido de μεγαλαυχεῖν es para algunos el gloriarse Agamenón «as a blameless king» (Raeburn-Thomas, Denniston-Page), cosa que no debería hacer, pues mató a Ifigenia; pero esto cuadra sólo con una parte de lo que se ha dicho en las oraciones explicativas de participio: Clitemestra no dice «Como trató a Ifigenia indignamente, que no se jacte en el Hades, pues que hizo lo que hizo», sino «pues que ha pagado por lo que empezó». Por eso es preferible otra interpretación, a la que apuntan los comentarios de Schütz y

<sup>11</sup> [Arist.] *MM* 1194ab ἔστιν δὲ δίκαιον καὶ τὸ ἀντιπεπονθός, οὐ μέντοι γε ὡς οἱ Πυθαγόρειοι ἔλεγον. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ᾤοντο δίκαιον εἶναι, ἃ τις ἐποίησεν, ταῦτ’ ἀντιπαθεῖν· τὸ δὲ τοιοῦτον οὐκ ἔστιν πρὸς ἅπαντας... οὐ γὰρ δίκαιον, εἴ τις τὸν ὀφθαλμὸν ἐξέκοψεν τινός, ἀντεκκοπῆναι μόνον, ἀλλὰ πλείονα παθεῖν, ἀκολουθήσαντα τῇ ἀναλογίᾳ· καὶ γὰρ ἤρξε πρότερος καὶ ἠδίκησεν, ἀδικεῖ δὲ κατ’ ἀμφοτέρω, ὥστε ἀνάλογον καὶ τὰ ἀδικήματα, καὶ τὸ ἀντιπαθεῖν πλείω ὧν ἐποίησεν δίκαιον ἐστίν; *Plb.* 9.35.8 σαφῶς εἰδότες ὅτι τὰς ἀδικίας καὶ ζημίας ἅπαντες ἀεὶ τοῖς ἄρχουσι χειρῶν ἀδίκων ἐπιφέρουσι; otros pasajes en Blundell 1989: 37. Como paralelos para este uso de ἤρξεν, Headlam-Thomson citan Eur. *HF* 1169 τίνων δ’ ἀμοιβὰς ὧν ὑπῆρξεν, y *TrGF adesp.* 490 τιμωρίαν ἔτεισεν ὧν ἤρξεν κακῶν (que Wecklein corregía también en ἔρξεν).

van Heusde<sup>12</sup> y que detalla Judet de La Combe: las pretensiones de Agamenón en el Hades serían las de haber padecido una muerte indigna, cosa que no debería afirmar, pues su muerte es el justo pago por lo que hizo. El verbo no puede traducirse sin más como ‘jactarse’, de la misma manera que tampoco podía traducirse así ἀυχέις en 1497: de etimología dudosa, pero claramente relacionado con εὔχεσθαι, ἀυχέω se refiere también a una afirmación solemne en la que el hablante se compromete con la verdad de lo que dice<sup>13</sup>. Van Heusde y después otros intérpretes recuerdan el pasaje de la *Odisea* (11.405-39) en el que Agamenón se queja con Odiseo en el Hades de su muerte a manos de Egisto y Clitemestra como la muerte más lamentable, que ambos describen precisamente como δόλος (422, 439): a este pasaje, o más bien a lo que en él se dice, se refiere Clitemestra, o Ésquilo por boca de Clitemestra, o (¿cómo decir?) los versos que oye un público que conoce el pasaje: que no ande Agamenón quejándose de una muerte indigna, de engaño y traición, como en la *Odisea* se cuenta que hacía en el Hades<sup>14</sup>.

Contra las acusaciones y lamentos del coro, Clitemestra opone, pues, el principio proverbial δράσαντι παθεῖν de la perfecta correspondencia entre lo que se hace y lo que se padece, modificado por combinación con la expresión corriente ἀνάξια πάσχειν, también modificada, para oponer a la queja del coro de la indignidad de la muerte del rey, basada en la mera forma de muerte y apariencia del cadáver, un sentido más profundo y verdadero de lo que es digno, y devolviendo por tanto a la palabra ἄξιος su sentido más propio de «lo que corresponde a», un sentido que es el mismo, en la forma de adjetivo, que el de la frase hecha δράσαντι παθεῖν. El mismo principio de correspondencia ha usado el coro, en otra forma, contra ella en su primera respuesta de esta escena, cuando la amenazaba con pagar golpe por golpe, τύμμα τύμματι τεῖσαι (y el mismo principio usaba el heraldo, en la forma οὔτε . . . τὸ δῶμα τοῦ πάθους πλέον, en su descripción del castigo de Troya). El propio coro volverá a citarlo, ya en su forma más pura y solemne παθεῖν τὸν ἔρξαντα, en su última estrofa, en la que lo iguala con el poder de Zeus y lo llama θέσμιον. La verdad y el prestigio de este principio proverbial son, tal como se deduce de esta última cita del *Agamenón* y de la más famosa del principio del *kommós* de las *Coéforas*, incontestables. De ahí que el coro se encuentre sin recursos para responder a estos versos de Clitemestra

<sup>12</sup> También Alsina, n. 147.

<sup>13</sup> Ésta es la interpretación de Judet de La Combe del sentido de ἀυχέω en su comentario a 1497, claramente basada, aunque no lo cite, en el estudio de Benveniste (1969: II, 233-43) sobre εὔχεσθαι y la institución del voto. Véase en el *DGE* una propuesta de explicación de la relación etimológica de ἀυχέω con εὔχεσθαι. Medda entiende μεγαλαυχέω «come il richiamarsi a la propria condizione regale, quasi pretendendo che anche nella morte essa deba garantirgli qualche privilegio».

Paley cita como paralelo para estos versos *Ag.* 532 s., Πάρις γὰρ οὔτε συντελής πόλις / ἐξεύχεται τὸ δῶμα τοῦ πάθους πλέον, y es en verdad curioso que un verbo de sentido tan parecido aparezca también en este pasaje en conexión con una formulación de δράσαντι παθεῖν: el castigo impide la afirmación jactanciosa.

<sup>14</sup> Que Ésquilo sigue aquí este pasaje de la *Odisea* lo confirma el siguiente punto de la discusión del coro y Clitemestra, que es el de las honras fúnebres de Agamenón, que también en la *Odisea* le niega Clitemestra (424-6). En las *Euménides*, es el fantasma de Clitemestra quien se queja de su muerte y exige justicia.

(ἀμηχανῶ φροντίδος στερηθεὶς / εὐπάλαμον μέριμναν / ὅπα τράπωμαι), y sólo pueda, tras expresar su miedo y lamentarse por la desgracia de la casa, sugerir que la misma ley que ha condenado a Agamenón condenará también a Clitemestra. Cuando vuelve al lamento por el rey muerto lo expresa ya en otros términos, que eliminan las acusaciones de indignidad y engaño, pero al final surge una nueva queja, en la forma de la pregunta por las honras fúnebres de Agamenón. Es la respuesta de Clitemestra de que ella misma se encargará del asunto y que no habrá llantos para el rey, sino que su hija Ifigenia lo acogerá amorosamente en el Hades, la que provoca la última estrofa del coro de esta escena y de la tragedia, que es en la que se citan varios principios del talión coronados por παθεῖν τὸν ἔρξαντα, el mismo principio que aquí usa Clitemestra. En esta estrofa, los principios del talión (pues son varios seguidos los que se citan) sirven en parte, como veremos, para dar la razón a Clitemestra, pero también para profetizar de nuevo que la misma ley del castigo igual ha de caer sobre ella.

Puede decirse, pues, que la argumentación de Clitemestra, basada siempre en el principio del castigo proporcional al mal causado pero sólo aquí expresada explícitamente con el principio proverbial de correspondencia entre δοῦσαι y παθεῖν, tiene bastante éxito, ya que consigue cambiar la actitud del coro, no tanto como para que apruebe su acción, pero sí lo suficiente como para que reconozca en ella la actuación de un principio de justicia: de la primera mención del talión por parte del coro con τύμμα τύμματι τεῖσαι a la última en 1560-4 es mucho lo que ha cambiado su comprensión de los hechos, sin que ello por otro lado lo haga abandonar la idea principal de que Clitemestra tiene que pagar por lo que ha hecho.

Es muy probable que si Clitemestra no consigue una persuasión mayor con sus razones sea no sólo por su actitud de impía alegría triunfal al principio del enfrentamiento con el coro, sino simplemente por el hecho de ser una mujer (cf. Foley 2001: 203). Hemos dicho que el principio proverbial δοῦσαντι παθεῖν se aplica a hombres libres, lo cual quiere decir también que se aplica entre iguales, y una mujer no es igual a un hombre. Su estatuto no está tan bien determinado como el de otras clases sometidas, como los esclavos, y por eso Clitemestra puede pretender que tiene tanto derecho como un hombre a vengar una ofensa. Pero el dramaturgo ha hecho su personaje tan terrible que ni el coro ni el público pueden darle la razón sin más. Con todo, tanto el coro como el público reconocen sus razones como válidas o parcialmente válidas, y este choque entre la validez de las razones de Clitemestra y el rechazo del personaje es un efecto propiamente trágico<sup>15</sup>. A él se suma el choque que consiste en que a las razones de Clitemestra se oponen las razones para castigarla, que resulta que son las mismas y se expresan con el mismo principio proverbial δοῦσαντι παθεῖν, ya que el παθεῖν de Agamenón es el δοῦσαι de Clitemestra, que tendrá que compensarse con un nuevo παθεῖν en las *Coéforas*.

Hay en las *Coéforas* una frase de Orestes que recuerda mucho a la alusión proverbial que hace aquí Clitemestra: ἔκανες ὃν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε, «Mataste al que no se debía: sufre también lo no debido» (930), pero la diferencia es

<sup>15</sup> Cf. Blundell 1989: 15 s.

también grande. Mientras que Clitemestra afirma que su acción es justa sin más por la culpa de Agamenón, Orestes, que va a cometer el acto más terrible, reconoce que tal acto es también lo no debido, con lo que consigue, por otro lado, una expresión grandemente contradictoria: el sufrimiento de Clitemestra es, por su exacta correspondencia con su acción, justo e injusto: la exacta correspondencia lo hace justo, pero también injusto como era injusta la acción que castiga. Clitemestra, en cambio, no alcanza a vislumbrar esta contradicción, al menos por ahora. Sí lo hará, antes de morir, con la παροιμία de *Cho.* 928 οἱ γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.

## 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα

Ag. 1560-6	ὄνειδος ἦκει τόδ' ἀντ' ὀνειδούς, δύσμαχα δ' ἐστὶ κρῖναι. φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων· μῖννει δὲ μῖνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς «παθεῖν τὸν ἔρξαντα»· θέσμιον γάρ. τίς ἂν γονὰν ἀραῖον ἐκβάλῃ δόμων; κεκόλληται γένος πρὸς ἄτα.	1560     1565
------------	---	------------------------------

1563 θρόνῳ Schütz edd. pler. · 1565 ἀραῖον Hermann: ῥᾶον codd. (ῥᾶον T) · 1566 πρὸς ἄτα Blomfield: προσάψαι codd.

Este ultraje llega por un ultraje, difícil combate es juzgar. Se despoja al que despoja, y paga el que mata; y permanece, mientras permanece Zeus en el tiempo, que «sufre el que ha hecho», pues es lo establecido. ¿Quién podría echar de la casa la procreación de la maldición? La familia está pegada a la ruina.

### Identificación

Παθεῖν τὸν ἔρξαντα es una pequeña variación, adaptada a su contexto, del proverbio δρᾶσαντι παθεῖν que se cita en *Coéforas* 313, cuya identificación, forma, origen y uso se tratará en el capítulo dedicado a este pasaje. Las frases ὄνειδος ἦκει τόδ' ἀντ' ὀνειδούς, φέρει φέροντ' y ἐκτίνει δ' ὁ καίνων podrían ser también proverbiales, o más bien serlo toda la sucesión de sentencias con enumeración de casos concretos de la ley del talión en orden creciente de gravedad cerrados por el principio general παθεῖν τὸν ἔρξαντα / δρᾶσαντι παθεῖν, como sugiere el paralelo de las *Coéforas* (y su escolio τοῦτο προστάσσει ἢ δίκη· «ἀντὶ λοιδορίας γὰρ λοιδορίαν, ἀντὶ πληγῆς πληγὴν», «Esto ordena la justicia: 'Por insulto, insulto; por golpe, golpe'»), pero el caso es seguro sólo, gracias a los paralelos de uso allí citados, para παθεῖν τὸν ἔρξαντα<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Son muchos los estudiosos que consideran proverbial el δρᾶσαντι παθεῖν de las *Coéforas*, y algunos algunas de las otras expresiones del talión del mismo pasaje (cf. p. 450 n. 1); en los comentarios al *Agamenón*, en cambio, no se habla apenas de expresión o expresiones proverbiales: Bothe: «proverbium»,



## La παροιμία en la *Orestea*

Dos intervenciones median entre los versos que venimos de comentar en el capítulo anterior y éstos: la respuesta desesperada del coro en que acaba preguntando quién va a rendir honras fúnebres a Agamenón, y la tajante y sarcástica de Clitemestra: que eso no es asunto suyo, que ella, que lo ha matado, será la que se encargue, y que no se llorará a Agamenón, sino que su hija Ifigenia lo recibirá amorosamente en el Hades. Los versos 1560-6, en que se cita el proverbio, son la respuesta del coro, y constituyen su última intervención en la discusión con Clitemestra antes de la entrada de Egisto, y su última intervención cantada en la tragedia. El largo *kommós* de las *Coéforas*, también un pasaje epirremático, empieza así:

ἀλλ' ὦ μεγάλοι Μοῖραι, Διόθεν  
τῇδε τελευτᾶν  
ἢ τὸ δίκαιον μεταβαίνει·  
ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ  
γλῶσσα τελείσθω· τοῦ φειλόμενον  
πράσσουσα Δίκη μέγ' ἀϋτεῖ·  
ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν  
πληγὴν τινέτω· δρᾶσαντι παθεῖν·  
τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.

310

311 μέγ' ἀϋτεῖ coní. M<sup>s</sup> (οἶμαι): μέγαυτι M · 313 δρᾶσαντα Pauw

Mas oh, grandes Hados, de Zeus traed cumplimiento de forma en que lo justo pase al otro lado: por lengua enemiga lengua enemiga se cumpla —reclamando lo debido Justicia grita bien alto—, por golpe de muerte golpe de muerte se pague; al que hace, sufrir: palabra tres veces vieja lo proclama.

Los dos pasajes son sorprendentemente parecidos, casi repetición uno del otro, aunque con variaciones en la forma de las sentencias que se citan: ὄνειδος . . . ἀντ' ὀνειδούς se corresponde con ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ / γλῶσσα τελείσθω; φέρει φέροντ' no tiene correspondencia; ἐκτίνει δ' ὁ καίνων se corresponde con ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω; y sobre todo, sin apenas variación formal, παθεῖν τὸν ἔρξαντα se corresponde con δρᾶσαντι παθεῖν.

Estas formulaciones, legales y proverbiales, del *Agamenón* y las *Coéforas* constituyen la expresión más explícita y solemne del tema central de la trilogía, la justicia que da a cada uno lo que le corresponde conforme a su merecimiento. La expresión de este principio de retribución es omnipresente en las tres tragedias, en numerosas formas distintas más originales o más tradicionales, pero es en las estrofas del *Agamenón* y las *Coéforas* donde cobra mayor importancia y solemnidad, por su longitud, que incluye tres o cuatro formulaciones de la misma ley, por su atribución a una autoridad divina, por su situación en el contexto, por su posición, dentro de un pasaje epirremático, en un caso al final, en el otro al principio, y también por citarse estos prin-

---

Medwin: «the string of proverbs», Van Heusde «proverb[ialiter] addit: φέο. φέο.»; Koch (1887: 84) y Linde (1896: 19) recogen παθεῖν τὸν ἔρξαντα en sus colecciones de proverbios en la tragedia.

cipios en una forma fija proverbial. Esta solemnidad no sería posible si el poeta no acudiera a una forma fija de la tradición, pues es la forma fija tradicional la que mejor se corresponde con la idea de una verdad fija e intemporal. La expresión era ya prestigiosa antes de la *Orestea*, pero Ésquilo la hace todavía más impresionante y solemne por la forma en que la usa y el sentido que le da.

El extraordinario parecido entre la estrofa del *Agamenón* y la de las *Coéforas* no ha recibido apenas atención en los muchos y largos comentarios y estudios de estas obras y pasajes, a pesar de que alguna vez se ha reconocido que en el canto del *Agamenón* hay un intento de hacer un lamento fúnebre por Agamenón que el largo *kommós* de las *Coéforas* retoma y lleva a efecto<sup>2</sup>. Siendo los versos 1560-6 del *Agamenón* los últimos del coro antes de la siguiente escena, y los versos 306-14 de las *Coéforas*, tan parecidos, los primeros del coro en el *kommós*, da la impresión de que coro de la segunda tragedia retoma el canto donde había quedado interrumpido para el de la primera. El parecido entre los dos pasajes, situados ambos en un contexto de lamento fúnebre en el que se pide o anuncia la venganza, hace sospechar que las fórmulas proverbiales del talión que en ellos encontramos fueran típicas de esta petición de venganza del lamento ritual, o al menos que Ésquilo quisiera hacerlo sentir así<sup>3</sup>.

A pesar del parecido entre las dos escenas, hay también grandes diferencias, sobre todo por la distinta relación del coro con el personaje o personajes que responden desde la escena. En el *Agamenón* Clitemestra habla primero en trímetros yámbicos recitados, y luego pasa, en 1462, a los anapestos en recitativo, mientras que en las *Coéforas* Orestes y Electra cantan en alternancia con el coro desde el principio. En el *Agamenón* el canto del coro continúa la discusión anterior, en trímetros, sobre la culpa de Clitemestra, los motivos del crimen y la necesidad de un castigo, al tiempo que el coro empieza un canto de lamento por el héroe muerto del que Clitemestra, que se limita a justificar su acción, no participa. En las *Coéforas* tanto el coro como Orestes y Electra participan en el lamento por el muerto.

Nos toca ahora ceñirnos al pasaje del *Agamenón*. En la discusión con Clitemestra después de que ésta se jacte de haber dado muerte a Agamenón, el coro critica a la reina de distintas formas y busca distintas explicaciones de lo ocurrido, a todas las cuales replica Clitemestra con argumentos, hasta que el coro se ve abocado, primero, a hablar del demon maligno que pesa sobre la casa y a reconocer en lo sucedido la voluntad de Zeus (1468-88), y, en esta última intervención, a reconocer en la muerte de Agamenón un cumplimiento de la ley divina del  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , que se expresa, como en las *Coéforas*, en una forma relativamente larga y detallada, que se califica de  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\mu\iota\omicron\nu$  y que, por su fuerza y duración ( $\mu\acute{\iota}\mu\upsilon\epsilon\iota$ ), se hace equivaler al poder de Zeus. El sentido de correspondencia exacta entre los hechos que predicen los principios del talión tiene su correspondencia formal en varias figuras de repetición. De  $\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma\ \alpha\ \delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  hay cinco oraciones paralelas en presente de indicativo, cuyos ver-

---

<sup>2</sup> Foley 2001: 34 n. 46. Sobre la escena del *Agamenón* como lamento fúnebre, cf. Reinhardt 1949: 107 s., Fraenkel p. 661, Scott 1984: 16, O'Daly 1985: 17.

<sup>3</sup> Véase el comentario a los versos de las *Coéforas*, pp. 475 s.

bos (excepto ἐστί) dan lugar al homeoteleuto (ἦκει, φέρεει, ἐκτίνει, μίμνει; nótese también que todas sus vocales son anteriores). Las dos primeras formulaciones del talióon se caracterizan, como en el pasaje paralelo de las *Coéforas*, por la repetición en poliptoto (ὄνειδος / ὀνείδους, φέρεει / φέροντ'), que da lugar a la aliteración; en la tercera no hay poliptoto, sino aliteración sólo: ἐκτίνει δ' ὁ καίνων (en aliteración también con ἦκει, δύσμαχα, κρῖναι, χρόνῳ, ἔρξαντα); las correspondencias fónicas de παθεῖν τὸν ἔρξαντα (*pa<sup>th</sup>ēn tò<sup>n</sup> érksanta*) no son tan llamativas: el poliptoto aparece dentro de la misma oración trasladado a la presentación del proverbio (μίμνει / μίμνοντος); pero πάσχω funciona en griego en cierto modo como la pasiva de los verbos de 'hacer', lo que implica una correspondencia léxica de efecto similar a la de usar el mismo verbo en activa y pasiva<sup>4</sup>.

La forma δρᾶσαντι παθεῖν de las *Coéforas* es la expresión más concisa del proverbio, una frase independiente que dice lo máximo con el mínimo de elementos. La forma παθεῖν τὸν ἔρξαντα del *Agamenón* es dependiente (de μίμνει), y de ahí el acusativo τὸν ἔρξαντα, y tiene sólo un elemento más, el artículo, pero, por lo demás, se da en ella la misma reducción de elementos que en la formulación de las *Coéforas*, pues faltan τι y καί, que están presentes en el resto de los testimonios de la expresión<sup>5</sup> y es por tanto de suponer que formaban parte de la forma fijada por la tradición. Es, pues, obra de Ésquilo el haber reducido el proverbio al mínimo, confiriéndole así una máxima generalidad y poder de significación.

Tanto en δρᾶσαντι παθεῖν / παθεῖν τὸν ἔρξαντα como en las sentencias anteriores en las *Coéforas* se menciona siempre en primer lugar la acción y después el castigo, mientras que en el *Agamenón* es al revés, lo que cuadra con la diferencia de contexto y función de las formulaciones del talióon en ambos pasajes: en el *Agamenón* se trata, en principio, de explicar lo sucedido; en las *Coéforas*, de mover a que suceda. El orden παθεῖν τὸν ἔρξαντα hace también que la expresión recuerde con más facilidad la sentencia complementaria τῷ πάθει μάθος del Himno a Zeus. También el uso de θέσμιον tras la mención de esta ley es comparable al de θέντα en 178 para la imposición por parte de Zeus de la ley complementaria τῷ πάθει μάθος (Fraenkel), y sitúa el proverbio a la misma altura de principio divino imposible de evitar. De los testimonios que se estudian en el comentario al pasaje de las *Coéforas* se deduce que παθεῖν τὸν ἔρξαντα / δρᾶσαντι παθεῖν es una ley de tradición oral. El coro del *Agamenón* la califica de θέσμιον, adjetivo derivado de θέμις, la ley sagrada establecida (de la raíz \*dhē) por los dioses<sup>6</sup>.

En los dos últimos versos de la estrofa vuelve a mentarse la maldición de la casa: la γονὰν ἀραῖον que se querría expulsar es la procreación de crímenes debidos a la maldición de la familia; como en 750 ss. se razonaba, la ὕβρις antigua engendra hijos parecidos a ella, dando lugar a ὕβρις nueva; lo cual es otra manera de decir que a una

<sup>4</sup> Kitto (1956: 11 s., 18 s.) y Raeburn-Thomas (apéndice, § 4.4) relacionan el ritmo de esta estrofa, en yambos sincopados, con el tema de la justicia retributiva, dado que aparece repetidamente en la tragedia en contextos que tienen que ver con ella.

<sup>5</sup> Cf., en las pp. 453 s., los testimonios recogidos bajo A.II.

<sup>6</sup> Sobre θέμις y δίκη, véase Benveniste 1969: II 99-110, Glotz 1904: 19-31.

acción corresponde otra igual. La maldición de la familia que hace que esté pegada a la desgracia es una concreción del principio *δράσαντι παθεῖν*<sup>7</sup>, que, una vez que empieza a actuar, parece imposible que cese, porque el padecimiento de uno es la acción de otro que deberá ser castigada con un nuevo padecimiento-acción, en una cadena de crimen y castigo que amenaza con no tener fin.

El pasaje, con la respuesta de Clitemestra, tiene sus dificultades. Ὀνειδος puede referirse tanto a un reproche o censura de palabra como a una acción reprochable, y algunos entienden que con ὀνειδος τόδ' el coro se refiere a la irónica respuesta anterior de Clitemestra, que vendría a cambio de los reproches del coro (Heath, Sidgwick, Fraenkel, Raeburn-Thomas); otros, que a la acción de Clitemestra de matar a Agamenón en respuesta a la muerte de Ifigenia (Hermann, Peile, Conington, Schneidewin, Judet de La Combe); y aun alguno (Stanley) que al ultraje del entierro sin lamento. La frase φέρει φέροντ' no tiene sujeto: para algunos editores antiguos (Hermann, Sidgwick) y alguno moderno (Neitzel 1979) es Clitemestra; para algún otro (Heath) es Ifigenia, que se lleva, según la respuesta anterior de la reina, a quien se la ha llevado (a Agamenón); para Vélchez-Adrados, es «el dios, el destino»; para la mayoría el sujeto es general (ὁ φερόμενος) o se trata de una impersonal (otros todavía, como van Heusde y Klausen, hacían de esta frase y la anterior una sola). Con ἐκτίνει δ' ὁ καίνων, según algunos, se refiere el coro a Agamenón (Heath, Butler, Peile); según otros a Clitemestra (Schütz, Paley). Casi todos los editores modernos corrigen χρόνῳ en θρόνῳ; pero χρόνῳ puede mantenerse, y «tiene la ventaja de poner en relación la permanencia de Zeus con la experiencia humana que ve sucederse los golpes y los contragolpes» (Judet de La Combe). La ley es intemporal, pero su realización es temporal<sup>8</sup>. Los editores antiguos solían unir θέσμιον γάρ con la frase siguiente: «*for who can drive away from his home a brood of curses expressly ordained to dwell there?*» (Peile); pero modernamente se puntúa tras θέσμιον<sup>9</sup>.

Según algunos, la referencia es en general a Clitemestra, que pagará por lo que ha hecho (Butler, Paley); según otros, a Agamenón, que ha pagado por lo que ha hecho (Peile); o la referencia es en las primeras frases al castigo de Agamenón y en la última o últimas al de Clitemestra (Sidgwick, Judet de La Combe).

Veamos en primer lugar la relación de ὀνειδος con lo que acaba de decir Clitemestra. Como se ha señalado muchas veces, mientras que Clitemestra se atiene en sus respuestas al detalle de lo que el coro dice, el coro suele en cambio responder en términos más generales. Lo que intenta el coro es encontrar maneras de entender yendo

---

<sup>7</sup> Dodds (1960/1973: 55): «This sinister capacity of guilt for producing fresh guilt is 'projected' as an evil spirit, or a company of evil spirits, for whom the terms δαίμων, ἀλάστωρ, and ἐρινύς are used more or less interchangeably».

<sup>8</sup> La importancia del tiempo en el cumplimiento de la justicia es evidente en la traslación a la física que se da en fragmento primero de Anaximandro: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρόνων· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. En el comentario a τῷ πάθει μάθος (pp. 201 ss.) se ha tratado también la importancia del tiempo en el proceso que lleva al aprendizaje y la sabiduría.

<sup>9</sup> No se agotan con esto las interpretaciones del pasaje: cf. los comentarios y O'Daly (1985, esp. n. 71).

más allá de los meros hechos. Empieza por buscar causas anteriores culpando a Helena como promotora de la guerra de Troya, probablemente queriendo reducir la cuestión a la idea de la mujer como causa de todos los males; pero pasa pronto a intentar entender lo ocurrido como formando parte de los designios de Zeus (lo que no implica, sin embargo, una aprobación de la acción de Clitemestra). La estrofa que nos ocupa tiene algo que ver con lo que Clitemestra acaba de decir: que no habrá honras fúnebres para Agamenón, sino que Ifigenia lo recibirá y besará en el Hades; pero no tiene que ver en el sentido de considerar este sarcasmo de Clitemestra como ὄνειδος o reproche que viene a cambio de otros reproches que el coro ha hecho a Clitemestra, ya que no sería un buen pago reprochar a Agamenón por los reproches del coro, sino en el sentido de que el coro reconoce en la muerte de Ifigenia una acción reproachable a cambio de la cual ha llegado otra acción reproachable, que es la muerte de Agamenón (cuyo cadáver está en escena, de forma que el deíctico τόδε puede referirse a su muerte con facilidad)<sup>10</sup>.

El lenguaje es, desde el primer verso, con κρίναι, judicial, lo que se corresponde con uno de los tonos que ha venido tomando toda la escena<sup>11</sup>, que se asemeja así a un juicio, por informal que sea, a Clitemestra. El coro reconoce en el primer verso de su respuesta lo difícil de la situación: δύσμαχα δ' ἐστὶ κρίναι, en una de las formulaciones más explícitas de lo contradictorio de esta ley en la que el golpe que castiga es también crimen que ha de ser castigado. En las leyes de Gortina, «quand il y a des preuves de part et d'autres qui se font équilibre», y por tanto «le juge est obligué a prononcer de son chef, et non pas en appliquant mécaniquement la règle des preuves, il est dit κρίνειν, et non plus δικάζειν» (Gernet 1965: 63). Con δύσμαχα, el ya de por sí difícil discernimiento de κρίνειν se presenta en este caso particular como prácticamente imposible.

Continúa este lenguaje judicial la formulación que sigue de las leyes del talión. Con respecto a los posibles sujetos propuestos para φέρει φέροντ', tanto el sentido de este pasaje como el paralelismo con la estrofa de las *Coéforas* invitan a entender las frases del *Agamenón* también como generalizaciones. La falta de sujeto es típica de las formulaciones legales (lo mismo ocurre en *Cho.* 312 s. ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω, lo mismo en las leyes de las XII Tablas: «si membrum rupit . . . talio esto», etc.). En cuanto a si lo que dice la estrofa se aplica a Agamenón o a Clitemestra, lo cierto es que, tratándose de afirmaciones de carácter general, son posibles ambas interpretaciones. No sólo posibles, sino necesarias para entender bien el sentido del pasaje y la respuesta de Clitemestra. El coro reconoce que el crimen de Clitemestra es un pago por el de Agamenón, y, al mismo tiempo, en sus palabras no puede dejar de oírse que Clitemestra habrá de pagar también por su crimen. Hay en esto una progresión: cuando empieza la estrofa el coro se refiere claramente al castigo de Agamenón;

<sup>10</sup> También me parece posible la interpretación de Stanley de que el ultraje es enterrar a Agamenón sin las debidas honras fúnebres.

<sup>11</sup> ἀπόπολις δ' ἔση 1411, δικάζεις 1412, ἐπήκοος δ' ἐμῶν / ἔργων δικαστῆς τραχὺς εἰ 1420 s., τύμμα τύμματι τεῖσαι 1430, ὡς μὲν ἀναίτιος εἶ / τοῦδε φόνου τίς ὁ μαρτυρήσων; 1505 s., ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχω 1526 s. Cf. Fraenkel *ad* 1418; Gantz 1983, esp. 68; Foley 2001: 213.

cuando acaba, siendo el sentido más general, es imposible no oír la referencia al castigo de Clitemestra<sup>12</sup>. Si pensamos, basándonos en el uso en las *Coéforas* de parecidas formulaciones, que se trata de expresiones típicas del lamento fúnebre en que se pide venganza, este segundo sentido es aún más claro. El coro (el poeta) usa deliberadamente en esta estrofa sentencias proverbiales de sentido muy amplio y abstracto de manera que su aplicación pueda ser múltiple. Los dos últimos versos son una afirmación de permanencia de la maldición de la casa que ha de referirse no sólo a su actuación en lo ocurrido sino también a su acción futura. De esta manera, el coro, al mismo tiempo que da la razón a Clitemestra, la condena, por la misma razón, a pagar por lo que ha hecho.

La respuesta de Clitemestra a las palabras del coro es importante, porque también ella le da la razón (y también se la quita), usando las expresiones *χρησμός* y *σὺν ἀληθείᾳ*, de forma parecida a como en 1475 contestaba *νῦν δ' ὥρθωσας στόματος γνώμην* cuando el coro había recurrido a la explicación de la maldición. La verdad del proverbio no puede negarse. El coro ha usado por fin expresiones tan generales e innegables que Clitemestra no puede menos de estar de acuerdo con ellas. A su manera, claro, porque la reina pretende reinterpretarlas de forma que no tengan que afectarle a ella: el oráculo es válido como explicación de lo sucedido en la casa de los Atridas hasta ahora, y podría seguir actuando de la misma manera, pero ella se propone hacer un pacto con el «demon de los Plisténidas» para que deje de atormentar a la casa.

El sentido preciso de la primera frase de Clitemestra es también discutido<sup>13</sup>. Los manuscritos dan *ἐς τόνδ' ἐνέβη σὺν ἀληθείᾳ / χρησμόν*: pocos editores (Ahrens, Verrall) la dejan tal cual, traduciendo «In hanc cum veritate perventum est sententiam» (Ahrens), «Up to this death [literally 'up to this man', i.e. Agamemnon] it hath truly followed prophecy» (Verrall, entendiendo que el sujeto es la maldición<sup>14</sup>); el resto corrigen o bien *ἐνέβη* en *ἐνέβης* (conj. de Canter): «Has entrado con verdad en este oráculo», que es la corrección mayoritaria, o bien *χρησμόν* en *χρησμός* (de Casaubon), entendiéndose que *τόνδ'* se refiere a Agamenón (Sidgwick, Denniston-Page, Vélchez-Adrados): hasta éste se ha cumplido con verdad el oráculo. Está también la cuestión de la interpretación que ha de darse aquí a la palabra *χρησμός*. No hará falta suponer, como alguna vez se ha hecho (Peile, Conington), que se han perdido antes unos versos en los que se citara un oráculo. La mayor parte de los intérpretes entienden que la palabra *χρησμός* se refiere a las formulaciones anteriores

<sup>12</sup> Pero creo que Judet de La Combe lleva demasiado lejos la contraposición (con *δ'*) entre las dos primeras frases (*ὄνειδος ἦκει τόδ' ἀντ' ὀνειδούς* y *φέρει φέροντ'*), que serían el «caos humano», y las dos últimas (*ἐκτίνει δ' ὁ καίνων* y *παθεῖν τὸν ἔρξαντα*), «la regla de Zeus». La comparación con las formulaciones de las *Coéforas* y su escolio no permite establecer una distinción como ésta.

<sup>13</sup> En los dos versos anteriores los editores modernos aceptan dos conjeturas, que se consideran indiscutibles: «... are both so indisputable that it is hardly requisite to particularize them as departures from the reading of the MS», dice Conington; Fraenkel, tras citar a Conington, añade: «No time need to be wasted in rebutting the attempt of Emperius, *Opuscc.* 133, to justify *προσάψαι* as an epexegetic infinitive (so Nägelsbach, Verrall, Plüss)». La cuestión puede no ser tan clara, y las dificultades de este verso estar relacionadas con ella: véase la pequeña crítica de Medwin.

<sup>14</sup> Véase también el comentario de Peile: con este texto, el sujeto sería *γένος*.

de la ley del talión, y suelen corregir en ἐνέβης, ligando ἐς τόνδ' con χρησμόν, con lo que parece surgir el problema de que Clitemestra resultaría entonces estar afirmando, al reconocer sin más la verdad del oráculo, su propio castigo futuro. Fraenkel, seguido por Judet de La Combe, se queja de que este problema se resuelva dando a la palabra χρησμός un sentido menos fuerte que el suyo propio, como «sentencia», «dicho» o «ley», y niega que χρησμός pueda no referirse a una predicción. Judet de La Combe resuelve el problema entendiendo que este χρησμός, «como todo oráculo, que es verdadero en la medida en que indica la orientación del porvenir y no porque deba necesariamente producirse, abre la posibilidad de un comportamiento libre», que sería el pacto con el demon del que habla luego Clitemestra. El sentido del pacto de Clitemestra está bien visto, pero un χρησμός no es necesariamente una predicción, sino una respuesta de un oráculo, que puede referirse lo mismo al futuro que al pasado o al presente. En 1078-193, el χρησμός de Casandra se refiere ante todo al pasado; el χρησμός de la *Apología de Sócrates* se refiere al presente<sup>15</sup>.

Como veremos en el comentario a *Coéforas* 313, nuestro proverbio se encuentra también en otra forma, εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο, un hexámetro que se ha atribuido a Hesíodo (fr. 286 Merkelbach-West) y del que la *Suda* (αἰ 165) explica: χρησμός δοθεὶς περὶ τῶν Αὐρηλιανοῦ φόνων καὶ ἀδικιῶν; Juliano (*Caes.* 12) cita la misma sentencia como ἡ δοθεῖσα <ἐν> Δελφοῖς μαντεία. La palabra χρησμός se usa para referirse a un proverbio en uno de los *Idilios* de Teócrito (15.61-3): ΓΡ. ἐς Τροίαν πειρώμενοι ἦνθον Ἀχαιοί, / κάλλισται παίδων· πείραθην πάντα τελεῖται. / ΓΟ. χρησμός ἃ πρεσβῦτις ἀπώχετο θεσπίεσσα<sup>16</sup>. El refrán, como el oráculo, es un dicho inspirado, sabio, lapidario y a veces misterioso, y funciona como un vaticinio propiamente dicho en la medida en que predice lo que pasará en todos los casos a los que sea aplicable: es lo que hacen explícito las palabras μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διός que presentan el proverbio παθεῖν τὸν ἔρξαντα y en las que Fraenkel reconoce que hay algo de predicción. A ello se suma que en los dos últimos versos de la estrofa se habla de la maldición de la casa, que es otra forma de referirse a la interminable cadena de crímenes que parece que seguirá en el futuro igual que ha actuado ya en el pasado. Entiendo, pues, que con la palabra χρησμός Clitemestra se refiere a toda la estrofa del coro, y que, como un χρησμός no sólo ha de referirse al futuro, puede decir que es verdadero en la medida en que sirve como explicación sabia e inspirada, que recurre a una verdad divina y profunda, de lo que ha pasado, y que al mismo tiempo la reina pretende evitar que siga cumpliéndose gracias al pacto con el demon que personifica la maldición de la familia.

<sup>15</sup> En la mayor parte de los casos, más que predicciones propiamente dichas, lo que se busca en el χρησμός son consejos sobre cómo es mejor actuar. De hecho, si los hombres creyeran que el futuro puede predecirse sin más, creerían también que es inamovible, y las predicciones les serían poco útiles.

<sup>16</sup> No identificado como παροιμία en las fuentes antiguas: cf. Strömberg 1954: 84. En *Cara de plata* de Valle-Inclán también se usa el término 'oráculo' en la presentación de un refrán: «Recuerda al oráculo de Cures: 'Con maricones y putas no te metas a disputas'» (jornada II, escena II). El personaje al que se llama «El viejo de Cures» había citado este refrán (con la variación «en disputas») poco antes. Sobre la relación entre los oráculos y la justicia, cf. Detienne 1967/1983: 51-3.

La interpretación de estas primeras palabras de la respuesta de Clitemestra está ligada con otra cuestión sobre la que discuten los estudiosos: si este personaje evoluciona a partir de una perfecta seguridad en sí misma a una cierta inseguridad o miedo del porvenir. La evolución del personaje es evidente: tras la muerte de Agamenón abandona el engaño y, en un estado parecido a la ebriedad, muestra una alegría salvaje y sacrílega por el cumplimiento de la venganza; después va pasando a un modo de expresión más calmado y razonado, con algunos toques de sarcasmo. Pero que esta evolución consista en o incluya un paso a la inseguridad o el miedo es más dudosa. En esta respuesta no se trata tanto de una nueva inseguridad como del reconocimiento del funcionamiento de la ley del  $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\acute{\rho}\xi\alpha\nu\tau\alpha$ , que aparece identificada con el demon que pesa sobre la casa como una maldición. En la intervención del coro hay una amenaza de que ella será la siguiente víctima, pero también para esto tiene respuesta Clitemestra, y no es la de negar la ley de la justicia o la maldición de la casa, sino la de afirmar que la ley se ha venido cumpliendo y la maldición actuando, pero que ella hará un pacto con el «demon de los Plisténidas» para que abandone la casa y no exija más muertes. Una vez calmada tras la emoción del sacrificio, Clitemestra demuestra otra vez que lo ha tenido todo en cuenta: conoce perfectamente el funcionamiento de la ley por la que ella misma ha obrado, sabe el peligro en el que la pone y tiene ya planeado un medio para librarse de él. La diferencia que perciben los estudiosos no es tanto una diferencia en Clitemestra como una diferencia del efecto de sus palabras sobre el público. Hasta ahora Clitemestra era el personaje con mayor dominio de la situación y del lenguaje, en el sentido de que lo que decía se correspondía con la realidad o acababa correspondiéndose con ella. Sus palabras sonaban muchas veces como profecías veladas. En cambio, ahora el público sabe que el pacto con el demon no va a dar el resultado que ella espera: y es la primera vez que esto ocurre con Clitemestra. Clitemestra está, pues, por primera vez, en una posición de debilidad aunque ella no sea completamente consciente de ello; es decir que sus palabras producen el efecto típico de la tragedia de mostrar a un personaje seguro o al menos con esperanzas de que las cosas le van a ir bien cuando la trama de la obra demostrará que no tiene razón y el público sabe de antemano que no la tiene. Aun con un personaje terrible como el de Clitemestra esto ha de producir un efecto de compasión.

El proverbio  $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\acute{\rho}\xi\alpha\nu\tau\alpha$  se había usado por primera vez en la formulación  $\omicron\upsilon\tau\epsilon\ )\ .\ .\ .\ \tau\acute{\omicron}\ \delta\rho\acute{\alpha}\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu$  para referirse al castigo de Troya, pero dejando abierta la sospecha de que este castigo fuera excesivo y sus responsables tuvieran que pagar por él. El personaje que entonces hablaba, el heraldo, no era consciente de la ambigüedad de sus palabras. En el enfrentamiento entre Clitemestra y el coro, el coro usaba en 1430 la sentencia  $\tau\acute{\omicron}\mu\mu\alpha\ \tau\acute{\omicron}\mu\mu\alpha\tau\iota\ \tau\epsilon\acute{\iota}\sigma\alpha\iota$ , que expresa el mismo principio en otra forma más concreta, para referirse a la necesidad del castigo de Clitemestra. En 1526 s. es la reina la que cita el proverbio ya en su forma pura de correspondencia entre  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$  y  $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , pero modificado por su combinación con la expresión frecuente  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\xi\iota\alpha\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ , modificada a su vez en  $\acute{\alpha}\xi\iota\alpha$



πάσχειν, quedando ἀνάξια como complemento de δράσας: de esta manera, Clitemestra no sólo afirmaba que la muerte de Agamenón era un cumplimiento de la ley del δρᾶσαντι παθεῖν, sino que también corregía al coro, que se lamentaba de la muerte del rey como indigna. Con la estrofa final del coro, el proverbio se formula en su forma más pura a modo de conclusión de las otras formulaciones del talión que lo preceden. Con este último uso, el coro reconoce en cierta medida la justicia de la muerte de Agamenón, pero también afirma la necesidad del castigo de Clitemestra por la misma ley. La reina, en su respuesta, quiere afirmar lo primero y negar lo segundo. Al usar las expresiones χρησμός y σὺν ἀληθείᾳ para referirse a las palabras del coro, reconoce la verdad general, innegable, de estos principios, pero con la pretensión de que sirvan sólo como explicación de lo pasado, porque gracias a su intento de un pacto con el demon de la familia pretende evitar que sigan actuando en el futuro.

En las tres formulaciones anteriores de 532 s., 1430 y 1526 s. parecía todavía que la ley παθεῖν τὸν ἔρξαντα / δρᾶσαντι παθεῖν podía actuar en un solo caso y resolver, sin más, un conflicto: la guerra de Troya haría, sin más, justicia por el rapto de Helena; para el coro, Clitemestra habrá de pagar por su crimen, τύμμα τύμματι τεῖσαι; para Clitemestra, Agamenón ha pagado por su crimen (ἀνάξια δράσας ἄξια πάσχων). En los tres casos parece que con una sola aplicación de la ley basta para hacer justicia. En esta escena son tres las formulaciones de la ley (1430, 1526 s., 1564): con esta última, que se dice de forma más solemne y general, como gran verdad revelada, se recogen los dos sentidos anteriores en uno (el castigo de Agamenón y el de Clitemestra), haciendo llegar la contradicción trágica del *Agamenón* a un grado de máxima intensidad. Con esta estrofa, el coro descubre el verdadero alcance de la ley que une δρᾶσαι y παθεῖν, planteando así el conflicto de la tragedia. De manera hay una evolución del coro más clara e importante que la de Clitemestra, ya que su canto está aquí revestido con una fuerza oracular que da verdad a sus palabras. Los ancianos se han ido deshaciendo de otras explicaciones y reconociendo en la muerte de Agamenón la acción de Zeus (1481-8), de la maldición de la casa (1468-74, 1481-8) y de la ley παθεῖν τὸν ἔρξαντα, que son tres maneras de referirse a lo mismo, sólo que esta última es la enunciación más clara del patrón que ha regido, rige y regirá los hechos.

En su anterior intervención, el coro no podía recurrir ya, ante los argumentos de Clitemestra, a ninguna explicación, y su falta de recursos era explícita (ἀμηχανῶ φροντίδος στερηθεὶς / εὐπάλαμον μέριμναν / ὅπα τράπωμαι, πίτνοντος οἴκου, 1530-2). Después de la respuesta de Clitemestra, lo único que finalmente puede hallar como interpretación de los hechos es la ley desnuda de acción y reacción, pero vista ya como una maldición que encadena crimen con crimen. El consuelo que en el Himno a Zeus el coro encontraba en el μάθος adquirido aunque fuera por el πάθος ha desaparecido aquí, dejando tan sólo lugar a la actuación de una ley mecánica y ciega que encadena sin fin δρᾶσαι y παθεῖν. La posibilidad de conocimiento y prudencia, de las virtudes morales que el coro alaba antes de la muerte del rey, parece quedar eliminada, dejando al desnudo la ley más profunda y dura que rige lo que

pasa en el mundo, no suavizada por virtudes de moderación que impidan el crimen o por las consecuencias de aprendizaje que lleven a esas mismas virtudes. Este recubrimiento de la ley más profunda y terrible por las virtudes ciudadanas de la moderación y el aprendizaje sólo volverá a ser posible en la última tragedia de la trilogía con la absolución de Orestes, la fundación del tribunal de justicia estatal y la transformación de las Erinias en divinidades benefactoras. En este punto de la *Orestea*, tras la muerte de Agamenón y la defensa de Clitemestra de la justicia de su acción, no parece haber salida. La justicia parece consistir en la infinita generación de crímenes, lo que iguala παθεῖν τὸν ἔρξαντα, la ley de la justicia, con τίκτει ὕβρις ὕβριν, la ley del crimen que el coro proclamaba en 750 ss. corrigiendo la formulación tradicional<sup>17</sup>. La actuación de la justicia da lugar a lo contrario de la justicia, y δίκη y ὕβρις se arriesgan a ser lo mismo.

Tras este descubrimiento del coro, y una vez que Clitemestra ha respondido, no puede la discusión ir más allá, y la escena se corta con la llegada de Egisto. La resolución del conflicto, verdaderamente irresoluble, no se producirá por el mero razonamiento de la discusión, sino dramáticamente.

---

<sup>17</sup> Cf. Kitto (1956: 78, 81 s.).



## 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε

- 1612-24 Χο. Αἴγισθ', ὑβρίζειν ἐν κακοῖσιν οὐ σέβω.  
 σὺ δ' ἄνδρα τόνδε φῆς ἐκὼν κατακτανεῖν,  
 μόνος δ' ἔποικτον τόνδε βουλευῶσαι φόνον;  
 οὐ φημ' ἀλύξειν ἐν δίκη τὸ σὸν κάρα 1615  
 δημορριφεῖς, σάφ' ἴσθι, λευσίμους ἀράς.
- Αι. σὺ ταῦτα φωνεῖς νερτέρᾳ προσήμενος  
 κώπη, κρατούντων τῶν ἐπὶ ζυγῷ δορός;  
 γνώση γέρων ὦν ὡς διδάσκεσθαι βαρὺ  
 τῷ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον. 1620  
 δεσμὸν δὲ καὶ τὸ γῆρας αἶ τε νήστιδες  
 δύαι διδάσκειν ἐξοχώταται φρενῶν  
 ἰατρομάντεις. οὐχ ὀρᾶς ὀρῶν τάδε;  
 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς.

1612 ὑβρίζοντ' Heyse · 1613 τόνδ' ἐφης codd. · 1621 δεσμὸν FG: -μὸς Tr.: -μοι Karsten ·  
 1624 παίσας Schol. Pi. P. 2.173c: πήσας codd.

Co.—Egisto, la insolencia en la desgracia no merece mi respeto. Y ¿tú afirmas que has matado a este hombre voluntariamente y que has tramado solo esta muerte lamentable? Afirmando que tu cabeza no escapará cuando se haga justicia, sábelo bien, a las maldiciones y la lapidación del pueblo.

Eg.—¿Dices eso tú, que te sientas más abajo junto al remo, cuando los que tienen el mando son los que están sobre el puente? Aprenderás, siendo viejo, cuán duro es ser enseñado para el de tal edad, cuando está dicho ser sensato. Las cadenas y los tormentos del hambre son los más excelentes curanderos del espíritu para enseñar incluso a la vejez. ¿Tienes ojos y no lo ves? No coces contra el aguijón, no vayas a hacerte daño al darle.

## Identificación

La expresión *πρὸς κέντρα λακτίζειν* está identificada como *παροιμία* en muchas fuentes eruditas: en primer lugar, en los escolios a este verso se anota escuetamente: *παροιμία*; se recoge como tal en varias colecciones del CPG, en los lexicógrafos, en otros escolios y en Eustacio. También en las obras eruditas latinas se considera *παροιμία*: así la llama Donato en su comentario al *Formiōn* de Terencio, 77 s., y los gramáticos latinos la ponen como ejemplo en sus definiciones del concepto de ‘parhoemia’ (Diomedes 1.462.29-31 GL, Carisio 1.276.24 GL).

Los primeros testimonios de uso de la locución son antiguos: la *Pítica* II de Píndaro (*post* 477, *ante* 467), el *Agamenón* (458) y el *Prometeo* (?) de Ésquilo, y el fr. 604 TrGF de las *Peliades* (455 a. C.) y las *Bacantes* (405) de Eurípides<sup>1</sup>, de forma que «no hay duda de que la frase *πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε* κτλ. era proverbial ya en la época de Ésquilo» (Fraenkel). Los testimonios de época tardía son muy abundantes, sobre todo por la influencia de un pasaje de los *Hechos de los apóstoles* donde se usa la expresión; de estos últimos testimonios sólo se recogen aquí algunos (sólo en Juan Crisóstomo el proverbio se usa 17 veces). Hay también, cosa excepcional en nuestro estudio, testimonios epigráficos. Se trata de nueve inscripciones del sur Asia Menor, de los siglos II / III d. C., en las que se recoge, con variantes, un mismo texto, un oráculo para la adivinación por dados, con una respuesta en hexámetros dactílicos para cada resultado del lanzamiento de cinco dados, sumando 56 respuestas en total, adscrita cada una de ellas a un dios. La *παροιμία* se usa en ellas junto con otras expresiones proverbiales de sentido similar.

Testimonios de uso: Pi. P. 2.94 s., Aesch. PV 323, Eur. Ba. 795 y fr. 604 TrGF, Ar. Byz. Epit. 431, *Iamb. adesp.* fr. 13 Diehl, Act. Ap. 26.14, Lib. Or. 1.48 y Ep. 1190 [429.3.3].

Fuentes eruditas: Schol. Aesch. Ag. 1624a;

lexicógrafos: Hsch. π 3817, Suda π 2725;

CPG: Zen. Vulg. 5.70, Diogen. 7.84, Greg. Cypr. 3.46, Greg. Cypr. Mosq. 4.100, Macar. 7.44, Apost. 6.57 y 14.100;

otras fuentes: Scholl. Pi. P. 2.173, Scholl. Aesch. PV 323, Schol. vet. Aristid. Rh. 53.9, Eust. Od. 1.256.13 s.

Erasmus recoge la expresión en sus *Adagia* (246) y Koch (1887: 10 s.) y Linde (1896: 19) en sus estudios sobre los proverbios en la tragedia; Blasina (2003: 181) y Grimaldi (2011: 97) en sus estudios sobre proverbios en Ésquilo; los comentaristas modernos suelen tener en cuenta su carácter proverbial.

---

<sup>1</sup> Silk (1974: 227) considera que en Eur. IT 1396 *πρὸς κῦμα λακτίζοντες* «the hopelessness of that labour is implicit in the inevitable —alliterative-enforced— association with the proverb for lost causes, *πρὸς κέντρα λακτίζειν* . . . , on which the phrase is based». La propuesta es digna de consideración, aunque no tan segura como Silk supone; véase, en p. 552, cómo también es imagen típica y proverbial para los esfuerzos vanos hablar de golpear el aire o el agua; en el test. (viii) aparecen seguidas las dos imágenes del aguijón y las olas.

## Testimonios de uso

- (i) Pi. P. 2.93-6 φέρειν δ' ἐλαφρῶς ἐπαυχένιον λαβόντα ζυγόν

ἀρήγει· ποτὶ κέντρον δέ τοι

λακτιζέμεν τελέθει

ὀλισθηρὸς οἶμος.

Aceptar y llevar con ligereza el yugo sobre el cuello es conveniente; mas cocear contra el aguijón, senda es resbaladiza.

- (ii) Aesch. PV 322-4 οὐκουν ἔμοιγε χρώμενος διδασκάλῳ

πρὸς κέντρα κῶλον ἐκτενεῖς, ὅρων ὅτι

τραχὺς μόναρχος οὐδ' ὑπεύθυνος κρατεῖ.

Así que si me tienes a mí por maestro no lanzarás la pata contra el aguijón, viendo que gobierna un monarca rudo que no ha de rendir cuentas a nadie.

- (iii) Eur. Ba. 794 s. θύοιμ' ἂν αὐτῷ μᾶλλον ἢ θυμούμενος

πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῷ.

Yo le habría hecho sacrificios, en vez de cocear con furia contra el aguijón, siendo un mortal frente a un dios.

- (iv) Eur. fr. 604 TrGF πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε τοῖς κρατοῦσί σου.

No cocees contra el aguijón a los que te gobiernan.

- (v) Iamb. adesp. fr. 13 Diehl ἵππος ὄνῳ· 'πρὸς κέντρα μὴ λακτιζέτω'.

El caballo al asno: «No se cocee contra el aguijón».<sup>2</sup>

- (vi) Ar. Byz. Epit. 2.431 ὁ μὲν γὰρ ταῖς ἀκμαῖς τῶν τριχῶν ἐμβεβηκῶς αὐτοῦ τοὺς ὀδόντας ξυνῆκε, τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον, εἰς κέντρα λακτίζων . . .

Pues la una [la serpiente] se monta sobre las puntas de las púas [del erizo] y lanza sus propios dientes, haciendo justo lo del dicho, coceando contra el aguijón . . .

- (vii) Act. Ap. 26.14 πάντων τε καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρὸς με τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ, «Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν».

y cayendo todos nosotros a tierra oí una voz que me hablaba en lengua hebrea: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Duro te resulta cocear contra el aguijón».

- (viii) Oráculo de los cinco dados, respuesta XIV, ed. Nollé, p. 1413:

αγγγδ ιδ Ποσειδῶνος·

λακτίζεις πρὸς κέντρα, πρὸς ἀντία κύματα μοχθεῖς.

<sup>2</sup> Crusius (citado por Diehl) atribuye este fragmento a Solón.

<sup>3</sup> J. Nollé recoge y edita las nueve inscripciones y reconstruye el texto original del que derivan en su monografía *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetschresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Múnich 2007 (cf. también Ch. Naour, *Tyriaion en Cabalide. Épigraphie et géographie historique*, Zutphen 1980, núm. 5; G. H. R. Horsley y S. Mitchell, *The Inscriptions of Central Pisidia*, Bonn 2000, núm. 5).

ἰχθὺν ἐν πελάγει ζητεῖς. μὴ σπεῦδ' ἐπὶ προᾶξιν.

οὐ σοι χρήσιμόν ἐστι θεοὺς βιάσασθαι ἀκαίρως.

1 3 3 3 4 14 De Poseidón: Coceas contra el aguijón, te fatigas contra oleaje contrario. Buscas un pez en el mar. No te apresures a la acción. No te es provechoso forzar a los dioses en contra de la ocasión.

(ix) Lib. Or. 1.47 καὶ ἅμα ἐμοὶ διὰ τοῦ παρέδρου παρήνει πρὸς κέντρα μὴ λακτίζειν, ἀλλ' ἀπελθεῖν, εἰ μὴ θανατώην.

Y, al mismo tiempo, me hacía llegar, por medio de su asesor, el consejo de que no diera coces contra el aguijón, sino que me marchara, si no deseaba morir.

(x) Lib. Ep. 429.3.3 τὸ δὲ «μὴ πρὸς κέντρα» καὶ μάλα ἴσασι  
bien se saben lo de «no contra el aguijón»

### Fuentes eruditas

(xi) Schol. vet. Pi. P. 2.173a «ποτὶ κέντρον λακτιζέμεν»· λακτίζειν δὲ πρὸς κέντρον οὐκ ἀσφαλές, οὐδὲ ἀβλαβὴς ὁδὸς τυγχάνει· τούτεστιν, οὐ συμφέρει τῇ τύχῃ ἄνθρωπον ὄντα διαμάχεσθαι. ἢ δὲ τροπὴ ἀπὸ τῶν βοῶν· τῶν γὰρ βοῶν οἱ ἄτακτοι κατὰ τὴν γεωργίαν κεντριζόμενοι ὑπὸ τοῦ ἀροῦντος λακτίζουνσι τὸ κέντρον καὶ μάλλον πλήττονται.

...

εἰς ἄλλως· ἐγὼ, φησί, πρὸς κέντρα οὐ λακτίζω, ἀλλὰ εἷζας ἔλξω τὸν ζυγόν, ὃ ἐστι τὸ ἔργον τοῦ βίου. Αἰσχύλος Ἀγαμέμνονι· «πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς». καὶ Εὐριπίδης· «πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε τοῖς κρατοῦσί σου».

Zen. Vulg. 5.70 «πρὸς κέντρα λακτίζειν»· παροιμία, ἥς μέμνηται Εὐριπίδης· «πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῶ». καὶ Αἰσχύλος δὲ ταύτης μέμνηται.

a. «Cocear contra el aguijón»: cocear contra el aguijón no es seguro, ni resulta un camino libre de daño; esto es, no conviene al que es hombre luchar con su suerte. El giro viene de los bueyes, pues los bueyes indisciplinados en la labranza, cuando el labrador los aguija, dan coces al aguijón y se hieren más.

...

c. De otra manera: yo, dice, no coceo contra el aguijón, sino que cedo y arrastraré el yugo, que es la labor de la vida. Ésquilo en el *Agamenón*: «No cocees contra el aguijón, no vayas a hacerte daño al darle». Y Eurípides: «No cocees contra el aguijón a los que te gobiernan».

(xii) Schol. rec. Pi. P. 2.175 ὀλισθηρὸς οἶμος] τὸ γὰρ ἀντιφερίζειν τοῖς κρείττοσι βλάβη καθίσταται. ἔστι δὲ παροιμία τὸ «πρὸς κέντρα λακτίζειν» ἐκ μεταφορᾶς τῶν βοῶν· ἐκεῖνοι γὰρ ὀπισθεν κεντούμενοι λακτίζουνσι πρὸς τὸ κέντρον καὶ ἔτι μάλλον πλήττονται.

*Schol. rec. Thom. Mag. et Tr. Aesch. PV 323 παροιμία ἐστὶ τὸ πρὸς κέντρα λακτίζειν, εἰρημένη ἐκ τῶν βοῶν τῶν κεντουμένων ὀπισθεν (καὶ) ἐν τῷ λακτίζειν τοὺς ἰδίους πόδας αἱμασσόντων τῷ κέντρῳ.*

Senda resbaladiza] pues el igualarse a los poderosos se establece como perjuicio. Y «cocear contra el aguijón» es un proverbio, por metáfora de los bueyes; pues éstos, cuando se los aguija desde atrás, cocean contra el aguijón y se hieren aún más.

(xiii) *Schol. vet. Aesch. PV 318 ἀλλ' ἐάν μοι πεισθῆς, οὐ βλάψεις σεαυτὸν πρὸς κέντρα τὸν πόδα ἐκτείνων . . .*

323 a. «πρὸς κέντρα κῶλον»· πρὸς κέντρα τὸ κῶλον ἐκτείνει ὁ βοῦς· λακτίζει γὰρ κεντούμενος ὑπὸ κέντρου, καὶ τὸ κῶλον αἱμάσσει. ὁ γὰρ πρὸς κέντρα λακτίζων, κατὰ τὴν ἐντεῦθεν παροιμίαν, τοὺς ἰδίους πόδας αἱμάσσει.

323 b. πρὸς κέντρα] παροιμία ἐπὶ τῶν τοῖς ἰσχυροῖς ἀντιβαινόντων.

≈ *Schol. rec. Aesch. PV 323.*

318. Pero si me haces caso, no te dañarás a ti mismo lanzando el pie contra el aguijón . . .

323 a. «La pata contra el aguijón»: Lanza la pata contra el aguijón el buey; pues cocea cuando lo aguijan con el aguijón, y se hiere la pata; pues el que cocea contra el aguijón, según el proverbio derivado, se hiere sus propios pies.

323b. contra el aguijón] Proverbio a propósito de los que se oponen a los fuertes.

(xiv) *Eust. Od. 1.256.13 s. τὸ βούκεντρον . . . πρὸς ὅπερ ὁ ἀντιβαίνων βοῦς, «λακτίζειν πρὸς κέντρα» λέγεται.*

El aguijón para bueyes . . . Cuando el buey se lanza contra él, se dice «cocear contra el aguijón».

(xv) *Macar. 7.44 «πρὸς κέντρα λακτίζειν»· ἐπὶ τῶν μείζουσιν ἀντιτεινόντων.*

*Diogen. 7.84 πρὸς κέντρα λακτίζεις· δήλη ἡ παροιμία · Schol. Aristid. Rh. 53.9 πρὸς κέντρα λακτίζειν] παροιμία · Greg. Cyr. 3.46 πρὸς κέντρα λακτίζειν · Suda π 2725 λακτίζεις · Greg. Cyr. Mosq. 4.100 λακτίζει · Schol. Aesch. Ag. 1624a παρ(οιμί)α*

«Cocear contra el aguijón»: a propósito de los que se oponen a los que son más poderosos.

(xvi) *Apost. 14.100 «πρὸς κέντρα λακτίζεις»· ἐπὶ τῶν ἑαυτοὺς βλαπτόντων.*

*λακτίζεις προφάσεως δεῖται μόνον ἢ παροιμία ἐπὶ codd., sed προφάσεως δεῖται μόνον ἢ πονηρία alterum proverbium est (Apost. 14.90), quod hic om. prop. Leutsch || Apost. 6.57 «εἰς οὐρανὸν πτύεις»· ἐπὶ τῶν καθ' ἑαυτῶν τι πράττοντων· ἢ ἐπὶ τῶν ὑβριζόντων εἰς ἐξαίρεται· ἐστὶ δὲ ὅμοια τῇ «πρὸς κέντρα λακτίζειν».*

«Coceas contra el aguijón»: a propósito de los que se hacen daño a sí mismos.

(xvii) *Hsch. π 3817 «πρὸς κέντρα λακτίζειν»· παροιμία ἐπὶ τοῦ κατὰ τῶν ἐναντίων τι λέγειν ἢ πράττειν.*

*ἐπὶ τοῦ Musurus: ἐπὶ τῶν cod.*

«Cocea contra el aguijón»: proverbio a propósito del decir o hacer algo contra los contrarios (?).



## Forma

La παροιμία está bien fijada formalmente: πρὸς κέντρα λακτίζειν es una locución verbal en la que el verbo se flexiona para adaptarse al contexto. Las fuentes eruditas la citan mayoritariamente en infinitivo, como enunciado del verbo, y también en algunos casos en segunda persona, cosa bastante frecuente en las colecciones paremiográficas, quizá por ser el uso más propio de muchas locuciones como ésta el de decirse en segunda persona como consejo o amonestación; pero no hay una forma establecida de citar una locución, y también se da la tercera persona. En cuanto a los testimonios de uso, en la mayor parte el verbo aparece en segunda persona, sobre todo en imperativo con negación; hay también dos infinitivos; la primera persona sólo aparece una vez (λακτίζοιμι, *Ba.*).

Variaciones con respecto a la forma πρὸς κέντρα λακτίζειν son la de Píndaro, con el singular κέντρον y la forma dialectal ποτί, y la del *Prometeo encadenado*, (οὐκ) πρὸς κέντρα κῶλον ἔκτενεῖς, donde el verbo λακτίζειν se sustituye por la perífrasis κῶλον ἔκτενεῖς; el cambio de preposición de Aristófanes de Bizancio es un cambio mínimo. Más relevante es que lo conocido del dicho permita que Libanio lo abrevie en μὴ πρὸς κέντρα.

## Origen

Algunas fuentes eruditas explican que la expresión se usa por metáfora de cuando los bueyes cocean el aguijón con que se los azuza para trabajar. Es probable que la imagen recordara ante todo a los bueyes; en Píndaro va unida a la del yugo, que es también propio sobre todo de ellos; pero lo cierto es que en la παροιμία misma no se los mienta, y que la expresión es apropiada también para otros animales, como muestran el testimonio (v) y el proverbio ἵππος εὐγενῆς οὐ λακτίζει (*Aesop. Pr.* 56). Hay que hacer notar, además, que las dos palabras de significado que forman la locución tienen un sentido más amplio que su traducción habitual: λακτίζειν no distingue entre hombres y animales como nuestro ‘cocear’; κέντρον es cualquier ‘pincho’ y no sólo la aguijada, lo que ayuda a entender el uso de Aristófanes de Bizancio.

Son muchas las expresiones proverbiales que se sirven de imágenes tomadas de los animales, salvajes o domésticos y de la vida y las labores del campo, que eran, en el momento de acuñarse la expresión, familiares al común de los hablantes<sup>4</sup>. Se expresa así, como es habitual en los proverbios, lo más abstracto por medio de lo más concreto y palpable; la imagen del herirse la pata/pie con un pincho es, por lo sensible, muy eficaz en este sentido. Se trata con ella de expresar la idea de que la oposición al poder sólo puede traer perjuicios, ya que, si la situación del sometido es mala, la rebelión sólo podrá empeorarla al atraer el castigo. El ejercicio del poder está representado por el aguijón con que se pica al buey para que obedezca y trabaje al gusto del amo, y la

---

<sup>4</sup> Véanse, sin embargo, los proverbios relacionados con la ciudad en el «Índice de cosas notables» de la traducción de Zenobio de Mariño y García Romero (p. 327).

rebelión contra el poder, por el hecho de cocear (el buey, que no aparece expresamente) contra ese aguijón que lo hiere para quitárselo de encima, con lo cual se entiende que sólo consigue herirse aún más, de la misma manera que el que se rebela ha de sufrir no sólo el daño general o normal, sino además el castigo que acabe con su rebelión. Según esta imagen, pues, el castigo del poder al que se rebela no partiría propiamente del poder, sino del que se rebela, que se hace daño a sí mismo al atraer sobre sí este castigo.

De nuevo, como en el caso del buey sobre la lengua, la imagen es violenta y constrictiva. Sólo deja dos opciones, que son en el fondo una: dejarse herir o herirse aún más, someterse de grado o a la fuerza; siendo el resultado el mismo (el sometimiento), lo segundo se considera una insensatez propia sólo del poco entendimiento de un buey. Para expresar la condición del sometimiento de los hombres al poder es típico que se usen imágenes relacionadas con el sometimiento de los animales a los hombres, que es uno de los primeros y más extendidos sometimientos; entre estas imágenes puede decirse que la central es la del yugo: por no salirnos de los testimonios que aquí tenemos, en Píndaro y en el *Agamenón* aparece junto a ésta del aguijón<sup>5</sup>.

Las comparaciones de carácter moral con animales, típicas tanto de las expresiones proverbiales como de las fábulas, tienen un gran poder de convicción, curiosamente en dos sentidos opuestos: los animales se pueden poner como ejemplo de virtud natural a seguir, o como ejemplo de los vicios que un ser racional como el hombre puede y debe evitar. A este último tipo pertenece *πρὸς κέντρα λακτίζειν*. No sólo la imagen pertenece a un tipo frecuente en las expresiones proverbiales: también el mensaje de obediencia y resignación que transmite es característico del género proverbial y de la fábula.

## Uso

De acuerdo con este análisis, las mejores explicaciones de las fuentes eruditas sobre el uso del proverbio serían las de los testimonios (xi)-(xv); (xvi) atiende sólo a una parte del sentido del proverbio, la de hacerse daño a uno mismo, pero olvida algo esencial, ya que lo que perjudica no puede ser cualquier cosa, sino que ha de ser siempre el enfrentamiento al poder<sup>6</sup>. Por un lado, no hay un solo ejemplo de uso en el que no se trate de una condena de la rebelión contra el poder, y, por otro, la propia imagen del buey coceando contra el aguijón con el que el amo le hace obedecer tiene en sí misma este sentido. Este poder puede tomar varias formas: en Píndaro es el poder más abstracto y general, y está representado por el yugo; un sentido parecido parece tener la *παρουσία* en las inscripciones del test. (viii); en el *Prometeo*, las *Bacantes* y los *Hechos de los Apóstoles* es la divinidad; en el *Agamenón* y probablemente en el fr. 604 de Eurípides se trata de reyes o tiranos; el fragmento 13 *iamb. adesp.* bien podría pertenecer a una fábula de aplicación general.

<sup>5</sup> Headlam-Thomson *ad Ag.* 1624: «'Kick not against the pricks' . . . From this idea was derived the image of ἀνάγκης ζυγόν and δούλιον ζυγόν».

<sup>6</sup> También Tosi (535) da esta explicación: «La locuzione indica un'azione palesemente sciocca ed autolesionista».

La aplicación de esta imagen a alguien puede llegar a ser insultante: es una forma de llamarlo insensato, recurriendo para ello a la comparación con un animal, que es una de las formas más típicas, y a veces más fuertes, de insultar. En varios de los testimonios de uso este insulto resulta más hiriente por lanzarse contra personajes respetables, como los ancianos del coro del *Agamenón*, o poderosos, como Prometeo, Penteo y Saulo, que olvidan sin embargo que hay dioses más poderosos que ellos<sup>7</sup>.

Es interesante, por otra parte, quién dice el proverbio. En la medida en que la frase pretende tener el efecto de conseguir la obediencia, siempre está dicha desde el poder; pero lo más frecuente parece ser que no la diga el mismo personaje que representa el poder, sino un tercero, un consejero o mediador que, constatando la forma en que se supone que funciona el poder, presto a castigar cualquier rebelión, pretende proteger de este castigo al que parece querer rebelarse. Pero si la *παροιμία* la dice el mismo que maneja el aguijón, se convierte en una amenaza, que es lo que sucede de la manera más cruda en el *Agamenón*. El caso de las *Bacantes* es más complejo: quien dice el proverbio es el que tiene el poder de castigar; Penteo no lo sabe, pero el público sí, de forma que lo que parece un consejo es en el fondo una amenaza velada. También en los *Hechos de los Apóstoles* la *παροιμία* se atribuye a la divinidad, pero más como una constatación que como una amenaza, ya que parece que el castigo de Saulo (su caída y ceguera) se produce al mismo tiempo que la aparición divina.

En los *Hechos de los apóstoles* el dicho se usa en el relato de la conversión de Pablo en el camino de Damasco. Ahora bien, esta historia se cuenta tres veces en los *Hechos*: la primera, la cuenta el, digamos, narrador, la segunda la cuenta Pablo en lengua hebrea (según se indica explícitamente) a la gente (22) y la tercera la cuenta en lengua griega a Agripa (aunque no se indique que Pablo la cuenta en griego, es de suponer que es así, entre otras cosas por la indicación de que Cristo le había hablado en hebreo, τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ): pues bien, la *παροιμία* sólo aparece en el tercer relato, de lo que tal vez puede deducirse que Pablo, queriendo reproducir lo sucedido en griego, hace una traducción libre recurriendo a un dicho griego para hacerse entender mejor.

### **Pervivencia. Otras expresiones proverbiales**

La locución fue, pues, muy usual, y conocida en un ámbito geográfico amplio. Pasó también a la literatura latina, donde se encuentran testimonios desde los textos más antiguos (Plauto, *Truc.* 768 «Si stimulos pugnīs caedis, manibus plus dolet», Terencio, *Phorm.* 77 s. «uenere in mentem mi istaec: 'namque inscitias / aduersus' stimulum calces») hasta la antigüedad tardía (Amiano Marcelino, 18.5.1). El uso de la *παροιμία* en los *Hechos de los Apóstoles* contribuyó también a su pervivencia en la literatura cristiana posterior, tanto griega como latina<sup>8</sup>. Aunque la locución parece ahora caída en desuso, Kleiser (1953) recoge «cocear el aguijón», y una variante alargada con rima, «Dar coces

<sup>7</sup> Según el comentario de Bowra a la *Pítica* II, también en el pasaje de Píndaro hay algo parecido al insulto, ya que se encuentra en un contexto de invectiva contra poetas rivales (1953: 90 s.).

<sup>8</sup> Tosi hace un pequeño resumen de esta pervivencia y da las referencias pertinentes.

contra el aguijón es poca discreción» (54141 y 54142, tomados de las colecciones de Vallés, Correas y Rodríguez Marín)<sup>9</sup>. El aguijón se mienta también, con sentido parecido, en «Más vale una aguijonada, que dos arres», «Asno cojo, cuando duda, corre con el aguijón», «A buey harón, poco le presta el aguijón», «A asno rudo, aguijón agudo», «A dur âne, dur aiguillon»<sup>10</sup>.

En griego, es muy parecido el proverbio ἵππος εὐγενῆς οὐ λακτίζει «Caballo bien nacido no da coces», recogido en los *Proverbios* de Esopo (56) con la siguiente explicación: εὐγένειαν ὁ λαχὼν τὴν τῆς φύσεως, ταύτην φυλάττει πραότητι τῶν τρόπων, «El que ha recibido en suerte la nobleza de nacimiento de la naturaleza, la conserva con la docilidad de las maneras». Recuerda esto al fragmento 13 Diehl, donde también aparecía el caballo aconsejando al asno, de más bajo nacimiento, que no coceara contra el aguijón.

Apostolio relacionaba πρὸς κέντρα λακτίζειν con εἰς οὐρανὸν πτύεις «escupes contra el cielo» (6.57), con una imagen parecida tomada de otro campo; esta locución también tiene que ver con lo inútil y peligroso de enfrentarse a la divinidad o al poder, que suele entenderse que viene de arriba. «Escupir al cielo» es también una expresión proverbial en español, con la variante larga «Quien al cielo escupe, en su cara le cae» (Kleiser 54134); son parecidos «Escupir contra el viento, vano intento», «Quien mea contra el viento, se moja la camisa» y «Dar una puñada en el cielo» (Kleiser 54135, 54138 y 32429)<sup>11</sup>. Tosi (535) cita algunos proverbios de la tradición italiana que con imágenes parecidas se refieren a una acción que perjudica al que la emprende: «Pisciare contro le ortiche», «Se vuoi vivere contento, non pisciare contro vento»<sup>12</sup>.

Sobre lo preferible de la sumisión voluntaria hay muchos refranes: «Lo que ha de ser forzado, más vale que sea de grado» (Kleiser 59650); son sobre todo conocidos los proverbios del tipo «Menos es torcer que quebrar» (59653) o «Antes doblar que quebrar», con correspondencia en muchas lenguas: «Better bend than break», «Mieux vaut plier que rompre», «Lieber biegen als brechen», «È meglio piegare que rompere» (Gluski 1971: 18.13); sobre lo inevitable de ceder al poder, es usual la expresión «A la fuerza ahorcan».

---

<sup>9</sup> Se encuentra también en S. de Orozco, *Libro de los proverbios glosados*, 1570-1579 (ed. de J. Weiner, Kassel 1994, p. 209). En el banco de datos CREA (español actual) de la Real Academia encuentro cuatro testimonios de uso.

<sup>10</sup> Campos-Barella 1995<sup>2</sup>: 82, 314, 508 y Sevilla 1991: 33, donde se recogen más proverbios de sentido parecido que usan otras imágenes del mismo tipo, como la espuela, la correa o el palo.

<sup>11</sup> Nótese lo cerca que están estos proverbios de los *adýnata*, y cómo así la ley humana se hace pasar por natural.

<sup>12</sup> El hacerse daño a uno mismo es tema recurrente en las expresiones proverbiales. Las colecciones de los paremiógrafos griegos recogen muchas expresiones con este sentido: αἰξ τὴν μάχαιραν; ἀνδρὶ Λυδῶ πράγματ' οὐκ ἦν, ἀλλ' αὐτὸς ἐξελθὼν ἐπρίατο; ἀντὶ πέρκης σκορπίον; Βελεροφόντης τὰ γράμματα; ἐπὶ σαυτῷ τὴν σελήνην καθαιρεῖς; Καρπάθιος τὸν λαγών; κορώνη τὸν σκορπίον; μὴ κίνει Καμάρινα; Οἰνὴ τὴν χαράδραν; πυραύστου μόρος (Zen. Vulg. 1.27, 87, 88, 2.87, 4.1, 4.48, 4.60, 5.18, 5.29, 5.79; Zen. Ath. 2.30, 5.34). En nuestro refranero, la expresión más conocida de este tipo es quizá la de «tirar piedras contra su propio tejado».

## La παροιμία en el *Agamenón*

Tras la discusión del coro con Clitemestra, entra Egisto, que se presenta orgullosamente, en el discurso que constituye su primera intervención en la pieza, como el vencedor que ha hecho justicia dando cumplimiento a la maldición de su padre. Este discurso es, pues, continuación de la discusión anterior, en la que se buscaba una explicación para la muerte de Agamenón; sólo que ahora la explicación se hace única e inflexible y dependiente exclusivamente de Egisto. Comienza entonces una nueva discusión del corifeo con Egisto, en la que el paralelismo con la escena anterior hace más llamativas las diferencias: en contraposición con Clitemestra, que en algún momento de la discusión anterior casi conseguía que sus razones convencieran al corifeo (que llegaba a admitir que la muerte de Agamenón era por voluntad de Zeus, que dependía del δαίμων de la casa y que era cumplimiento de la ley de justicia), Egisto habla como un tirano que prácticamente sólo sabe recurrir a las amenazas para imponer su razón.

Ante la acusación de ὕβρις del corifeo y su amenaza del castigo del pueblo, que vienen a coincidir con lo que en la escena anterior decían a Clitemestra en sus dos primeras intervenciones, Egisto contesta, de manera muy distinta a Clitemestra, recordando al corifeo su posición inferior, o más bien situándolo en ella (σὺ ταῦτα φωνεῖς νεοτέρῳ προσήμενος / κώπη, κρατούντων τῶν ἐπὶ ζυγῷ δορός; 1617 s.), y amenazándolo con el hambre y la prisión, que han de hacerlo entrar en razón (δεσμὸν δὲ καὶ τὸ γῆρας αἶ τε νήστιδες / δύαι διδάσκειν ἐξοχώταται φρενῶν / ἰατρομάντεις): Egisto se muestra así como el nuevo rey de Argos, el único con derecho a imponer castigos, cosa que para el coro debería ser evidente a la vista de los hechos (οὐχ ὀρᾶς ὀρῶν τάδε;). La conclusión, con la expresión proverbial, es un resumen de esta respuesta: πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς: tú eres el buey, yo soy el amo: si te rebelas, sólo conseguirás atraer sobre ti el castigo que tú mismo habrás provocado.

Fraenkel considera que Egisto hace un uso excesivo de expresiones de tipo proverbial y popular que lo caracterizan como un personaje vulgar: «Aegisthus, throughout inclined to vulgar turns of speech, shows his customary brutality in using the churlish phrase [πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε] to the old man»<sup>13</sup>. Fraenkel explica más detalladamente esta impresión al comentar la comparación con Orfeo de 1629-32, que tiene una estructura que se encuentra en otras comparaciones de la comedia y otros lugares («Tienes» o «Haces lo contrario de X, porque X tiene» o «hace tal o cual cosa y tú, por el contrario...»):

The form employed here thus leads us unmistakably into the sphere of those witticisms with which the lower orders of society and people of modest intellectual pretensions are accustomed to amuse themselves . . . That Aegisthus has the face to employ such devices at such a juncture characterizes the man who, though in origin a Pelopid, is through and through made of common stuff. The effect must have been very startling to the Athenians. Even without taking into account the traditional

---

<sup>13</sup> Grimaldi (2011: 97), en cambio, afirma, sin más, sin dar explicación ninguna, que Egisto usa una expresión proverbial «de tono elevado».

dignity of tragic princes (of course messengers, heralds, servants, and their like stand on a lower level), we can be fairly certain that in consequence of the strict rules of Attic εὐσημοσύνη no one who was the Athenian counterpart of what is called in England 'a gentleman' and in Basle 'ein wirklicher Herr' would, in similar circumstances, have behaved in such a way as this. Sophocles uses an exactly corresponding means to characterize his Menelaus in the dispute scene of the *Ajax*. There Menelaus, when driven into a corner, insults his opponent under the transparent cover of an αἶνος or ἀπόλογος, and in so doing he keeps in every detail the primitive form of a coarse popular custom, whereupon Teucer pays him back in the same coin. So far as concerns the Aegisthus of this scene, we may surmise (though this kind of thing does not admit of proof) that the immoderate use which he makes of proverbs and proverbial turns of speech is intended by the poet to contribute to his characterization. One proverbial expression we have met in 1623 and an unmistakable proverb in 1624, another will be found in 1639 ff., and finally in 1668 yet another proverb is hinted at by Aegisthus. The accumulated effect is that of a certain vulgarity. In the ironical words of Socrates in Plato (?) *Hipp. mai.* 301 c the phrase φασὶν ἄνθρωποι ἐκάστοτε παροιμιαζόμενοι (in *Theaet.* 162 b the tone is different) is by no means complimentary to that class of persons.

Lloyd-Jones depende evidentemente de este comentario cuando anota: «Aegisthus' constant use of the tritest cant sayings seems to be one of the features meant to characterize him as a mean and contemptible person»<sup>14</sup>. También Blasina (2003: 181) comparte el parecer de Fraenkel (al que cita eliminando las frases que en nuestros días ya no son de recibo).

Lo primero es considerar las expresiones que Fraenkel llama proverbiales<sup>15</sup>:

—1623: los comentaristas suelen considerar proverbial la frase οὐχ ὁρᾷς ὁρῶν τάδε;, que es más bien un tópico que una expresión proverbial propiamente dicha, y no especialmente característico de un lenguaje más bajo o popular, según puede verse por sus paralelos;

—1639 ss.: Fraenkel considera que la comparación con el σειραφόρον / κριθῶντα πῶλον (1640 s.) es de carácter proverbial, pero se trata más bien de una comparación proverbial sin forma fija, lo que no constituye una παροιμία propiamente dicha. Es dudoso, en todo caso, que tal comparación proverbial tenga carácter vulgar, dado que también la usa Agamenón en 842 (aunque con un sentido algo distinto y afirmada en vez de negada) y dado que la imagen está tomada de la conducción y las carreras de carros, que son cosa aristocrática.

—La única παροιμία clara de las citadas por Fraenkel es la del verso 1668, que se tratará en el capítulo siguiente: φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους. Ni por su forma y sentido ni por el otro testimonio de uso que conservamos (la dice un personaje aristocrático en una tragedia, Eur. *Ph.* 396) parece la expresión vulgar.

<sup>14</sup> Y Rutherford (2012: 404 n. 16): «the use of 'comparisons' (*eikones*) by Aegisthus in *Agamemnon* or Teucer and Menelaus in *Ajax* mark them as falling short of aristocratic dignity».

<sup>15</sup> Que se tratarán con más detalle en el capítulo de παροιμίαι dudosas y falsas (pp. 810-815).

—Es posible que en Ὀρφεὶ δὲ γλῶσσαν τὴν ἐναντίαν ἔχεις κτλ. (1629-32) haya una alusión a la locución Ὀρφέως γλῶσσα, pero esta locución tampoco parece vulgar ni por sí misma ni por sus testimonios<sup>16</sup>.

No es nada claro, por tanto, que haya tantas expresiones proverbiales en boca de Egisto, y, lo que es más importante, no parecen, en principio, expresiones vulgares. En el comentario de Fraenkel, los proverbios y expresiones proverbiales se consideran sin más parte del lenguaje popular, de los coloquialismos y de los vulgarismos, que no se distinguen entre sí. Pero las expresiones proverbiales no tienen por qué ser vulgares, ni tienen por qué ser coloquialismos (si se entienden los coloquialismos como expresiones que se evitarían en ciertas ocasiones por carecer de dignidad<sup>17</sup>); ni todo lo popular es coloquial ni todo lo coloquial vulgar. Con respecto a πρὸς κέντρα λακτίζειν, yo no puedo imaginar un registro de lengua más digno que las odas pindáricas; en el *Prometeo*, las *Bacantes* y los *Hechos de los apóstoles* usa la expresión una divinidad.

Por lo demás, como observa Benardete (1972: 634) en su reseña a Lloyd-Jones, «Egisto, se nos dice, se nos muestra como una ‘persona mezquina y despreciable’ por su frecuente uso de proverbios; pero, dado que todos los personajes de las obras citan proverbios, la conclusión carece de base». En su estudio sobre los coloquialismos en la tragedia, Collard (2005: 356) dedica un párrafo a «proverbios y similares» en el que niega que deban incluirse entre los coloquialismos: «Cualquier personaje dramático, trágico o cómico (y platónico), tiene derecho a usar sentencias cotidianas o aforismos, de manera que hay un acuerdo general en que los proverbios no han de clasificarse como coloquialismos». El acuerdo no es tan general como supone Collard. La idea simplista de que en la literatura (y en la vida) los proverbios han de aparecer en boca de personajes de clase baja o poca educación es un prejuicio moderno que por lo general no responde a lo que luego de verdad se encuentra en los textos, y mucho menos en época de Ésquilo, cuando tal prejuicio todavía no se ha inventado; nada parecido se encuentra tampoco en el *Hippias mayor* ni en ningún pasaje de Platón<sup>18</sup>.

Lo mismo puede decirse de la comparación con Orfeo y los αἰῶνι del *Ayante* que cita Fraenkel junto con los proverbios como rasgos vulgares del lenguaje de Egisto: como las expresiones proverbiales, son recursos de expresión típicos de la lengua hablada y se dan sobre todo en las sociedades en las que la oralidad es muy rica por ser todavía, con o sin escritura, el medio principal de comunicación y transmisión cultural, como es el caso de la griega en esta época. Es comparable a estos usos la historia de Níobe que Aquiles cuenta a Príamo al final de la *Iliada*: nadie diría que Aquiles queda así

---

<sup>16</sup> Aunque Fraenkel no los incluye en su lista de proverbios de Egisto, varios comentaristas entienden que los versos γνώση γέροντων ὥς διδάσκεσθαι βαρὺ / τῷ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον (1619 s.) están relacionados con otro proverbio sobre la dificultad de aprender para los viejos. La cosa no es clara: podría simplemente tratarse de un tópico; véase la discusión al respecto en las pp. 809 s. De ser proverbial, no parece por sus paralelos que fuera vulgar en absoluto.

<sup>17</sup> Según la definición de coloquialismo de West 1990b. Pero esta definición no es, ni mucho menos, general: Stevens (1976: 4) habla, en cambio, de «a distinctively conversational flavour»; véase el estudio del estado de la cuestión en Cilia (2009: 26-59).

<sup>18</sup> Véase el tratamiento de la cuestión en las pp. 915-928.

caracterizado como un personaje vulgar, sino más bien lo contrario. Es ingenuo hablar de «the Athenian counterpart of what is called in England 'a gentleman' and in Basle 'ein wirklicher Herr'». Es imposible que las maneras y el lenguaje convenientes a un caballero inglés o alemán de mediados del s. XX coincidan con los de ninguna clase social de la Atenas de mediados del s. V ni con sus ideales de lo que debe ser un héroe<sup>19</sup>.

Podría, de hecho, decirse lo contrario que Fraenkel: que es frecuente en los héroes el lenguaje chulesco. Egisto y Menelao no son excepcionales: Eteocles con el coro en los *Siete contra Tebas*, Ayante con su mujer en el *Ayante*, el rey con el heraldo en las *Suplicantes*, Agamenón con Crises en la *Ilíada*, por poner sólo unos pocos ejemplos, son casos de lenguaje agresivo, muchas veces burlesco, que siguen en sus burlas, amenazas y pullas también las maneras típicas de la disputa en la lengua hablada más rica de las «sociedades orales». Las expresiones proverbiales pueden servir bien a este tipo de lenguaje por ser su sentido muchas veces de censura, y varios estudios muestran que los proverbios referidos directamente al oyente suelen encontrarse en boca de personas o personajes en una posición de autoridad con respecto a él; cuando no es así, se produce el conflicto. Los héroes son precisamente aquellos que se encuentran en una posición superior que les hace fácil propasarse atropellando los derechos de otros; la violencia de su lenguaje es un caso de ὕβρις que habrá de pagarse finalmente, y tal vez por eso sea frecuente en la tragedia, como dice de pasada Jenofonte (ὅταν ἐν ταῖς τραγωδίαις ἀλλήλους τὰ ἔσχατα λέγωσιν, *Mem.* 2.2.9): en un género en que todo se hace con la palabra, es prácticamente la única manera de poner en escena la ὕβρις de un personaje.

Es cierto que πρὸς κέντρα λακτίζειν es una locución proverbial, y que, como tal, es propia del lenguaje hablado. De acuerdo con esto, aparece en el diálogo. Pero los recursos propios del lenguaje hablado no son despreciables ni despreciados por Ésquilo o su público. Lo interesante es que es siempre difícil dar una impresión de lenguaje hablado en una obra en que el lenguaje está sujeto a convención artística, y que el uso de expresiones proverbiales contribuye a crear esta impresión, al tiempo que tiende un puente entre la escena trágica, normalmente tan distanciada de lo cotidiano, y la vida corriente en la que estos dichos podían usarse.

El lenguaje de Egisto no es que sea vulgar: es violento y brutal, y esta violencia y brutalidad lo caracterizan no como un hombre de poca nobleza o educación, sino como un tirano. Su lenguaje es violento no sólo por consistir en burlas y amenazas, sino también por dirigirse contra los viejos del coro, que no han hecho nada y que son, por su vejez, merecedores de un trato más respetuoso. Clitemestra los había saludado con deferencia en 855 como ἄνδρες πολῖται, πρέσβος Ἀργείων τόδε, «Ciudadanos,

---

<sup>19</sup> Nótese que Fraenkel recurre también al anacronismo del 'gentleman', en un comentario muy criticado y crucial en su interpretación de la obra (la nota al v. 915), para explicar que Agamenón ceda ante Clitemestra y entre en el palacio pisando las vestiduras de púrpura (cf. también sus notas a 811, 939 s., 944 s., 948 y la p. 441). Pelliccia (2002: 206) ha llamado la atención sobre esta relación: «Fraenkel's denigration of Aegisthus bears some resemblance, in reverse, to his notoriously starry-eyed exaltation of Agamemnon, who he claimed was in Aeschylus' rendering 'a great gentleman' —a perverse judgement he is said later to have renounced [cf. Taplin 1977: 312]». Véase, con todo, la n. 1 de la p. 1012.



principalía de los argivos aquí presente». Teniendo en cuenta que las razones de la venganza de Egisto son, según el concepto de justicia de la obra, verdaderas razones, es la violencia de esta escena la que muestra a Egisto como culpable y por tanto como un personaje trágico, abocado a la destrucción (Judet de La Combe, p. 721), al tiempo que, por otro lado, sirve también para caracterizar, por contraposición, al personaje de Agamenón, el soberano que alababa la moderación y hablaba de tomar decisiones en común.

La παροιμία contribuye a esta violencia, pero no por ser coloquial o vulgar, sino por cómo se usa, igual que sucedería con otras expresiones, o con un cuchillo. Entre los testimonios de la locución, éste es uno de los pocos casos en que el que la dice es el mismo que maneja el aguijón, diciéndola además al que se supone que lanza la pata contra él. Píndaro hace una afirmación de carácter general o como mucho una crítica a rivales no presentes; Océano advierte a Prometeo contra el castigo de otro. Pero en Egisto coinciden el que advierte y el que castiga, lo cual convierte la expresión de norma de conducta o consejo en amenaza. El sentido de la propia παροιμία colabora a ello, porque se refiere precisamente a una relación de poder, de manera que Egisto, al referirla directamente a sí mismo y al corifeo, está poniéndose a sí mismo en la posición del amo y al coro en la posición subordinada del animal doméstico. Los casos más parecidos son las *Bacantes* y los *Hechos*, pero en las *Bacantes* el dios dice la locución haciéndose pasar por otro, de manera que el oyente lo recibe como consejo, y en los *Hechos* se trata de una constatación tras el castigo, de forma que tampoco es una amenaza. De manera que, en nuestros testimonios, ni siquiera los dioses usan la παροιμία con una superioridad como la que aquí luce Egisto<sup>20</sup>.

Las expresiones proverbiales pueden servir bien a este tipo de lenguaje no sólo porque es muy habitual que sirvan para condenar ciertas acciones o actitudes, sino también porque es una propiedad suya ésta de resultar, por la autoridad de la tradición en la que se basan, incontestables, y no es difícil encontrar en la experiencia de cualquiera ejemplos del desagrado que produce este uso del proverbio como medio incontestable de imponer una verdad. La locución, en todo caso, funciona como un elemento más entre otras burlas y amenazas de Egisto. No hay una sola intervención suya que no sea una amenaza de prisión, tormento, hambre o muerte, dejando claro siempre que es él quien tiene el poder, que el coro está, por el contrario, entre los que deben obedecer, y que son sus palabras lo que constituye la rebelión y ha de ser castigado. En σὺ ταῦτα φωνεῖς νεώτερά προσήμενος / κώπη, κρατούντων τῶν ἐπὶ ζυγῷ δορός;, la metáfora está tomada del lenguaje marinero, no tan típica como el de los animales domésticos para referirse al dominio pero también bastante frecuente (recuérdese, por ejemplo, nuestro refrán «Donde manda patrón, no manda marinero»). Con esta frase, Egisto muestra que la muerte de Agamenón significa también que el

---

<sup>20</sup> Encuentro que mi discusión de la nota de Fraenkel coincide en muchos puntos con la del estudio de Pelliccia (2002) sobre las comparaciones del tipo de la de Orfeo: también él niega que estas comparaciones sean de carácter vulgar, atribuyéndolas más bien al ámbito aristocrático del banquete, y explica los casos considerados vulgares por ser usos insultantes en segunda persona.

poder pasa a sus manos. La frase siguiente, γνώση γέρων ὧν ὡς διδάσκεσθαι βαρὺ / τῷ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον, es otra amenaza, que se basa en el tópico de la dificultad de aprender para los viejos: la idea tradicional se explica por ser la edad para aprender la niñez y juventud, siendo los viejos sabios por su experiencia, y a lo mejor también por lo que cuesta cambiar las costumbres que se han tenido durante mucho tiempo. Pero Egisto cambia, con una violenta ironía, este sentido: lo que aprenderán los viejos es precisamente lo duro que es aprender para un viejo, y será duro porque el aprendizaje ha de producirse por medio del castigo, la prisión y el hambre, que son más duros de soportar para los viejos (δεσμὸν δὲ καὶ τὸ γῆρας αἶ τε νήστιδες / δύαι διδάσκειν ἔξοχώταται φρενῶν / ἰατρομάντις).

Las referencias a la vejez son, pues, tres (γέρων, τῷ τηλικούτῳ, τὸ γῆρας) en esta intervención: Egisto parece querer dejar claro que no va a respetar más a los ancianos del coro por sus canas. La posible posición de autoridad como consejo de ancianos de los miembros del coro queda implícitamente abolida. Y Egisto se detiene un tanto en describir los tormentos que harán aprender a los viejos: «the word order», comenta Fraenkel, «is very lively. One gets the impression that at the start Aegisthus intends to say only δεσμὸς δὲ καὶ τὸ γῆρας διδάσκειν κτλ. . . ., but then, by way of afterthought, he seizes upon, and relishes, the detailed picture (cf. 1641 f.) of the tortures which the old men will have to endure in prison; thus the supplement αἶ τε νήστιδες δύαι is added. Finally νήστιδες δύαι gives rise to an element of personification ἰατρομάντις; the regulation of a rigorous dieting, a 'hunger-cure', is a matter for the physician». En la frase siguiente, οὐχ ὁρᾷς ὁρῶν τάδε;, τάδε puede referirse a lo que Egisto está diciendo o a los hechos, presentes en escena en los cadáveres de Agamenón y Casandra. Esta apertura de sentido de τάδε es siniestra. Por un lado, el corifeo no ve, según las palabras de Egisto, que la desobediencia sólo puede acarrearle el castigo, como en el verso siguiente vuelve a decirse; es una insensatez porque Egisto tiene el poder y ellos están por debajo. Al mismo tiempo, el «esto» que está presente en escena, los cadáveres de Agamenón y Casandra, es una muestra sensible de lo que puede llegar a ocurrirles a los enemigos de Egisto e implica por tanto una amenaza al corifeo: «¿No ves cómo me las gasto yo con mis enemigos? No cocees...»

El poder de Egisto es lo que pone en cuestión el coro (1633 ὡς δὴ σύ μοι τύραννος Ἀργείων ἔση...), pero para Egisto esta duda está fuera de lugar, ya que su explicación de los hechos es única y no admite respuesta, hasta el punto de que los hechos se funden para él con su propia explicación, que se hace tan real como los hechos mismos: la muerte de Agamenón, la justicia que él así ha restablecido y el poder que así ha adquirido o recobrado y que le permite imponer su ley y castigar al rebelde son una sola cosa para Egisto, de forma que puede decir con toda coherencia que el corifeo no ve viendo: al ser su explicación la única posible, deja de ser una mera interpretación para ser un hecho tan evidente como la muerte de Agamenón, de modo que al que no la entiende o acepta se le puede llamar ciego.

Con πρὸς κέντρο μὴ λάκτιζε la oposición del corifeo a Egisto se iguala al cocear del buey contra el aguijón que lo espolea para que obedezca; la παροιμία no lo dice expresa-

mente, pero se sobreentiende que con esta acción tanto el buey como el rebelde sólo pueden herirse aún más, el buey directamente contra el aguijón, el hombre con el castigo debido a su desobediencia, que se entiende como provocado por su propia insensatez más que por la crueldad del que lo castiga. Pero Egisto sí hace expresa esta idea brevemente justo a continuación, en *μη παίσας μογῆς*, que es expresión más hiriente que la *παροιμία* misma. Es la actitud, que nos recuerda al gángster, del que disfraza ligeramente una amenaza al decir, usando una expresión sapiencial, que es el amenazado el que corre el riesgo de hacerse daño a sí mismo. En los versos 1639 ss. vuelve la amenaza a basarse en una igualdad del subordinado con un animal doméstico: *τὸν δὲ μὴ πειθάνορα / ζεύξω βαρεῖαις, οὔτι μὴ σειραφόρον / κριθῶντα πῶλον· ἀλλ' ὁ δυσφιλῆς σκότῳ / λιμὸς ξύνοικος μαλθακὸν σφ' ἐπόψεται*; como sucedía en Píndaro, la imagen del cocear contra el aguijón aparece cerca de la del sometimiento al yugo.

Creo que el comentario de Fraenkel puede servir de testimonio de que el uso de Egisto de la expresión proverbial resulta hiriente, aun cuando no haya explicado bien las razones de esta impresión. Un error distinto se da en la explicación que Benardete añade a su acertada crítica a Lloyd-Jones: «Egisto habla proverbialmente y por tanto brutalmente porque tiene una visión de la justicia para la que los proverbios son perfectamente adecuados, mientras que a los demás [personajes] el problema de la justicia les ha afectado más profundamente». La visión de la justicia de toda la obra y de sus personajes es inseparable de las creencias tradicionales sobre ella, creencias que en algunos pasajes encuentran su modo de expresión más directo y profundo por medio de sentencias proverbiales, como hemos visto sobre todo en los comentarios a Ag. 177 y 1564<sup>21</sup>. También la visión de Benardete es anacrónica, ya que parece basarse en la creencia de que es mejor pensar por uno mismo yendo más allá de las ideas recibidas que atenerse a ellas, lo cual es una idea extraña a Ésquilo y su público. Cabe oponerse a la tradición, como hacía el coro en 750 ss., pero porque en ese caso concreto se considera conveniente, no porque se parta de una oposición previa entre pensamiento propio e ideas recibidas. Los proverbios son, en general, para Ésquilo y para su público, portadores de grandes verdades o, si se prefiere, de una sabiduría respetable y relevante. Si no, ni siquiera habría que tomarse la molestia de corregirlos.

La imagen del cocear contra el aguijón expresa con gran perfección la idea del *δράσαντι παθεῖν*, ya que en ella la rebelión y el castigo son inseparables por ser la misma cosa. Como el golpe que castiga siempre puede entenderse como golpe que ha de ser castigado, este principio de acción y reacción puede utilizarse para defender intereses contrarios, y así Egisto amenaza aquí al coro con una expresión parecida a la que el propio coro había usado en 381-4 en defensa de la justicia de la empresa guerrera de Agamenón (*οὐ γὰρ ἔστιν ἑπαλξις / πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρῶν / λακτίσαντι μέγαν*

<sup>21</sup> Con respecto a la relación de Egisto con la justicia, Judet de La Combe sostiene lo contrario: el ser de Egisto está sólo en la venganza-justicia, de manera que «la relación que mantiene con la justicia es más íntima, más sustancial que la de Agamenón».

Δίκας / βωμὸν εἰς ἀφάνειαν). Pero Ésquilo ha fabricado un Egisto violento y tiránico con el que ni el coro ni el público pueden estar de acuerdo por mucho que sus principios sean los mismos que la obra en general admite. Egisto no abunda, en su discusión con el corifeo, en el antiguo pleito por el poder de Atreo y Tiestes o en el crimen de Atreo (que habría sido lo equivalente a las referencias a Ifigenia de Clitemestra en la escena anterior): no considera al corifeo con capacidad para juzgar la justicia de una acción, y por eso se limita sólo a amenazarlo, aplicando con la παροιμία del aguijón el principio de la reciprocidad de daños a quien no ha hecho ninguno. El que los viejos del coro se vean maltratados de esta manera es fundamental, como en las *Coéforas* lo será el odio de las esclavas del coro a sus amos, para la caracterización de Egisto y para poner al público claramente de un lado en un conflicto en el que en teoría sería difícil tomar posición.

Antes de la muerte de Agamenón, Clitemestra ha usado los tópicos de la tradición en su provecho con una habilidad retórica que tendía siempre a la persuasión; después su lenguaje cambia, y hemos visto el sarcasmo y la impiedad de las alusiones proverbiales al canto del cisne y a la tercera libación, y la argumentación de la de la cratera de males y ἀνάξια δράσας ἄξια πάσχω. Pero estos usos iban dirigidos contra sus enemigos, Agamenón y Casandra, mientras que Egisto usa los tópicos tradicionales y las expresiones proverbiales como medios de burla e imposición violenta de su voluntad sobre los ancianos del coro, sin dar más explicación que la de que, teniendo él la razón y el poder, ha de obedecersele, porque de lo contrario el rebelde será castigado<sup>22</sup>. Frente al coro, Clitemestra razona y se defiende; Egisto ataca. En esta última escena, Clitemestra vuelve a la persuasión para apaciguar al tirano y al coro, de manera que tanto ella como Egisto cumplen con la forma típica de imposición de su voluntad de uno y otro sexo: la del hombre depende de la fuerza; la de la mujer, de la persuasión<sup>23</sup>. Estos dos estilos de lenguaje son eficaces cada uno a su manera, y pueden ser complementarios en la consecución del mismo fin, hasta el punto de que es la intervención de Clitemestra (λόγος γυναικός) la que impide un enfrentamiento que podría poner en peligro el poder de ambos, de forma que los ancianos del coro han de atenerse a las amenazas de Egisto y confiar la resolución del conflicto al futuro, a la esperanza del regreso de Orestes como vengador.

---

<sup>22</sup> Esta convicción absoluta lo lleva a recurrir a argumentos muy distintos de la razón, como su recién adquirido dinero (1638) y su ejército (1650), dos requisitos indispensables para el establecimiento del poder, como comenta Thomson (*ad* 1638).

<sup>23</sup> Un buen análisis sobre estas diferencias puede verse en Sánchez Ferlosio 1992. Goldhill (1984: 98) relaciona la torpeza del lenguaje de Egisto con una falta de identidad sexual, basándose en que el corifeo lo llama γύναι, pero, como bien comenta Judet de La Combe, también Clitemestra, que es muy hábil en el uso del lenguaje, se compara con un varón. Estas comparaciones no se refieren a la forma de hablar de cada personaje, sino a su forma de actuar: Clitemestra actúa como un varón al atreverse a matar ella misma a su propio esposo, mientras que a Egisto se le llama mujer por no haberse atrevido a hacerlo él mismo.



## 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους

- AI. ἀλλ' ἐγὼ σ' ἐν ὑστέραισιν ἡμέραις μέτειμ' ἔτι.  
XO. οὐκ ἂν δαίμων Ὀρέστην δεῦρ' ἀπευθύνη μολεῖν.  
AI. οἶδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους.  
XO. πρᾶσσε, πιαίνου μιαίνων τὴν δίκην ἐπεὶ πάρα.  
EG. Ya iré yo a por ti en los días venideros.  
CO. No si un dios guía a Orestes a venir aquí.  
EG. Bien sé yo que los desterrados se alimentan de esperanzas.  
CO. Eso, cébate manchando la justicia ya que puedes.

### Identificación y testimonios

En el verso 396 de las *Fenicias* de Eurípides hay una frase muy parecida a ésta del verso 1668 del *Agamenón* acompañada por la fórmula ὡς λόγος, que puede emplearse para citar proverbios (aunque no sólo para ellos):

- (i) Eur. *Ph.* 395-9 Πο. ἀλλ' ἐς τὸ κέρδος παρὰ φύσιν δουλευτέον.  
Ιο. αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὡς λόγος.  
Πο. καλοῖς βλέπousαί γ' ὄμμασιν, μέλλουσι δέ.  
Ιο. οὐδ' ὁ χρόνος αὐτὰς διεσάφησ' οὔσας κενάς;  
Πο. ἔχουσιν Ἀφροδίτην τιν', εὐδίαν κακῶν.

396 laudat Plu. *Exil.* 606d

Polinices — Pero por el provecho hay que esclavizarse contra el propio nacimiento.

Yocasta — Las esperanzas alimentan a los desterrados, según se dice.

Polinices — Los miran con bellos ojos, pero se demoran.

Yocasta — ¿Y no pone en claro el tiempo que son vanas?

Polinices — Tienen un cierto encanto que endulza los males.

El esolio a este pasaje cita una παροιμία algo distinta:

- (ii) *Schol.* Eur. *Ph.* 396 «αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσιν»· αἱ ἐλπίδες καὶ ἡ προσδοκία τοῦ ἐπιβήσεσθαι τῆς πατρίδος. ἐντεῦθεν ἡ παροιμία «αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν».

τοὺς κενοὺς βροτῶν (βροτούς I) om. cod. C, a m. rec. habet A || *Men. Sent.* 51 αἱ δ' ἐλπίδες  
[ἀλλ' ἐλπίδες B] βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν

«Las esperanzas alimentan»: las esperanzas y la expectación por poner los pies en la tierra patria. De ahí el proverbio «Las esperanzas alimentan a los mortales vanos».

La misma παροιμία se recoge en la *Colección Bodleiana* de Zenobio, bajo el lema βόσκουσι τοὺς κάμνοντας y precedida de παρὰ τό, siendo παρὰ un típico introduccion de citas de pasajes paralelos que se usa a menudo en los escolios para introducir una expresión proverbial que en el texto comentado se cita en otra forma, y τό la manera de sustantivar una cita, también usual con las expresiones proverbiales<sup>1</sup>:

(iii) *Coll. Bodl.* 218 (*Append.* 1.59) «βόσκουσι τοὺς κάμνοντας»· ἐπὶ τῶν εἰς ἄλλοτρίας βλέπόντων τρυφάς. παρὰ τὸ «αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν».

«Alimentan a los que pasan penalidades»: a propósito de los que tienen la vista puesta en los lujos ajenos. Compárese con lo de «Las esperanzas alimentan a los hombres vanos».

Y en la colección de apotegmas de Arsenio se recoge un fragmento de Sófocles muy parecido:

(iv) *Arsen.* 7.1d «ἐλπίς γὰρ ἡ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς βροτῶν»· Σοφοκλέους.

*Stob.* 4.46.14, *Men. Sent.* cod. Σ (*Append.* 1 Jaekel) 12

«Pues la esperanza es la que alimenta a los más de los mortales»: de Sófocles [fr. 948 *TrGF*].

Erasmus recoge la expresión en sus *Adagia* (2092), citando sólo el testimonio de Eurípides (y *Plu. Exil.* 606d, que cita a Eurípides); varios comentaristas modernos han señalado el carácter proverbial de la frase de Egisto<sup>2</sup>, y Koch (1892: 17) y Linde (1896: 19 s.) la incluyen en sus estudios sobre los proverbios en la tragedia.

Otros índices de proverbialidad son: la expresión οἷδ' ἐγὼ del *Agamenón*, ya que los proverbios vienen introducidos con frecuencia por verbos de «saber»<sup>3</sup>; y el hecho de que «alimentarse de esperanzas» sea también una imagen tópica o cliché, de la que pueden citarse numerosos testimonios en griego y que tiene correspondencia en latín («spes pascit...») y en varias lenguas modernas («alimentar (vanas) esperanzas», «nutrirsi di speranza», «nourrir des espoirs», «nourish hopes», etc.).

<sup>1</sup> Pero no siempre que se introduce así una παροιμία quiere ello decir que esa παροιμία se use en el texto comentado: véase el comentario a *Ag.* 1133 en pp. 789 s.

<sup>2</sup> Stanley, Schütz, Bothe, Karsten, Weil, Fraenkel, Lloyd-Jones, Hogan, Collard, Blasina (2003: 181), Raeburn-Thomas. Falta, en cambio, en Strömberg (1954).

<sup>3</sup> Cf. Introducción, p. 123; como paralelo del uso en primera persona puede citarse *Pl. Hp. Ma.* 304e8 τὴν γὰρ παροιμίαν ὅτι ποτὲ λέγει, τὸ «χαλεπὰ τὰ καλὰ», δοκῶ μοι εἰδέναι.

## Forma (y origen)

El proverbio que citan el escolio a Eurípides y la *Collectio Bodleiana* es αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν, «Las esperanzas alimentan a los mortales vanos», mientras que tanto en las *Fenicias* como en el *Agamenón* los que se alimentan de esperanzas son los desterrados. Por otra parte, en los textos griegos encontramos otros paralelos de la expresión «alimentar(se de) esperanzas», que han recogido en su mayor parte los comentaristas del *Agamenón*:

Semon. fr. 1.6 s. West ἐλπίς δὲ πάντας κάμπειθει τρέφει / ἄπρηκτον ὄρμαίνοντα.

La esperanza y la persuasión alimentan a todos cuando se lanzan a lo irrealizable.

Soph. *Ant.* 897 ss. ἐλθοῦσα μέντοι κάρτ' ἐν ἐλπίσιν τρέφω / φίλη μὲν ἤξειν πατρί, προσφιλὴς δὲ σοί, / μήτερ, φίλη δὲ σοί, κασίγνητον κάρα.

[Habla Antígona] Pero al irme [al morir], me alimento con grandes esperanzas de llegar querida para mi padre, y querida también para ti, madre, y para ti, hermano.

Soph. *Ant.* 1246 ἐλπίσιν δὲ βόσκομαι . . .

Pero me alimento de esperanzas . . .

Soph. fr. 948 *TrGF* ἐλπίς γὰρ ἡ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς [κενοὺς Blaydes] βροτῶν (= test. (iv)).

Eur. *Hec.* 351 s. ἔπειτ' ἐθρέφθην ἐλπίδων καλῶν ὑπο / βασιλεῦσι νύμφη.

[Habla Políxena] Después fui alimentada por hermosas esperanzas como novia de reyes.

Eur. *Ba.* 617 οὐτ' ἔθιγεν οὐθ' ἤψαθ' ἡμῶν, ἐλπίσιν δ' ἐβόσκετο.

ni nos alcanzó ni nos cogió, sino que se alimentaba de esperanzas.

Eur. fr. 826 *TrGF* δι' ἐλπίδος ζῇ καὶ δι' ἐλπίδος [ἐλπίδων v. l.] τρέφω.

De esperanza vive y de esperanza aliméntate.

ζ Antiph. fr. 121.7 *PCG* ἀεὶ πεινῶμεν ἐπὶ ταῖς ἐλπίσιν.

siempre pasamos hambre por (?) las esperanzas. ?

Eub. fr. 9.6 s. *PCG* οὐ ῥᾶστ' ἀεὶ πεινῶσι Κεκροπιδῶν κόροι / κάπτοντες αὔρας ἐλπίδας σιτούμενοι.

donde los hijos de los cecrópidas siempre pasan hambre con gusto, zampando brisas, alimentándose de esperanzas.

Hr. *Ep.* 17.179 Littré ἀλλ' ἀγαθῇσιν ἑκάστος τουτέων ἐλπίσι φέρεται.

Pero cada uno se mantiene de buenas esperanzas de estas cosas<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Paralelos recogidos por Stanley y Fraenkel (*ad Ag.* 1668), Thomson (*ad Ag.* 276) y Headlam (1901: 102). He añadido Soph. *Ant.* 897, y podrían citarse muchos más testimonios de época posterior (D. H. 8.51.4.3, Heraclit. *All.* 33.7.1, Plu. *Tranqu. an.* 476e3, Hld. 1.13.1.3, Porph. *Marc.* 24.8, Lib. *Decl.* 34.2.18.1, Synes. *Insomn.* 13.9 s., Nonn. *D.* 3.351, 3.359, 34.102, 35.248, etc.). La expresión se ha reconstruido conjeturalmente en otros dos textos antiguos: (a) Solón, fr. 13.36 West χάσκοντες κούφαις ἐλπίσι τερπόμεθα: τερπόμεθα es una corrección del propio manuscrito, que tenía en principio un τρεφόμεθα que van Leeuwen (1904) propone corregir en βοσκόμεθα (cf. West 1974: 181); (b) en Eur. *Ion* 1063 los manuscritos L y P dan el texto ὦ νῦν ἐλπίς φέρετ', ἡ θηκτὸν ξίφος ἡ / δαίμων ἐξάψει βρόχον ἀμφὶ δειρήν, y L tiene una corrección ἄ τε νῦν φέρετ' ἐλπίς, que cuadra con el metro y sobre la que Headlam



En latín y en las lenguas modernas también se usa la imagen de la esperanza que alimenta, del alimentar esperanzas o del alimentarse de esperanzas: Tib. 2.6.21 «spes alit agricolae», Ov. *Met.* 9.749 «spes est quae pascit amorem», Cic. *Cat.* 1.30.3 «qui spem Catilinae mollibus sententiis aluerunt», Verg. *Aen.* 10.627 «spes pascis inanis»; «alimentar(se de) (vanas) esperanzas», «nutrire (vane) speranze», «nutrirsi di speranze», «nourrir des espoirs», «nourish hopes», «feed on hopes», «τρέφει την ελπίδα», «ελπίδα τρέφει».

Aunque la expresión «alimentarse de esperanzas» tiene carácter metafórico y se repite, con distintas variantes, en los textos griegos, debe considerarse, más que una expresión proverbial propiamente dicha, una imagen tópica que constituye una colocación. Las expresiones españolas «albergar / abrigar esperanzas» y «acariciar la idea de . . .», que pueden considerarse equivalentes a efectos clasificatorios de la nuestra, suelen clasificarse, a pesar de su carácter semiidiomático, como colocaciones (Corpas Pastor 1996: 69, García-Page 2008: 12, 37).

Lo cierto es sin embargo que es imposible distinguir bien los testimonios de «alimentarse de esperanzas» de los de nuestro proverbio: las propias fuentes eruditas citan la παροίμια «Las esperanzas alimentan a los mortales vanos» para explicar el dicho «Las esperanzas alimentan a los desterrados» y también para «(Las esperanzas) alimentan a los que pasan fatigas». Este caso se nos presenta así como un buen ejemplo de la imposibilidad de establecer límites precisos entre las expresiones fijas y las combinaciones libres, por un lado, y entre las distintas expresiones fijas entre sí, por otro. En los testimonios de «alimentar(se de) esperanzas» puede observarse una tendencia a la fijación del complemento referido a la persona (el sujeto, cuando el verbo está en media, o del objeto, cuando está en activa), si bien esta fijación no es total y parece haberse producido de varias formas. En todo caso, en la medida en que este complemento se fije podremos hablar de un refrán o proverbio propiamente dicho<sup>5</sup>:

(a) αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι τοὺς κενοὺς βροτῶν es la forma que las fuentes eruditas sienten como principal, ya que tanto en (ii) como en (iii) se remite a ella para explicar otras formas. Se trata de un trímetro yámbico recogido también entre las sentencias atribuidas a Menandro, lo que lleva a pensar que fuera algún verso famoso que se hubiera hecho proverbial. La única diferencia significativa con el fr. 948 de Sófocles, ἐλπίς γὰρ ἢ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς βροτῶν, que también adquirió fama y un uso

---

(1901: 102) propone corregir el verbo en φέρεβεν. Otro testimonio dudoso podría ser un verso de las *Aves* de Aristófanes en el que se usa el mismo verbo κάπτειν que en el fr. 9 de Eubulo, pero no con ἐλπίδας, sino con ἐμπίδας como complemento: ἐμπίδας κάπτειθ' «zampáis mosquitos» (245, cf. nuestro «papar moscas?»): ¿podría haber aquí una deformación cómica del más elevado «alimentarse de esperanzas»? (Borthwick, 1966: 110, sugiere, al revés, que en el fr. de Eubulo pueda haber un juego de palabras entre ἐλπίδων y ἐμπίδων).

<sup>5</sup> En el comentario de Stanley ya se hace esta distinción: a toda la frase de Egisto se la llama «proverbiale dictum», y a ἐλπίδας σιτουμένων, «loquendi formula haud infrequens». También Koch separa los testimonios del proverbio de los de la «locutio ἐλπίσιν βόσκεσθαι», a la que Borthwick (1966: 110), por su parte, llama «commonplace», y Denniston-Page «a quasi-proverbial expression».

cercano a lo proverbial, a juzgar por las citas de Arsenio y Estobeo, es el uso de πολλούς en vez de κενούς. Blaydes (1902) propone corregir el verso convirtiendo πολλούς en κενούς, pero por el resto de los testimonios vemos que la imagen se prestaba a este tipo de variaciones y aun a otras mayores<sup>6</sup>.

(b) El lema de (iii), βόσκουσι τοὺς κάμνοντας, parece una cita de alguna obra perdida que ha acabado en el CPG, como en tantas otras ocasiones, por haberse explicado en alguna glosa o escolio su carácter proverbial. Esta forma concreta no es una variante proverbial, sino el resultado de los múltiples recortes y añadidos que han dado lugar al CPG, que han hecho que en el lema quede, como si fuera una παροιμία, la forma particular, cortada, de un testimonio de uso. En todo caso, este testimonio prueba que otras variaciones en las que los alimentados no eran los hombres vanos se sentían relacionadas con el mismo proverbio.

(c) Lo mismo ocurre en el escolio a Eurípides con respecto al verso αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὥς λόγος. Su parecido con el verso del *Agamenón* muestra que se trata de dos adaptaciones distintas al trímetro yámbico de una versión del proverbio en la que los alimentados son los desterrados. Las variaciones φυγάδας y φεύγοντας ἄνδρας parecen reflejo más bien de estas distintas formas de adaptación que de verdaderas variantes. En ambos casos, aunque la referencia es a una sola persona, se usa un plural generalizador, apropiado para frases de validez general como los proverbios<sup>7</sup>. Por lo demás, el resto de las variaciones coinciden con las de la expresión «alimentarse de esperanzas»: (a) «Las esperanzas alimentan» en las *Fenicias* / «alimentarse de esperanzas» en el *Agamenón*; (b) esta variación tiene que ver con el verbo que se emplea: βόσκειν en las *Fenicias*, σιτεῖσθαι en el *Agamenón*; (c) el caso de ἐλπίς depende de las variaciones del verbo: nominativo plural en las *Fenicias* y acusativo plural en el *Agamenón*.

A la vista de estas variaciones puede conjeturarse que hubiera un patrón proverbial con una casilla vacía «Los X se alimentan de esperanzas» / «Las esperanzas alimentan a los X», similar, por ejemplo, a nuestro «X e Y viejo(s), mejor cuanto más lejos / pocos y lejos», o «X y (el) doctor, cuanto más lejos, mejor». Algunas de las actualizaciones de este patrón proverbial se habrían hecho proverbios de por sí: «Los mortales vanos se alimentan de esperanzas», «Los desterrados se alimentan de esperanzas», de la misma manera que ocurre, en el otro caso, con «Parientes y trastos viejos / Familia y trastos viejos, mejor cuanto más lejos», «Abogado, juez y doctor / La suegra y el doctor, cuanto más lejos, mejor».

---

<sup>6</sup> Koch se plantea la misma cuestión, dejándola en duda: «Sed utrum varia lectio κενούς – πολλούς casu an consulto sit orta, deinde utra lectio sit praeferenda, equidem diiudicare non audeo».

<sup>7</sup> Y no es por tanto necesaria la corrección de Auratus φεύγοντος ἄνδρός.

## Origen y uso

El sentido primero de ἐλπίς es, según el estudio de Van Menxel sobre el término, el de «estimación racional neutra, . . . cálculo lógico aunque provisional que se refiere tanto al presente como al futuro, tanto a algo bueno como a algo malo» (Van Menxel 1983: 434). Este carácter neutro es el que permite que, según los contextos, la ἐλπίς aparezca como algo bueno o como algo malo. Según Van Menxel, sólo a partir de Sófocles empieza ἐλπίς a tener el sentido de ‘esperanza’ sin más de que las cosas se resuelvan favorablemente, pero ya en esta παροιμία puede ἐλπίς entenderse así: los desterrados, más que hacer una estimación de probabilidades sobre la vuelta a su tierra, la desean y la esperan.

La imagen «alimentarse de esperanzas» da a las esperanzas la condición palpable de comida, como a los males de la παροιμία de la cratera de males de 1397 s. y a las leyes de *Eum.* 694 s. (βορβόρω θ' ὕδωρ / λαμπρὸν μαιίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν) se les da la de bebida. En *Cho.* 26 el corazón se alimenta de gemidos (ινυμοῖσι βόσκειται κέαο); las afecciones del alma se presentan muchas veces en la poesía griega como respiradas (*Ag.* 219, 375, 1235, *Cho.* 33, 952, *Eum.* 840 = 873). Los estados de ánimo vienen, pues, de fuera: se comen, se beben, se respiran<sup>8</sup>. La evolución de la expresión de «alimentarse de esperanzas» a «alimentar esperanzas», forma esta última que no se encuentra en los testimonios más antiguos<sup>9</sup> y es la habitual en las lenguas modernas, podría ser reveladora de un cambio de mentalidad que implica una fe mayor en la responsabilidad personal.

Ahora bien, en el caso de «alimentarse de esperanzas», la imagen tiene sentido precisamente en la medida en que se siente su imposibilidad: en realidad las esperanzas no alimentan, en realidad el que se pasa la vida esperando no vive. El doble sentido de la imagen, recto y figurado, se explota cómicamente en el fr. de Eubulo, y con cierta amargura en dos de los testimonios de Eurípides: en las *Fenicias*, pocos versos después de citar el proverbio, pregunta Yocasta a su hijo de qué se alimentaba en el destierro (400), y algo después dice Polinices: «El linaje no me alimentaba» (τὸ γένος οὐκ ἔβοσκε μέ, 405)<sup>10</sup>; en el fr. 826, de la tragedia *Frixo*, la expresión se dice seguramente en un contexto de hambre (cf. van Looy *ad loc.*). Cabe pensar que en otros testimonios esté también presente este doble sentido, ya que es fácil que las dificultades de Polinices para encontrar qué comer (*Ph.* 401) fueran corrientes entre los desterrados y entre los que pasan penalidades en general (τοὺς κάμνοντας).

El engaño del alimentarse de esperanzas es doble: mientras se confía en unas esperanzas que probablemente no se cumplirán, se desperdician las posibilidades

---

<sup>8</sup> El escolio a Soph. *Ant.* 897 explica: εὐεπίφορος ὁ Σοφοκλῆς <εἰς> τὸ τρέφω ἀντὶ τοῦ ἔχω, «Sófocles tiene inclinación por <usar> ‘alimentar’ en vez de ‘tener’». Cf. *Tr.* 28 ἀεί τιν' ἐκ φόβου φόβον τρέφω.

<sup>9</sup> El primer testimonio que encuentro es del siglo I a. C. y parece un caso intermedio: Dionisio de Halicarnaso, 11.13.4.7, καὶ μεγάλας ἐπέθρεψαν ἡμῖν ἀρετῆς ἐλπίδας: alguien les alimenta esperanzas a otros. Otros testimonios son: Flavio Josefo, *BI* 2.587.2; Libanio, *Decl.* 40.2.14.6; Nonno, *D.* 3.351, 3.359, 34.102, 35.248.

<sup>10</sup> Véase Podlecki 1962: 365.

presentes. En el contexto de varios de los pasajes citados no sólo se usa la expresión «alimentarse de esperanzas», sino que se desarrolla más ampliamente la idea de lo engañoso del vivir de esperanzas (Semónides, *Filoctetes*, Antífanes). Ἐλπίς y vanidad o vaciedad aparecen muchas veces relacionadas: en la παροιμία citada en las fuentes eruditas son los hombres vanos los que se alimentan de esperanzas; en las *Fenicias* se pregunta si el tiempo no descubre que las esperanzas eran vanas (de forma parecida, en Semónides se trata de esperanzas de conseguir lo irrealizable, lo ἄπρηκτον). La expresión κενὴ ἐλπίς, «esperanza vana», también se encuentra repetidas veces en los textos griegos<sup>11</sup>, y tiene correspondencia en latín («uana spes», «inanis spes») y en las lenguas modernas («vanas esperanzas», «vane speranze», «vains espoirs», «vain hopes»...) <sup>12</sup>. Otro proverbio antiguo, αἰεὶ γεωργὸς εἰς νέωτα πλούσιος, con su irónica oposición entre αἰεὶ y εἰς νέωτα, es testimonio de esta crítica del vivir de esperanzas (ἐπὶ τῶν ἐλπίδι μὲν αἰεὶ τρεφομένων ἀπαλλάττεσθαι τῶν δεινῶν, τοῖς αὐτοῖς δὲ πάλιν περιπιπτόντων, Zen. Vulg. 2.43); Tibulo dice: «spes alit agricolae» (Tib. 2.6.21). Sobre lo endeble de las esperanzas hay otras muchas expresiones proverbiales o cuasiproverbiales: ἀπ' ἐλπίδος κρεμάται, «cuelga de una esperanza»<sup>13</sup>; ἐπὶ λεπτῶν ἐλπίδων ὀχεῖσθαι, «marchar sobre leves esperanzas»<sup>14</sup>; μακρὰς ἐλπίδας μισῶ, «Odio las grandes esperanzas»<sup>15</sup>; «λύκος ἔχανεν»· ἐπὶ τῶν μάτην ἐλπισάντων, «'El lobo con la boca abierta': para los que esperan en vano»<sup>16</sup>. En nuestra lengua, tienen un sentido similar expresiones como «el cuento de la lechera», «tener pájaros en la cabeza», «esperar sentado».

<sup>11</sup> Hes. *Op* 498, Pi. N. 8.45, Simon. fr. 542.22 s., Aesch. *Pe*. 804, Soph. *Ai*. 478, *El*. 1460, Eur. *IA* 987, Isoc. 8.75.6; D. *Proem*. 35.4.5, etc. En algunos textos tardíos se usa en combinación con ἐλπίσιν βόσκεισθαι: Iul. Eccl. in *Iob* 167.18 κενὰς ἐλπίδας ἔβασκον; Procop. *Goth*. 6.20.14 ἐλπίσιν αὐτοὺς κεναῖς ἔβασκεν. Pueden considerarse variantes ἐλπίδες κουφαί (Th. 2.51.6.6, D. H. 11.39.1, *AP* 8.208.1) y ἐλπίδες μάταιαι (Ael. *NA* 11.33.14 s.; Luc. *Alex*. 47.14, *Trag*. 159 s.). También la palabra ἄπρηκτον aparece referida a las esperanzas en varias ocasiones: Simon. fr. 542.22 s., *AP* 7.583.6.

<sup>12</sup> «Vana spes»: Val. Flac. 5.678 s., Lucan. 3.134 y 5.227, Sen. *Tro*. 768, Quint. *Inst*. 6.4.17.3 y 12.7.7.3, Val. Max. 7.2ext.10.4, Verg. *Aen*. 1.352, Liv. 4.46.5.4, 8.27.2.1, 23.42.13.1, 27.1.10.1, 33.44.7.2, 35.49.4.4, 36.41.5.2, 37.11.4.1, 42.43.3.3, 42.62.3.5; «inanis spes»: Cic. *Phil*. 7.14.6 y 8.9.7, *Rosc. Am*. 43.4, *Rab. Post*. 2.2; Verg. *Aen*. 10.627, 10.648 y 11.49; Liv. 23.13.5.5; Ov. *Met*. 7.336; Quint. *Inst*. 6.pr.12.2 y 6.2.30.4; Tac. *Ann*. 16.3.1 y 15.53.19; Val. Flac. 4.578 y 5.526, etc.

<sup>13</sup> Aeschin. 3.100.6 ἀνακρεμάσας ἀπὸ τῶν ἐλπίδων, *Anacreont*. 17.17 τὸ δ' ἀπ' ἐλπίδος κρεμάται, *AP* 9.411.4, *App. Anth. Ep. Sepulcr*. 208.10. Como en «alimentarse de esperanzas», puede producirse la inversión en los complementos y ser las esperanzas las que cuelgan de algo: Pi. *I*. 2.43 θανάτων φρένας ἀμφικρέμανται ἐλπίδες, *AP* 1.101.2 εἰς ὁλοὴν ἀπάτην ἐλπίδας ἐκκρεμάσας, *AP* 5.241.7 s. ᾧ ἔπι πᾶσαι / εἰσὶν ἐμῆς ψυχῆς ἐλπίδες ἐκκρεμέες.

<sup>14</sup> Cf. p. 581, esp. n. 45.

<sup>15</sup> *Aesop. Pr*. 185 Perry = 6 CPG.

<sup>16</sup> Macar. 5.76, Diogen. 6.20, Paus. att. λ 26 = Phot. λ 452, *Suda* λ 816, *Aesop*. 163 Hausrath, Ar. fr. 350 PCG, Tosi 1088 y Lelli p. 510, n. 509. La igualación de vida con esperanza se da también en un verso de Teócrito que bien pudiera tener carácter proverbial: ἐλπίδες ἐν ζωοῖσιν, ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες (4.42). Su sentido, sin embargo, es el contrario, ya que en el poema se aconseja la esperanza. Es también de sentido contrario el proverbio ἄελπτον οὐδέν «No hay nada que no deba esperarse», «Todo es esperable», cuyos testimonios recogen Koch (1892: 17) y Tosi (1070). Es también imagen tópica la de ἐλπίς σαίνει / ἐλπίδες σαίνουσι, «la(s) esperanza(s) halaga(n)» meneando la cola, engañosamente, como un perro: cf. p. 823.

El sentido de ἐλπίσιν βόσκεισθαι es, pues, «engañarse, perder el tiempo confiando en vanas ilusiones», y es, en su tono, equivalente de nuestro «De ilusión también se vive», que suele usarse irónicamente, como a veces también «La esperanza es lo último que se pierde»<sup>17</sup>. En griego se llega hasta el sarcasmo en usos como el del *Agamenón* y el fr. 826 de Eurípides<sup>18</sup>.

Pasando a las formas propiamente proverbiales, en las que el *quién* ha adquirido un cierto grado de fijación, tenemos que o bien (α) se da una queja general de que lo de alimentarse de esperanzas es un mal común entre los hombres: Soph. fr. 948 *TrGF* ἐλπίς γὰρ ἢ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς βροτῶν, Synes. *Insomn.* 13.9 s. . . ὅσα ἐλπίδες, αἱ τὸ ἀνθρώπων βόσκουσι γένος . . .; o bien se concreta más, en dos sentidos sobre todo: (β) son los hombres vanos, huecos, sin fundamento presente, los que se alimentan de esperanzas; (γ) son los desgraciados los que se alimentan de esperanzas de que su situación mejore en el porvenir, como en una sentencia de Menandro se dice de otra manera: ἀνθρώπος ἀτυχῶν σῶζεθ' ὑπὸ τῆς ἐλπίδος (fr. 859 *PCG* = *Men. Sent.* 30). En este último tipo entran:

(γ') El lema de la *Colección Bodleiana*, βόσκουσι τοὺς κάμνοντας: las esperanzas (pues hay que suponer un sujeto ἐλπίδες) alimentan a los que pasan fatigas y penalidades pero tienen la esperanza de mejorar su situación (probablemente gracias a esas mismas fatigas y penalidades) alcanzando la prosperidad que tienen otros. Así se entiende la explicación ἐπὶ τῶν εἰς ἀλλοτρίας βλέπόντων τρυφάς.

(γ'') El proverbio del *Agamenón* y las *Fenicias*, pues el destierro es uno de los mayores males que en la antigüedad podía sobrevenirle a alguien. En nuestro tiempo el salir de la propia tierra se presenta muchas veces como algo apetecible y nos puede resultar difícil entender la magnitud de esta desgracia. En las *Fenicias*, poco después del proverbio que nos ocupa, Yocasta dice otra sentencia que podría ser proverbial: ἡ πατρίς, ὡς ἔοικε, φίλτατον βροτοῖς (406)<sup>19</sup>. En la colección de apotegmas de Arsenio

<sup>17</sup> «Mientras hay vida hay esperanza», que tiene correspondencias en otras lenguas modernas (Tosi 1071, *RMCVC*), no tiene, en cambio, el uso crítico de éstos o del proverbio griego. Tosi menciona varios dichos medievales que aconsejan tener esperanza mientras se vive: «Dum uiuis, sperare decet» y «Dum spiro spero».

<sup>18</sup> Cf. van Looy *ad loc.* Sólo en el primer testimonio de la *Antígona* parece haber una verdadera confianza en que las esperanzas se cumplan, pero, al mismo tiempo, también están de alguna manera presentes las connotaciones habituales de la locución (vivir de esperanzas no es vivir): como voy a morir, en vez de vivir de verdad ya sólo puedo alimentarme de esperanzas de ser al menos querida por los muertos con los que pronto voy a reunirme. El segundo testimonio de la *Antígona*, como está también en primera persona, parecería en principio un uso neutro, sin connotaciones de engaño, pero los hechos confirman luego que las esperanzas de que se alimentaba el mensajero que aquí habla eran vanas (Kamerbeek *ad loc.*: «the wording discreetly suggests that these 'expectations' may well prove illusory»). Nótese también el sentido irónico que tienen, en boca de Polixena, los versos de la *Hécuba* de Eurípides.

<sup>19</sup> La cita con ὡς ἔοικε puede ser indicio de proverbialidad, así como el hecho de que la frase esté recogida en varias colecciones de sentencias (*Men. Sent.* 301, Stob. 3.39.3, Arsen. 8.62b) y que haya algunos pasajes paralelos (Eur. fr. 6 *TrGF* τί γὰρ πατρώας ἀνδρὶ φίλτερον χθονός;, recogido por Stob. 3.39.6; X. Eph. 2.1.2 ὦ πατρίς φιλάττη; Eust. *Od.* 1.387.34-6 ὡς οὐ μόνω αὐτῷ ἡ τραχὴία πατρίς φιλάττη).

(16.61b) se recoge otro verso de la misma obra (388): τί τὸ στέρεσθαι πατρίδος; ἢ κακὸν μέγα;, y un verso de la *Odisea*: ὥς οὐδὲν γλύκιον ἢς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων (9.34, Arsen. 18.66c, con la variante ἡδὲ τοκῶν). En la colección de Zenobio Atos (5.93) se recoge la maldición βουκολήσεις, «Serás pastor de bueyes», con esta explicación: «Lo del buey, porque generalmente quienes sufrían el ostracismo se trasladaban a ἸArgina†, donde había un enorme buey de bronce»<sup>20</sup>. En general se consideraba preferible evitar salir de la propia tierra, como se afirma en una sentencia que Clemente de Alejandría (*Strom.* 6.7.6-8) atribuye, en formas distintas, a Ésquilo (οἴκοι μένειν χορὴ τὸν καλῶς εὐδαίμονα, fr. 317 *TrGF*, ≈ Soph. fr. 934 *TrGF*), Eurípides (μακάριος ὅστις εὐτυχῶν οἴκοι μένει, fr. 789a *TrGF*) y Menandro (οἴκοι μένειν χορὴ καὶ μένειν ἐλεύθερον, / ἢ μηκέτ' εἶναι τὸν καλῶς εὐδαίμονα, fr. 82 *PCG*) y está recogida en las colecciones de Diogeniano (7.35) y Apostolio (12.45)<sup>21</sup>.

El proverbio de sentido contrario πᾶσα γῆ πατρίς (Zen. Ath. 2.75), o, en la forma que toma en la comedia *Dinero* de Aristófanes, πατρίς γάρ ἐστι πᾶς ἴν' ἂν πράττη τις εὔ (1151), que tuvo a la larga mucho más éxito, expresa una idea posterior que ya es criticada por Lisias (31.6) «como síntoma de un peligroso prevalecer de lo privado sobre lo público y lo político» (Tosi 674). La sentencia está recogida en muchas de las colecciones del *CPG* y tiene correspondencia en el latín «Patria est ubicumque est bene» y en las lenguas modernas (cf. Tosi 674 s.). Una versión de un fragmento de Eurípides recuerda especialmente nuestro proverbio: ὥς πανταχοῦ γε πατρίς ἡ βόσκουσα γῆ «que en todas partes es patria la tierra que da sustento» (777 *TrGF*)<sup>22</sup>.

Pero antes de que se imponga esta idea, el destierro es la desgracia que no sólo arranca por la fuerza al hombre del medio en el que habitualmente vive, sino que lo priva de sus derechos. La actitud de Sócrates de preferir la muerte al exilio, aunque no fuera lo corriente, es buen índice de la desgracia que el destierro podía significar. Como separación forzosa de la comunidad es comparable a la pena de cárcel. También la vida de los presos suele consistir (o al menos imaginarse que consiste) en poco más que una espera por salir, como muestra la imagen tópica del preso contando en la pared de su celda los días que faltan para acabar la condena. De la misma manera, los desterrados del proverbio se alimentan, esto es, viven de las esperanzas, tal vez vanas, de volver a su tierra, según explican las fuentes eruditas. Erasmo añade que ha comprobado que ello es así en más de una ocasión, citando, además de a contemporáneos suyos, a Ovidio y sus esperanzas de volver a Roma.

En los dos testimonios que tenemos de esta versión del proverbio la referencia a los desterrados es literal: en las *Fenicias*, se trata de Polinices; en el *Agamenón*, de Orestes. Erasmo, sin embargo, explica el uso del proverbio como si tuviera un sentido

<sup>20</sup> τὰ ἐπὶ τὸν βοῦν, ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖστον οἱ ὀστρακίζόμενοι μεθίσταντο εἰς Ἀργίναν, ἔνθα ἦν βοῦς χαλκῇ παμμεγέθης. Trad. de Mariño y García Romero, que anotan: «Miller proponía leer 'Egina', y Crusius (*Analecta = Supplementum*, II 68-9) la ciudad de Mirina, en la isla de Lemnos».

<sup>21</sup> También en Estobeo, 3.39.11 y 4.12.1.

<sup>22</sup> En la colección de Apostolio (7.53) se recoge también el dicho ἐξὸν φυγεῖν μὴ ζητεῖ δίκην, «Siendo posible huir, no busques pleito», atribuido a Alcibíades, que, según cuenta el paremiógrafo, no confiaba, para la resolución de un juicio que le habían puesto, ni en su patria ni en su propia madre.

figurado: «Cuando alguien es expulsado de su fortuna anterior, siempre hace para que se restablezca». Los testimonios no nos permiten saber si este uso figurado llegó a darse en griego.

### La παροιμία en el *Agamenón*

Otra expresión proverbial en boca de Egisto, pocos versos antes de acabar la obra. Sigue, después de los versos comentados en el capítulo anterior, el enfrentamiento con el corifeo, que por segunda vez no encuentra más salida que confiar la resolución del conflicto al futuro, al regreso de Orestes. Ya en 1646 ss. deseaba su vuelta:

Ὅρῃσθης ἄρᾳ που βλέπει φάος,  
ὅπως κατελθὼν δεῦρο πρηνεμενῇ τύχῃ  
ἄμφοϊν γένηται τοῖνδε παγκρατῆς φονεύς;

¿No ve Orestes la luz, para venir aquí con suerte favorable y hacerse el poderoso matador de estos dos?

Empiezan entonces los tetrámetros trocaicos, con los que aumenta la violencia del enfrentamiento y que seguirán hasta el final de la tragedia. Es en respuesta a esta mención de Orestes con su amenaza de muerte para Egisto y Clitemestra que Egisto manda sacar la espada a los miembros de su guardia. Los viejos del coro se muestran dispuestos a hacerles frente; interviene Clitemestra para frenar la pelea inminente (1657-61); Egisto y el corifeo explican su actitud presente (es intolerable la rebelión de los viejos; no es propio de argivos someterse al malo; 1662-5). Pasa entonces Egisto, como cediendo a Clitemestra, a la amenaza para el futuro (ἀλλ' ἐγὼ σ' ἐν ὑστέραισιν ἡμέραις μέτειμι ἔτι, 1666), que es a lo que el corifeo responde con la esperanza de la vuelta de Orestes, que es a la que Egisto responde esta vez con la burla del proverbio de los desterrados.

No es sólo que el corifeo se sienta incapaz de restablecer la justicia por sí mismo, es que la venganza de los crímenes de sangre corresponde a los familiares varones más cercanos. Orestes debe además recuperar su hacienda y su puesto en el trono de Argos. Es la misma obligación que ha llevado a Egisto a vengar la muerte de su padre y sus hermanos matando a Agamenón. Y no es éste el único parecido entre los dos hijos vengadores: Egisto ha vivido también desterrado, como él mismo acaba de contar (1583-6 y 1605 s.), desde que su padre fuera expulsado de Argos por su hermano Atreo. De ahí que varios comentaristas entiendan el οἶδ' ἐγὼ que precede al refrán de los desterrados en el sentido de «Sé por propia experiencia» (Peile, Paley, Kennedy). «Pero las esperanzas que Egisto alimentaba en el destierro se han hecho realidad: así que no es probable que las evoque en relación con la esperanza alimentada por Orestes», responde Fraenkel, que entiende οἶδ' ἐγὼ más bien como «es una historia conocida», remitiendo, para ejemplo, a Soph. *El.* 837 ss. οἶδα γὰρ ἄνακτ' Ἀμφιάρεων κτλ. Los verbos de saber sirven a menudo para introducir proverbios por formar parte éstos de una sabiduría tradicional que está a disposición

de los hablantes pero que no todos conocen por igual: este οἶδα es, pues, equivalente del español «me sé» más que del simple «sé». Añade Fraenkel que οἶδ' ἐγώ, en este uso, acentúa el tono despectivo de Egisto<sup>23</sup>.

El proverbio de los desterrados introducido por οἶδ' ἐγώ («Bien sé yo que los desterrados se alimentan de esperanzas») responde a la segunda esperanzada mención del corifeo de Orestes: οὐκ ἐὰν δαίμων Ὀρέστην δεῦρ' ἀπευθύνῃ μολεῖν. Egisto usa el proverbio de manera sarcástica, mofándose de las esperanzas del corifeo, e implicando, por un lado, que acuden a ellas por no poder remediar ellos mismos la situación actual, y, por otro, que no cree que Orestes regrese. En el verso hay una dificultad de interpretación a la que los comentaristas no suelen atender. El proverbio parece tener dos referentes a la vez: los comentaristas, sin excepción, entienden que con φεύγοντας ἄνδρας Egisto se refiere a Orestes, pero, por otro lado, es claro que con esta frase se refiere a las esperanzas que el corifeo acaba de expresar de que Orestes vuelva. Entonces ¿quién se alimenta de esperanzas, Orestes o el corifeo? El «vir doctus in Mus. Rhen. X, 432» citado por Weil (ed. de 1858) elimina esta incongruencia corrigiendo φεύγοντας ἄνδρας en φλύοντας ἄνδρας. Klausen es el único que explica el sentido de la frase, haciendo explícito lo que en ella está implícito: «Se entiende que [Egisto] confiaba que sería vana esta esperanza, que era de esperar que también Orestes abrigara».

La cosa no es completamente coherente, pero tiene su sentido: el corifeo expresa su esperanza de que Orestes regrese; se sobrentiende que Orestes, desterrado, alberga la misma esperanza de volver; Egisto afirma que los desterrados se alimentan de esperanzas, sobrentendiéndose el sentido proverbial que suele tener la frase: que tales esperanzas (las de Orestes, pero también las del corifeo, que son las mismas) son vanas. Incongruencias como ésta se dan a menudo en la cita de proverbios, siendo como son frases generales que en su aplicación a un nuevo contexto pueden no cuadrar con él en todos sus detalles. El proverbio propiamente dicho, además, habla siempre indirectamente de las personas a las que se refiere en cada uso: en vez de decir «Orestes se alimenta de esperanzas» o «Tú te alimentas de esperanzas», o «Os alimentáis, tú y Orestes, de esperanzas», el juego del proverbio consiste en decir «Los desterrados se alimentan de esperanzas», dejando que el oyente interprete a quién se alude. Esta forma de uso, y su ligera incoherencia, cuadra bien con la tensión del enfrentamiento y con la violencia del lenguaje de Egisto, al que, en toda esta escena, le importa más imponerse con sus palabras que razonar coherentemente.

Hay en la frase de Egisto una afirmación implícita que tiene también importancia: Orestes es un desterrado. Orestes no está sin más, como explicaba Clitemestra al recibir a Agamenón, fuera de Argos en casa de un huésped por evitar los peligros de una posible revuelta popular. Orestes ha sido expulsado de Argos y adquiere con esta

---

<sup>23</sup> También comenta Fraenkel que οἶδ' ἐγώ, con ἐγώ añadido, «en apariencia pertenece al lenguaje coloquial, como puede verse por los muchos casos de la comedia, e. g. *Ar. Ach.* 309, *Caballeros* 314, *Nubes* 660, 683, 1100, *Avispas* 310, *Thesm.* 769. οἶδ' ἐγώ (también *Aesch. Su.* 740) y ἐγὼ οἶδα son bastante frecuentes en Sófocles y Eurípides».



frase la condición del desterrado, del que no puede volver libremente a su tierra<sup>24</sup>. Los proverbios sirven muchas veces a esta función de no decir las cosas claras sino sesgadamente, encubiertas en otras afirmaciones de carácter general. Sobre el destierro de Orestes se insistirá en las *Coéforas* como una de las culpas de Egisto y Clitemestra y una más, por tanto, de las razones para la venganza (136). Orestes llega a echársela en cara a Clitemestra antes de matarla (913 ss.).

La esperanza de la vuelta a la patria ha aparecido ya varias veces en el *Agamenón*, pero referida no a los expulsados de su tierra sino a los que han partido a la guerra (así la mientan el mensajero en 505, Agamenón hablando de Menelao en 679, Clitemestra de Agamenón en 899). La palabra ἐλπίς se usa también para la esperanza de ganar la guerra (102, 262, 266, 817), para los presentimientos del corifeo tras la entrada en palacio de Agamenón (994, 999), para la falta de «barrunto de miedo» (Ramos Jurado) de Clitemestra mientras cuente con Egisto (1434). Pero a partir de aquí la ἐλπίς ya se refiere únicamente a Orestes y a su empresa vengadora (*Cho.* 194, 236, 412, 416 [conj.], 699, 776), hasta el punto de que en las *Coéforas* es el mismo Orestes el que es llamado una y otra vez ἐλπίς (236, 699, 776). Esta relación entre Orestes y la esperanza se da en el intervalo entre la muerte de Agamenón y las de Egisto y Clitemestra; después, el término no vuelve a usarse. Esto quiere decir que se da sobre todo en las *Coéforas*, y, así, este final del *Agamenón*, donde se nombra dos veces a Orestes deseando su vuelta y el término ἐλπίς aparece, aunque sea despectivamente, en relación con su nombre, es una anticipación de lo que vendrá en la siguiente obra de la trilogía. Por otro lado, la mención directa del destierro contribuye a hacer cada vez más presente la ausencia de Orestes. La primera vez que se nombra a Orestes es ya como ausente, con la explicación de Clitemestra, en los vv. 877-86, de que no esté en Argos. Estos últimos deseos de que vuelva, al final de la obra, preparan el comienzo de las *Coéforas*, en el que, tras aparecer y esconderse el tan deseado Orestes, se ruega una y otra vez su vuelta llegando a usarse un lenguaje muy parecido al de estos versos del *Agamenón* (ἐλθεῖν δ' Ὀρέστην δεῦρο σὺν τύχῃ τινί, 139). La esperanza de que Orestes vuelva queda, en el *Agamenón*, a cargo del corifeo de viejos, y del coro de esclavas, de Electra y la nodriza en las *Coéforas*: ancianos y mujeres, personajes más débiles que, no pudiendo por sí mismos cumplir lo que desean, han de limitarse a esperar que otro lo haga.

---

<sup>24</sup> Para Judet de La Combe, Egisto está amenazando con que dará a Orestes, que todavía es un niño, la condición política de desterrado cuando sea un hombre (ἄνδρας). Esto es darle a ἄνδρας un significado más específico del que suele tener en griego en estas construcciones, donde funciona prácticamente como un mero sustantivador del adjetivo. Y es olvidar el carácter proverbial de la frase, que no necesita cuadrar en todos sus detalles con el contexto al que se aplica. La edad que se supone (si es que algo se supone) que tiene Orestes en este momento no es cosa fácil de determinar, más teniendo en cuenta que la guerra ha durado diez años (nueve en nuestro cómputo). Por otra parte, el término para 'desterrado' en griego, φεύγων, tiene un sentido bastante amplio, y es aplicable a alguien que, como Orestes, ha sido alejado de su patria, sobre todo teniendo en cuenta que es en contra de sus propios intereses. No hay necesidad de que esto se confirme con un decreto oficial, sobre todo cuando los que han decidido su alejamiento son la autoridad en Argos. Orestes ya está desterrado porque está fuera de su tierra y no por propia voluntad.

En su respuesta a Egisto, el corifeo retoma, con una aliteración de secas *pis* (προᾶσσε, πιαίνου, μιάινων τὴν δίκην, ἐπεὶ πάρα) y la repetición fónica de πιαίνου - μιάινων, la imagen de la alimentación, devolviéndosela a Egisto con un verbo más fuerte: πιαίνου, «cébate», en una frase que suele entenderse en el sentido, también figurado, de: «engorda consumiendo las riquezas obtenidas por Agamenón mientras manchas la justicia». Otra posibilidad sería «cébate manchando la justicia», «hártate de manchar la justicia», pero también que el complemento de πιαίνου haya que sacarlo de la frase anterior, con lo que el corifeo volvería el proverbio contra Egisto: «cébate tú de esperanzas de salirte con la tuya mientras manchas la justicia». En todo caso, al retomarse la imagen del alimentarse, sustituyendo el verbo habitual del proverbio por otro del mismo campo semántico pero que no significa exactamente lo mismo, se produce lo que los paremiólogos llaman «desautomatización» del proverbio: la imagen que contiene el proverbio, que por fijada ha perdido parte de su fuerza, vuelve a cobrar vida gracias a que se retoma y cambia en el verso siguiente. La particularidad de esta forma de desautomatización es que se produce entre dos interlocutores, uno, el primero, que dice la expresión proverbial, y otro, el segundo, que se basa en ella para responder usando su misma imagen. Encontraremos algún caso más comparable a éste. Se trata de una técnica retórica de enfrentamiento propia de la lengua hablada que revela la rapidez del ingenio y recuerda al luchador que aprovecha el movimiento de ataque del contrario para convertirlo en ataque propio.

Finalmente resultará que la esperanza puesta en Orestes no era una esperanza vana: según avanza la obra se va volviendo cada vez más segura hasta hacerse una realidad, de modo que Egisto no tiene razón: Orestes y el corifeo no se alimentan de esperanzas en el sentido que el proverbio suele tener (de vanas esperanzas), sino que su esperanza se verá cumplida. Sidgwick habla de «ironía dramática», ya que el público conoce este desenlace. Con la orden a sus guardias en 1649 s. y con el uso del proverbio, Egisto muestra la seguridad excesiva de la ὕβρις, que le impide considerar la posibilidad de la venganza de Orestes. Y resultará finalmente que es el propio Egisto el que se ceba de esperanzas. A pesar de las apariencias del final del *Agamenón*, su esperanza no se cumplirá, porque su esperanza no consistía sólo en regresar para matar a Agamenón, sino en imponer por completo su justicia, lo que incluiría quedar impune y ocupar el trono de Argos. Dos versos más de Egisto y el corifeo, cada uno con su amenaza y su insulto, otros dos versos, entre violentos y pacificadores, de Clitemestra, y acaba la tragedia. La segunda obra de la trilogía la comenzará ya Orestes.



*Coéforas*



78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . .  
αἰνέσαι

ἐμοὶ δ', ἀνάγκαν γὰρ ἀμφίπτωλιν 75  
θεοὶ προσήνεγκαν, ἐκ γὰρ οἴκων  
πατρῶων δούλιον ἐσᾶγον αἴσαν,  
δίκαια καὶ μὴ δίκαια  
πρέποντ' ἀρχὰς βίου  
βία φερομένων αἰνέσαι πικρὸν φρενῶν 80  
στύγος κρατούση· δακρύω δ' ὑφ' εἰμάτων  
ματαίοισι δεσποτᾶν  
τύχαις κρυφαίοις πένθεσιν παχνουμένη.

77 ἐσάγαγον Wilamowitz · 78-80 αἰνέσαι post δίκαια (δίκαι' αἰνέσαι) transtulit West · 78 alterum δίκαια del. Hermann · 79 πρέπον τ' Sier: πρέπον <ἔπον> τ' García Calvo · 80 βία φρενῶν Ahrens · πικρὸν Σ: πικρῶν M · φρενῶν del. Ahrens · 82 δεσπόταν M: Stanley · 83 παχνουμένην M: Turnebus

Y a mí, puesto que los dioses impusieron el asedio a mi ciudad, puesto que, sacándome de la casa paterna, me llevaban a un destino esclavo, propio me es aceptar lo justo y lo injusto de los que por la fuerza usurpan el poder sobre la vida, dominando el odio agudo de mi alma. Mas lloro bajo mis mantos las vanas suertes de los amos, helándome de ocultos dolores.

### Identificación

El escolio al verso 78 cita la *paroimía* δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾶδικα, «Esclavo, haz caso a los amos tanto en lo justo como en lo injusto», que está también recogida, con ligeras variantes, en varias colecciones del CPG y en un fragmento de

una colección de γνῶμαι yámbicas conservado en un papiro de Oxirrínco fechado en el s. III d. C.<sup>1</sup>

No son tan abundantes ni claros los testimonios de uso: aparte de éste de las *Coéforas*, he considerado sólo Soph. *Ant.* 666 s. y *El.* 340; además, las fuentes eruditas atribuyen una variante del proverbio a Solón (fr. dub. 30 West), atribución que es muy dudoso que haya que considerar correcta. Hay también paralelos latinos, que, pudiendo ser herencia del proverbio griego, vale la pena tener en cuenta, en vista de la pobreza de testimonios de uso en griego.

Algunos comentaristas modernos de las *Coéforas* han tenido en cuenta la proverbialidad de la expresión: según Sier, en vista de lo difundido del proverbio y sus variantes, la deformación que se da en las *Coéforas* sería fácilmente comprensible; Stinton (1975: 89, 97 s.) da también la razón al escoliasta cuando dice que el texto se hace eco del proverbio; Wilamowitz y West (1990: 235 s.) llegan a servirse de la παροιμία como argumento que apoye su corrección del texto, aunque para Wilamowitz, al parecer, más que el proverbio citado por el escoliasta, se cita la sentencia atribuida a Solón, y West entrecomilla la palabra ‘proverb’ las dos veces que la usa; Galvani habla de «una sorta di espressione proverbiale»; Thomson simplemente de idea proverbial<sup>2</sup>.

Testimonios de uso: Soph. *Ant.* 666 s. y *El.* 340. Latinos: Plaut. *Amph.* 171 ss. (?) y *Capt.* 200, Tac. *Ann.* 2.38, Sen. *Med.* 195.

Fuentes eruditas: *Schol. vet.* Aesch. *Cho.* 78;

CPG: Diogen. 2.99, *Coll. Coisl.* 114 (*Append.* 1.100), Diogen. *Vat.* 2.32, Macar. 3.36, D3 244, Apost. 4.3;

*P. Oxy.* 3006 i.10.

### Testimonios de uso

- (i) Soph. *Ant.* 666 s. ἀλλ' ὃν πόλις στήσειε, τοῦδε χρὴ κλύειν  
καὶ σμικρὰ καὶ δίκαια καὶ τὰναντία.

Mas al que la ciudad establece, a ése hay que obedecerlo tanto en lo pequeño y justo como en lo contrario.

- (ii) Soph. *El.* 340 καίτοι τὸ μὲν δίκαιον οὐχ ἧ' γὰρ λέγω,  
ἀλλ' ἧ' σὺ κρίνεις· εἰ δ' ἐλευθέραν με δεῖ  
ζῆν, τῶν κρατούντων ἐστὶ πάντ' ἀκουστέα.  
Aunque no está lo justo en lo que digo yo  
sino en lo que tú crees, si libre he de vivir  
en todo a los que mandan hay que obedecer.

<sup>1</sup> Cf. Diggle 1975: 76, que identifica la sentencia con el proverbio de los paremiógrafos.

<sup>2</sup> Grimaldi lo tiene en cuenta en su estudio de 2011 (no en el de 1999); Koch también en su segundo estudio (1892: 23); Linde, aunque cita el comentario del escolio (1896: 14), no incluye el pasaje en su lista de proverbios en Ésquilo; Blasina (2003: 190 s.) lo incluye también en su lista de proverbios de la *Oresteia*.

(iii?) Plaut. *Amph.* 171 ss. quodcumque homini accidit libere, posse retur:

aequom esse putat, non reputat laboris quid sit.  
nec aequom anne iniquom imperet cogitabit.  
ergo in servitute expetunt multa iniqua.

Cualquier cosa que al hombre [sc. al amo] por casualidad se le antoja, cree que puede ser: piensa que es justa, no se para a pensar el trabajo que cuesta. Y no va a plantearse si lo que manda es justo o injusto. Así que en la esclavitud se aguantan muchas injusticias.

(iv) Plaut. *Capt.* 195 ss. si di immortales id uoluerunt, uos hanc aerumnam exsequi, decet id pati animo aequo: si id facietis, leuior labos erit.  
domi fuistis, credo, liberi:  
nunc seruitus si euenit, ei uos morigerari mos bonust  
et erili imperio eamque ingeniis uostris lenem reddere;  
indigna digna habenda sunt, erus quae facit.

Si los dioses inmortales quisieron que pasarais por esta desgracia, hay que soportarla con ánimo sereno: si así lo hacéis, os será la carga más ligera. En vuestra tierra erais, creo, libres: ahora, si os ha tocado la esclavitud, la mejor actitud es que os acomodéis a ella y al mando del amo y hacerla llevadera con vuestra disposición; lo malo hay que darlo por bueno si lo hace el amo.

(v) Tac. *Ann.* 2.38 quibus omnia principum, honesta atque inhonesta, laudare mos est.

los cuales tienen por costumbre alabar a sus jefes en todo, tanto en lo honroso como en lo deshonroso.

(vi) Sen. *Med.* 194 ss. Cr. — aequum atque iniquum regis imperium feras.

Me. — iniqua numquam regna perpetuo manent.

Creonte — Justo o injusto, el mandato del rey has de soportar<sup>3</sup>.

Medea — Los reinos injustos no duran siempre.

## Fuentes eruditas

(vii) Schol. vet. Aesch. *Cho.* 78 μὴ δίκαια] εἴτε δικαίως εἴτε μή. ἔστι δὲ παροιμ(ία)· «δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια».

καὶ ἀδίκαια Bamberger: καὶ ἄδίκαια M

lo no justo] con justicia o sin ella. Y hay un refr(án): «Esclavo, haz caso a los amos tanto en lo justo como en lo injusto».

(viii) P. Oxy. 3006 i.10 ἄρχοντι π(ε)ίθου καὶ δικαίως καὶ ἀδίκω[ς].

πείθου Diggle

<sup>3</sup> Es otra vez Creonte quien usa el proverbio, probablemente por influencia de la *Antígona*.



Al que manda obedece tanto si lo hace con justicia como si no.

- (ix) *Coll. Coisl.* 114 (*Append.* 1.100) «δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾷδικα»· ἐπὶ τῶν ἀπειθῶν δούλων. οἱ δὲ οὕτως αὐτὴν λέγουσιν· «κρεισσόνων γὰρ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα ἔστ' ἀκούειν».

1 κᾷδικα Schneidewin: καὶ ἄδικα cod. · 3 κᾷδικα Schneidewin · ἀκούειν cod.: vel ἀκουστέον vel ἀκουστέα metri causa prop. Schneidewin

«Esclavo, haz caso a los amos tanto en lo justo como en lo injusto»: a propósito de los esclavos desobedientes. Otros dicen el mismo así: «Pues a los poderosos hay que hacer caso en lo justo y lo injusto».

- (x) *Diogen.* 2.99 «ἀρχῶν ἄκουε καὶ δικαίως κᾷδίκως»· ἐκ τῶν τοῦ Σόλωνος ἐλεγείων παραινετική.

= *Apost.* 4.3; *Sol. fr. dub.* 30 West («vix genuinum») || ἀρχῶν codd.: corr. Leutsch e *Diogen. Vat. et Apost.* · κᾷδίκως Schneidewin: καὶ ἀδίκως codd. · τοῦ et ἐλεγείων del. Nauck<sup>2</sup>

«A las autoridades haz caso tanto si es con justicia como si no»: exhortación sacada de las elegías de Solón.

- (xi) *Diogen. Vat.* 2.32 «ἀρχῶν ἄκουε κᾷν δίκη κᾷν μὴ δίκη».

= D3 244

«A las autoridades haz caso tanto si es justicia como si no».

- (xii) *Macar.* 3.36 «δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾷδικα»· αὕτη τῶν περιφερομένων.

κᾷδικα Leutsch: καὶ ἄδικα cod.

«Esclavo, haz caso a los amos tanto en lo justo como en lo injusto»: éste [sc. proverbio] es de los que (todavía) están en uso.

## Forma

Las variantes que citan las fuentes eruditas son métricas: δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾷδικα es un tetrámetro trocaico; ἀρχῶν ἄκουε καὶ δικαίως κᾷδίκως y ἀρχῶν ἄκουε κᾷν δίκη κᾷν μὴ δίκη son trímetros yámbicos. La forma ἀρχοντι πείθου καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως del *P. Oxy.* 3006 i.10 pertenece a una colección de γνῶμαι yámbicas: para que salga el trímetro puede leerse κᾷδίκως, con crasis. En la variante κρεισσόνων γὰρ καὶ δίκαια καὶ ἄδικ' ἔστ' ἀκούειν, Schneidewin sugiere corregir en κᾷδικ' ἔστ' ἀκουστέον o ἀκουστέα para conseguir un tetrámetro trocaico, que además se parecería bastante al testimonio de *Electra* 340<sup>4</sup>. A partir de los dos tetrámetros (el primero y éste reconstruido) Nauck<sup>2</sup> editó dos fragmentos trágicos de autor desconocido (436 y 437); pero Crusius (1890: 701), en su reseña a Nauck<sup>2</sup>, critica la inclusión entre los fragmentos trágicos de estos dos versos, que podrían ser simples proverbios métricos. Crusius advierte, además, que κρεισσόνων γὰρ καὶ δίκαια καὶ

<sup>4</sup> Paralelo citado por Nauck<sup>2</sup>.

ἄδिका ἔστ' ἀκούειν es un verso ciudadano o político (*stíchos politikós*) cabal en el que rige como condicionante prosódico el acento de palabra, «como en tantos dichos de Planudes y de colecciones semejantes», de manera que no es necesario corregirlo<sup>5</sup>.

Las fuentes eruditas presentan una forma más o menos fija que admite ciertas variaciones. Siendo siempre frases completas de valor general, entra la παροιμία dentro del tipo del refrán, proverbio propiamente dicho o γνώμη. No es, pues, de extrañar que el dicho esté recogido en el gnomologio del test. (viii); una γνώμη similar, ἀρχῇ πείθου, se transmite en las colecciones de sentencias de los Siete Sabios. La frase es por lo general de modalidad yusiva, y va encabezada en una de sus variantes (la que parece sentirse como más proverbial) por el vocativo δοῦλε. En la variante κρεισσόνων γὰρ καὶ δίκαια καὶ ἄδικ' ἔστ' ἀκούειν y en la mayor parte de los testimonios de uso lo que se da es, en cambio, la modalidad predicativa, en la que el imperativo de las yusivas se transforma en una forma verbal de obligación (ἔστ' ἀκούειν, χρὴ κλύειν, ἐστὶ ἀκουστέα, «habenda sunt») o de sentido similar a la obligación (πρέποντ' αἰνέσαι, «laudare mos est»). El vocativo que acompaña al imperativo se corresponde en las predicativas con un dativo; tanto el vocativo como el dativo pueden faltar.

Las variaciones de la palabra con la que se mienta a aquellos a los que hay que obedecer dependen de si aparece el esclavo o no: si aparece, se usa δεσπότης, 'señor de la casa', 'amo'; si no, hay más variaciones: ἀρχῶν, ἄρχοντι, ὃν πόλις στήσσειε (variación no proverbial), κρεισσόνων, τῶν κρατούντων. Ἀρχῶν puede ser de ἀρχή («las autoridades», «los magistrados») o de ἀρχός («los jefes»)<sup>6</sup>. Hay, pues, dos variantes principales, una referida a esclavos, con el vocativo δοῦλε y el genitivo δεσποτῶν, y otra, más variable, de referencia más general y aplicable también a los hombres libres.

Con respecto al verbo, la mayor parte de los testimonios tienen ἀκούειν (κλύειν *Ant.*); prácticamente sinónimo en este contexto es πείθεσθαι. El αἰνέσαι de las *Coéforas* no tiene paralelo entre los testimonios griegos, pero es tal vez comparable al «laudare» de Tácito.

Entre las variaciones de la expresión καὶ δίκαια καὶ ἄδिका o καὶ δίκαια καὶ ἄδिका, la mayor es la de Diogen. Vat. 2.32 καὶ δίκη καὶ μὴ δίκη; en el resto de los testimonios se usa el neutro del plural sustantivado o el adverbio en -ως. De menor importancia es la forma que tome la negación: por lo general está incluida en el adjetivo como alfa privativa, aunque tenemos algunos casos de μή (*Cho.* y su escolio). La explicación del escolio a las *Coéforas* elide el segundo δικαίως. La forma con doble conjunción καὶ δίκαια καὶ ἄδिका, aunque admita variaciones, es la más proverbial.

De los testimonios de uso, ninguno reproduce fielmente la forma de las fuentes eruditas. El caso más claro de proverbialidad es el de las *Coéforas*, donde el contexto,

<sup>5</sup> Kamerbeek *ad Soph. Ant.* 666 s., al citar el test. (ix), llega a escribir †ἀκούειν, con cruz.

<sup>6</sup> Zanusso (en Lelli *et al.*) traduce ἀρχῶν en Diogeniano por «gli ordini», pero en todos los testimonios el genitivo es personal y se refiere a los que hay que obedecer.

En la *Antígona*, ἄδικα (y μεγάλη) se ha convertido, por eufemismo, en τὰναντία «lo contrario» de lo justo (y lo pequeño). El verso 340 de la *Electra* está más alejado de la forma fija del proverbio, ya que no incluye la expresión καὶ δίκαια κἄδικα, pero en la frase anterior se ha hecho, como en el dicho, una contraposición entre lo justo y lo injusto, aunque no con la expresión καὶ δίκαια κἄδικα; además, es posible que la contradicción de la afirmación de Crisótemis de que para ser libre hay que obedecer en todo a los que mandan se viera reforzada por oírse en ella el refrán que aconseja esta actitud precisamente a los esclavos<sup>7</sup>.

Los comentaristas citan otros paralelos, que son de dos tipos: por un lado, hay pasajes en los que se expresa una idea similar pero falta la locución δίκαια καὶ δίκαια (o sus variantes); por otro, hay abundantes testimonios de esta locución independientes de la παροομία. Entre los primeros, los más cercanos son

—Men. fr. 314 CPG τὸ δὲ

κελεύόμενον μὲν ἔστιν ἀσφαλέστατον  
δούλῳ ποεῖν, ὥς φασιν.

1 δ' εὔ libri Kassel-Austin: Jernstedt · 3 δουλῶ ποιεῖν M: δουλοποιεῖν A

Mas

según se dice, hacer lo que le mandan es  
lo más seguro para un esclavo.

<sup>7</sup> Sobre lo paradójico de la frase de Crisótemis, cf. el comentario de Kamerbeek *ad loc.*

El ἀεί del fr. 93 de Eurípides recuerda el πάντα de *Electra* 340; el remate en ὥς φασι del fragmento de Menandro, que atribuye la afirmación a la generalidad de los hablantes, recuerda las citas de proverbios<sup>8</sup>. El tercer pasaje, una γνώμη transmitida, con las variantes τῷ κρατοῦντι πείθου y ἄρχουσιν εἶκε, en las colecciones de sentencias de los Siete Sabios, es muy parecido a la variante ἄρχοντι πείθου καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως del gnomologio de Oxirrínco, y varias fuentes la atribuyen a Solón. Sabemos lo poco de fiar que son estas atribuciones: muchos de estos dichos que según Platón estaban en boca de todos se atribuían a algún sabio siguiendo la costumbre de poner ciertas producciones populares a nombre de hombres célebres, siendo este modo de dar autor una característica propia de lo tradicional anónimo<sup>9</sup>. Es probable que sea de la tradición que atribuía a Solón esta γνώμη más corta de donde provenga la afirmación del test. (x) de que nuestro refrán o una variante suya estaba sacado de las elegías de Solón<sup>10</sup>. El fr. 30 de Solón sería, pues, como dice West, «vix genuinum»; la recomendación, además, no es muy soloniana (y de ahí, supongo, la corrección de Nauck καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως en vez de καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως). Sí era soloniano, en cambio, lo que la γνώμη corta decía, sobre todo si se tiene en cuenta el contexto con el que se suele relacionar: preguntado Solón qué ciudad era la mejor, dijo que aquella en la que los ciudadanos obedecen a los gobernantes y los gobernantes a las leyes<sup>11</sup>. En todo caso, en la idea común a estas sentencias (hay que obedecer al que manda) se basa nuestro proverbio.

Pero el añadido καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια introduce un cambio de sentido fundamental. La expresión καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια está bien atestiguada, con diversas variantes, en los textos griegos: Ar. *Ach.* 372 s. ἐάν τις αὐτοὺς εὐλογῇ καὶ τὴν πόλιν / ἀνὴρ ἀλαζών καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια, «cuando uno les da coba a ellos y a la patria / en arenga altisonante, a tuertas o a derechas<sup>12</sup>»; Eq. 255 s. ὦ γέροντες ἡλιασταί, φράτερες τριωβόλου, / οὗς ἐγὼ βόσκω κεκραγῶς καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια, «Viejos jueces de la Heliea, hermandad del triple óbolo, / que alimento yo gritando con razón o sin razón»; Nu. 98 s. οὗτοι διδάσκουσ', ἀργύριον ἦν τις διδῶ, / λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια, «Si se les da dinero, enseñan a ganar / de palabra en todo, con justicia o sin justicia»; Pl. 231 ss. ἡ γὰρ οἰκία / αὕτη ὅστις ἦν δεῖ χρημάτων σε τήμερον / μεστὴν ποῆσαι καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως, «que esta casa / es la que en este día tienes que llenar / de bienes como sea, justamente o no»; And. 1.1 ὥστ' ἐμὲ κακῶς ποιεῖν ἐκ

<sup>8</sup> Si no se acepta la corrección de Jernstedt, el sentido de la sentencia sería más bien el contrario; pero el sentido del texto, sin corrección, resulta un poco raro, y de ahí que ésta no sea la única, aunque sí la más probable. Edmonds (fr. 419) proponía como corrección dudosa τὸ δ' οὐ κελευόμενόν πότ' ἔστιν ἀσφαλέστατον δούλῳ ποιεῖν, ὥς φασι, «A veces lo más seguro para un esclavo es hacer lo que no le mandan, según dicen».

<sup>9</sup> Este fenómeno de la atribución tradicional a un autor legendario es estudiado con respecto a la épica griega y eslava por Foley (1999: 49-62), que habla del cantor legendario como una «antropomorfización de la tradición».

<sup>10</sup> En principio, un trímetro yámbico no cuadra dentro de las elegías; de ahí (supongo) que Nauck<sup>2</sup> suprima τοῦ et ἐλεγείων. Wilamowitz, sin embargo, considera que los poemas de Solón podían ser designados así en general, por contraposición con las leyes.

<sup>11</sup> Véanse los pasajes paralelos citados por Tziatzi-Papagianni.

<sup>12</sup> Traducción de A. García Calvo, *Aristófanes. Los carboneros*, Zamora 1981.

παντὸς τρόπου καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως, «para perjudicarme por cualquier medio, justo o injusto»; 1.135 δεῖ οὖν τοῦτον ἐκποδῶν ἡμῖν εἶναι καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως, «Entonces hay que quitarlo de en medio por medios justos o injustos»<sup>13</sup>.

Estos pasajes no se pueden considerar, a pesar del parecido, testimonios de uso de nuestro proverbio, como se hace a veces<sup>14</sup>: lo que ocurre es que en ellos se emplea una locución ya fijada, expresión fija pero creo que no παροιμία, de la que también se hace uso en el proverbio<sup>15</sup>. Que se trataba de una locución fija encuentra apoyo en el hecho de que los escolios y comentarios a Ar. Pl. 233 y Eq. 256 se detengan a explicarla, diciendo que no ha de entenderse literalmente: οἱ Ἀττικοὶ γὰρ «δικαίως καὶ ἀδίκως» φασὶν ἀντὶ τοῦ «παντὶ τρόπῳ καὶ πάσῃ τέχνῃ», «pues los áticos dicen ‘con justicia o sin ella’ en vez de ‘de cualquier modo y manera’»<sup>16</sup>. Se trata, pues, de una expresión polar: «Los griegos expresan a menudo la idea de ‘en cualquier caso’ por medio de dos verbos que se oponen pero que pueden no tener por sí mismos ninguna relación con el caso particular del que se trata. El procedimiento es cercano a aquel que consiste en reunir dos contrarios para indicar una totalidad: cf. *Antígona*, 119: ‘los presentes y los ausentes’. Nosotros decimos igualmente ‘hacer lo posible y lo imposible’»<sup>17</sup>.

Varios comentadores y traductores modernos reconocen el estatuto de expresión fija de esta locución, llamándola «locutio», «a well-known idiom», «a common phrase», «auffallend formelhaft», «cliché»<sup>18</sup>, o la traducen o comparan con locuciones similares: «per fas et nefas», «right or wrong», «à raison ou à tort», «a tuertas o a derechas», «so oder so», «koste es, was es wolle», «im Gutten oder im Bösen»<sup>19</sup>. Las expresiones latinas equivalentes «iusta iniusta», «digna indigna», «aequa iniqua» son también usuales<sup>20</sup> y se consideran proverbiales en el comentario de Donato a Ter. *Andr.* 214: «‘quo iure quaque iniuria’: prouerbiale hoc est, qualia sunt ‘fas nefas’, ‘uelis nolis’» y a *Ad.* 990: «‘quia non iusta iniusta omnia omnino obsequor’: prouerbiales sunt huius modi elocutiones: ‘fanda nefanda’, ‘digna indigna’, ‘uelis nolis’, etc. 2. Fuit ueteribus usitatum ‘iusta iniusta’, ‘digna indigna’, ‘fas nefas’» (cf. también *ad Eun.*

<sup>13</sup> Cf. también Eur. fr. 419 *TrGF* καὶ κτᾶσθε πλοῦτον πάντοθεν θηρώμενοι, / σύμμικτα μὴ δίκαια καὶ δίκαι’ ὁμοῦ «y haced presa en las riquezas por todos los medios, / mezclando a un tiempo lo que es justo y lo que no»; Pl. *Lg.* 937e ἀντ’ οὖν δίκαια ἄντε μὴ τὰ περὶ τὴν δίκην ἐκάστην ἢ πεπραγμένα «tanto si es justo como si no lo que se haga con respecto a cada pleito».

<sup>14</sup> Griffith y Kamerbeek *ad Soph. Ant.* 666 s.

<sup>15</sup> Un pequeño estudio sobre ejemplos de refranes catalanes que incluyen locuciones puede verse en Conca i Martínez (1999).

<sup>16</sup> Tz. *Comm. in Ar. Pl.* (ed. Positano); también Scholl. *Pl.* 233 y *Suda* δ 1083; *Schol. vet. Eq.* 256 ≈ *Suda* ο 960.

<sup>17</sup> Dain y Mazon, comentario a *Ant.* 40 y 666. Cf. también Kemmer 1903: 118 y Fehling 1969: 128 s.

<sup>18</sup> Van Leeuwen *ad Nu.* 98 s.; Neil *ad Eq.* 256; Starkie *ad Ach.* 373; Wolf 1956: III 2, 172 s.; MacDowell *ad And.* 1.1.3.

<sup>19</sup> Murray, ap. cr. a *Cho.* 78; Neil *ad Eq.* 256; H. Van Daele, *Les acarniens. Les cavaliers. Les nuées. Aristophane*, París 1948; García Calvo, o. c. en n. 12; Wolf 1956: III 2, 172 s.

<sup>20</sup> Prop. 2.3.50, Verg. *Aen.* 12.811, Ter. *Ad.* 990, *Andr.* 214, Liv. 2.32.7; cf. Liv. 26.35.9, 44.4.6, Sall. *Iug.* 31.12, 80.5, *Cat.* 30.4, Verg. *Aen.* 9.595, *Ciris* (*App. Verg.*) 247 s., Sen. *Dial.* 6.10.6, Val. Flac. 2.117. Cf. Otto 24, 556, 885, 887; Sutphen 1901: 126; Enk *ad Prop.* 2.3.50; Dziatzko-Kauer *ad Ter. Ad.* 990; Lyne *ad Verg. Ciris* 247 s.

1058); y en el de Servio a Verg. *Aen.* 12.811: «'digna atque indigna pati' id est 'omnia'. et prouerbialiter dictum est»<sup>21</sup>.

En el *Gorgias* de Platón, 483a8-b4, Calicles sostiene que padecer injusticia y no defenderse no es propio de un varón sino de un esclavo (ἀνδραπόδου τινός). La ley de la venganza de δρᾶσαντι παθεῖν se cumple sólo entre iguales, esto es, entre hombres libres, que no aceptan el daño o injusticia que se les hace y por eso han de vengarla. La idea de que el hombre libre es el que puede decir la verdad y que es propio del esclavo no poderla decir (Eur. fr. 313 *TrGF* δούλω γὰρ οὐχ οἷόν τε τᾶληθῇ λέγειν, / εἰ δεσπότησι μὴ πρόποντα τυγχάνοι) está relacionada con ésta: el esclavo no puede decir lo que piensa de lo que su amo hace u ordena.

Aunque nada seguro pueda decirse en este sentido, sospecho que la forma original del refrán incluía al esclavo y al amo y era de modalidad yusiva, con un verbo ἀκούειν. Esto es: δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾶδικα, el lema de los tests. (i), (ix) y (xii), que tiene además la ventaja de ser métrico. Las variantes predicativas con modo de obligación parecen secundarias, en primer lugar por los testimonios, ya que sólo aparecen en los de uso, posiblemente como adaptaciones de la παροιμία al contexto; también por comparación con refranes de sentido y forma parecidos del español, como «Sé, mozo, bien mandado, y comerás a la mesa con tu amo» (Kleiser 14134): el imperativo parece la forma más propia para hablar a esclavos y sirvientes. De los cuatro tipos de γνώμαι que Aristóteles lista en la *Retórica* poniéndolas en relación con el entimema (las conocidas, que no requieren añadido explicativo; las evidentes por sí mismas, que tampoco; las que llevan añadido y son parte de un entimema; las que llevan añadido y son entimemáticas por sí mismas), ésta pertenece claramente al de las que son entimemáticas por sí mismas:

τῶν δὲ μετ' ἐπιλόγου αἱ μὲν ἐνθυμήματος μέρος εἰσὶν . . . αἱ δ' ἐνθυμημα-  
τικαὶ μὲν, οὐκ ἐνθυμήματος δὲ μέρος· αἴπερ καὶ μάλιστα εὐδοκιμοῦσιν.  
εἰσὶν δ' αὖται ἐν ὅσαις ἐμφαίνεται τοῦ λεγομένου τὸ αἷτιον, οἷον ἐν τῷ  
«ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλασσε θνητὸς ὢν»· τὸ μὲν γὰρ φάναι μὴ δεῖν  
φυλάττειν γνώμη, τὸ δὲ προσκείμενον θνητὸν ὄντα τὸ διὰ τί. ὁμοίως δὲ  
καὶ «θνατὰ χρὴ τὸν θνατὸν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν».

Y de las que tienen un añadido, unas son parte de un entimema . . . y otras son entimemáticas, no parte de un entimema; y éstas son las que mejor parecen. Y son de este tipo aquellas en las que se muestra la razón de lo que se dice, como en lo de «No albergues una ira inmortal siendo mortal», pues decir que no hay que albergar es sentencia, y el añadido de que siendo mortal el por qué. Es similar «El mortal ha de tener pensamientos mortales, no inmortales» (1394b17-26).

La razón añadida que explica la afirmación u orden, que en el ejemplo de Aristóteles tiene la forma de una oración de participio, es en nuestro proverbio un vocativo, δοῦλε. En ambos casos se trata de la misma relación: siendo lo que eres,

---

<sup>21</sup> Cf. Tosi 1110.

actúa como corresponde a tu ser. Creo que éstas son las que mejor parecen porque hay en ellas un razonamiento al mismo tiempo completo y conciso. En ambos casos, la sentencia se arriesga a no ser más que una especie de definición o tautología, y nuestro proverbio es tal vez la mejor definición de la esclavitud: el esclavo es el que ha de obedecer en todo, en lo justo y en lo injusto, a sus amos; es el que no tiene la facultad de la palabra-razón-decisión. Sólo que, al decirlo, sobre todo con el añadido *δίκαια καὶ μὴ δίκαια*, se produce también una contradicción, al reconocerse que el esclavo puede juzgar algo como injusto, lo que equivale a reconocerle la facultad que se le niega. Lo único que resuelve la contradicción es la violencia de la dominación, reflejada en el plano lingüístico no sólo en el imperativo y las formas modales de obligación, sino sobre todo en el vocativo *δοῦλε*.

Hay que preguntarse si el refrán es nacido o tiene su uso más propio entre esclavos o entre señores, esto es, si lo usaban los amos para ordenar o si más bien los esclavos como una forma de queja o resignación. Es fundamental aquí lo de «en lo justo y en lo injusto»: la locución se usa, y no sólo en el refrán, sino también como locución suelta, para quejarse y en cierto modo denunciar una situación en la que la distinción entre lo justo y lo injusto deja de regir porque hay algo más importante a lo que someterse, y esto parece propio no del que saca la mejor parte de esa situación sino del que la padece. De hecho, lo que dice el refrán es tan irracional que casi sólo puede entenderse como queja, ya que el poderoso no suele ser capaz de ver su falta de razón, o, si la ve, no suele atreverse a decirla. Podría imaginarse un poder lo suficientemente descarado como para emplear la frase como contestación a una queja del sometido de que tal o cual orden es injusta. Éste es más o menos el caso de Creonte en la *Antígona*, del que Dain y Mazon comentan: «Creonte es un defensor de la conocida tesis 'Más vale una injusticia que un desorden'»; con todo, ha de deformar el proverbio, suavizándolo con el eufemismo *τὰναντία*. Más normales son los usos de las *Coéforas* y el *Anfitrión* y los *Cautivos* de Plauto, en los que el dicho está en boca de esclavos; en la *Electra*, lo usa también quien tiene que obedecer. Piénsese por ejemplo en cómo nuestro «Donde manda patrón, no manda marinero» lo dicen los mandados más que no los mandantes. En el capítulo XXIX de *El Quijote* es Sancho quien cita el refrán «Haz lo que tu amo te manda, y siéntate con él a la mesa» para indicar que sólo por ser Don Quijote su señor, y no por tener razón, se ve obligado a obedecerlo en sus disparates.

En estos refranes se dan dos funciones casi contradictorias: por un lado está la queja o denuncia de los poderosos; por otro la resignación que aconseja obedecer porque es lo que corresponde a la posición social que uno ocupa. En cualquier caso, el dicho serviría sobre todo como respuesta (de otro o de uno mismo) ante la queja de que tal orden (o acción) de los que mandan es injusta, que llevaría lógicamente a la rebelión del «Non seruiam»; el refrán, cumpliendo una de las funciones que se le deben reconocer como de las más propias, frena esta rebelión antes de que se dé, al afirmar (con toda la autoridad de la tradición) que la injusticia de la orden no es razón para negarse a obedecerla. En esta idea de que es más conveniente obedecer lo que a uno se le manda aunque sea injusto hay una contradicción implícita: es como decir

que lo injusto es a veces conveniente, cosa que equivale más o menos a decir que lo malo es a veces bueno. El refrán pone de manifiesto esta violencia de los amos de hacer por la fuerza lo malo bueno al tiempo que afirma que no hay más remedio que aguantarse, según una función totalitaria típica de los refranes («las cosas son como son y no hay más cáscaras»). Un intento de acabar con la contradicción implícita en el refrán, que rige toda relación de poder, está en la definición de justicia que defiende Trasímaco en la *República*: lo justo es lo que conviene al poderoso<sup>22</sup> (que recuerda el famoso «Il duce ha sempre ragione» de los fascistas italianos, que dice más o menos lo mismo pero al revés). Otra solución, al menos en lo referido a los esclavos, es la de considerar, como hace Aristóteles, que en las relaciones entre amo y esclavo no hay justicia ni injusticia propiamente dichas, ya que sólo cabe hablar de justicia entre iguales (el esclavo es con respecto al amo como una parte del cuerpo con respecto al hombre); la virtud que rige más propiamente estas relaciones es la piedad. En tal caso, un proverbio como éste no podría decirse siquiera porque carecería de sentido; pero se decía, y ello es testimonio de que la cuestión no era ni mucho menos clara o unívoca.

La contraposición y coordinación igualadora entre lo justo y lo injusto de la locución καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια es, pues, fundamental, y en este sentido habría que corregir un tanto la explicación del escoliasta del *Pluto* y de algunos comentaristas modernos que definen las expresiones polares como formas de decir ‘todo’ sin que importe demasiado el sentido de los opuestos que se coordinan para ello. En la mayor parte de los testimonios de uso es de la mayor importancia para el efecto cómico o trágico que se oiga el adjetivo ‘injusto’, que se sienta como escandalosa esta indiferencia entre lo justo y lo injusto. El efecto es parecido al de nuestro «por las buenas o por las malas», expresión polar que, aunque fija, resulta más dura que «de cualquier manera», por ejemplo. Es significativo en este sentido cómo Creonte elude el adjetivo ‘injusto’ sustituyéndolo por τὰνα ντία.

Las fuentes eruditas dan noticias sobre el uso de la παροιμία de las que normalmente carecemos: los escolios al *Pluto* dicen que la locución καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια es propia del ático, y en la colección de Macario (xii) se dice que es un refrán de los que todavía están en uso<sup>23</sup>; tal noticia o es original de Macario o bien está tomada de un texto anterior, pero en todo caso hay que atribuirla a época tardía. También a una pervivencia en época bizantina apunta la interpretación de Crusius de la variante κρεισσόνων γὰρ καὶ δίκαια καὶ ἀδίκαια ἔστ’ ἀκούειν como *stíchos politikós*. Cuadra con esto el que también haya testimonios latinos de la misma expresión desde el periodo arcaico hasta al menos el posclásico.

<sup>22</sup> Kells *ad El.* 338 ss.: «τῶν κρατούντων κτλ. es simplemente otra forma de expresar la doctrina de Trasímaco (Platón, *Rep.* I. 338 cf.) de que la justicia (δικαιοσύνη) es ‘lo que interesa al que es más fuerte’».

<sup>23</sup> Sigo la interpretación de Crusius.



## Pervivencia y expresiones proverbiales comparables

La frase de los *Cautivos* de Plauto («indigna digna habenda sunt, erus quae facit») y la expresión «digna indigna pati» del libro XII de la *Eneida* han gozado de una cierta pervivencia: se encuentran en textos latinos bastante tardíos, hasta al menos los siglos XVII y XVIII, con las variaciones propias de un refrán: «Indigna digna sunt habenda quae faciunt heri» (G. Nicio Eritreo, *Eudemia* V 18), «Indigna digna habenda sunt, que facit amor» (Pío II, *Chrysis*), «digna indignaque tolerare» (Orosio, 4), etc.

Tosi (1742) recoge la máxima *πειθεσθαι ἄμεινον* (*Il.* 1.274, *Soph. Ant.* 720-3); Erasmo (3459), una sentencia de los *Siete contra Tebas* de Ésquilo: *πειθαρχία γάρ ἐστι τῆς εὐπραξίας / μήτηρ, γυνὴ Σωτήρος· ὧδ' ἔχει λόγος*, «Pues la obediencia a la autoridad es madre del éxito y esposa del Salvador. Así se dice» (224 s.). Pero no es seguro que la expresión ὧδ' ἔχει λόγος indique la proverbialidad de la frase, que no tiene más testimonios de uso<sup>24</sup>.

Expresiones polares más o menos fijas del tipo de *καὶ δίκαια καὶ δίκαια* no son raras en español: «por las buenas o por las malas», «por fas y por nefas», «en la salud y en la enfermedad», «en lo bueno y en lo malo», «a las duras y a las maduras», «quieras que no», etc. Más raros son los refranes parecidos al nuestro. Los más parecidos se refieren a la relación entre amo y mozo o sirviente; algunos usan también el imperativo, y en algún caso incluso el vocativo: «Haz lo que tu amo te manda, y siéntate con él a la mesa», «Sé, mozo, bien mandado, y comerás a la mesa con tu amo», y otras variantes del mismo (también alguna predicativa: «Mozo que bien obedece, come con su amo cuanto le apetece»), que, aunque ahora parece olvidado, debió de ser bastante popular, y está también en francés, «Fais ce que veut ton maître, puis assieds-toi à sa table», y en alemán, «Bei großen Herren muss man fünf gerade sein lassen». Otras órdenes y afirmaciones similares son «Sirve como criado si no naciste amo», «O sirve como siervo o huye como ciervo», «El que ha de servir, ha de sufrir». Como se ve, si se exceptúa tal vez la última, no hay alusión a la injusticia, y se insiste, como motivo para la obediencia, en que es el amo quien da de comer y en que la obediencia no ha de suponer falta de dignidad, dado que el mozo bien mandado se sienta con el amo a la mesa. La alabanza obligatoria a los amos aparece en «A aquel alabar debemos de cuyo pan comemos». La crítica y resignación a una orden, más que injusta, estúpida, aparece en «Traígola el agua y hágola el lodo, que esclavo lo haría todo». «El mal o el bien, pa' el amo es» tiene seguramente el sentido, casi contrario, de que el producto del trabajo de los criados es para el amo sea bueno o malo<sup>25</sup>. De forma distinta al proverbio griego pero sentido parecido es «El amo no siempre tiene razón, pero es el amo», dicho que, por los testimonios que encuentro en la red, parece más extendido y actual. Es también comparable el famoso «Right or wrong, my country».

<sup>24</sup> Véanse la p. 125.

<sup>25</sup> Campos-Barella 196; Kleiser 14134, 14140, 14141, 14135, 14342, 14307, 46270, 57983; cf. 14132, 14133, 14136-9, 14349, 14358, 14351; Santillana, p. 323; Correas H 304; <http://www.zeno.org/Wander-1867/A/Herr> (último acceso, 14/2/2018). Testimonios de uso de «Haz lo que tu amo te manda...» encuentro en *El Quijote* (cap. XXIX), el *Diálogo de la Lengua* de J. Valdés y *Tanto es lo de más como lo de menos* de Tirso de Molina; véase también Bizarri 2015: 27 s.

Resumamos lo visto hasta ahora. Desde el primer testimonio de las *Coéforas* a mediados del s. V, para el que hay que suponer que el refrán era corriente y estaba extendido de tiempo atrás, se mantiene en uso, según testimonio de las fuentes eruditas, en época bizantina, y se encuentra también en latín desde época arcaica y clásica hasta el latín culto los siglos XVII y XVIII al menos. El refrán puede considerarse un desarrollo y especialización de otras γνώμαι más generales como ἀρχὴ πείθου, atribuida a los siete sabios. Pero para su sentido es fundamental el añadido de la locución καὶ δίκαια κᾶδικα, otra expresión fija que también está atestiguada ampliamente por separado del proverbio tanto en los textos griegos como en los latinos. Este giro es una expresión polar («(en) lo justo y en lo injusto», «justamente o no» quiere decir «(en) todo», «por cualquier medio») comparable a otras, no escasas, como «por las buenas o por las malas». Del tipo de la γνώμη por su forma y su sentido, el proverbio tiene dos variantes principales, una para esclavos: δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾶδικα, y otra general: ἀρχῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾶδικα (que admiten variaciones menores), siendo la primera probablemente la anterior. Su origen y uso más propio hay que ponerlo en todo caso entre los que obedecen, e implica una crítica amarga de su situación al tiempo que una resignación. No es fácil que lo use, tal cual, el poderoso, que suele querer ocultar lo injusto de su poder: si lo hace, se revela, hirientemente, como un poder tan seguro de sí mismo que no necesita ni justificarse.

### La παροιμία en las *Coéforas*

Después del prólogo de Orestes junto a la tumba de Agamenón y de que éste y Pílates se escondan al ver acercarse a las mujeres enlutadas del coro junto con Electra, viene el primer canto coral de las *Coéforas*, en cuyo epodo, tras tres parejas de estrofa y antístrofa, se encuentra el proverbio. Tras ἐμοὶ δ', las primeras oraciones explicativas con γάρ (ἀνάγκαν γὰρ ἀμφίπτωλιν / θεοὶ προσήνεγκαν, ἐκ γὰρ οἴκων / πατρῶων δούλιον ἐσᾶγον αἴσαν) son una especie de paréntesis que sustituye, ampliándolo, al vocativo δοῦλε del proverbio tradicional. El entimema se ha hecho más explícito: no ya «Esclavo, ¡obedece!», sino «Y a mí, como los dioses impusieron la guerra a mi ciudad y me sacaron de la casa de mi padre para hacerme esclava, me corresponde asentir...». Aunque el sentido general de lo siguiente es más o menos claro, el detalle de la frase es difícil de entender, y suele creerse que hay en el texto alguna corrupción, más o menos grave según los intérpretes, que lo han corregido de modos diversos. Los problemas principales que se han planteado son dos: (a) la métrica del pasaje, aunque se interpreta de distintas maneras, suele producir dificultades, sobre todo en

los versos 77-9<sup>26</sup>; (b) ἀρχὰς βίου βία φερομένων no se entiende fácilmente. Doy por supuesta la corrección de παχνουμένην en παχνουμένη y acepto la de πικρῶν en πικρόν (lectura preservada por el escolio), aunque πικρῶν podría conservarse<sup>27</sup>. Πρέποντ' también se ha querido corregir, pero concuerda bien con δίκαια καὶ μὴ δίκαια, que no debe tomarse como acusativo adverbial<sup>28</sup>, sino como nominativo sujeto.

Pocos son los que, como Verrall, dejan el texto sin corregir. Las distintas correcciones, que sería fastidioso detallar aquí, son muchas y más o menos violentas. La métrica se interpreta de varias maneras; muchos, pero no todos<sup>29</sup>, consideran imposible escandir el pasaje transmitido. La corrección menos violenta para solucionar el problema métrico sería la supresión del segundo δίκαια, que podría apoyarse en la explicación del escolio εἴτε δικαίως εἴτε μὴ y en el paralelo de las *Leyes* de Platón, 937e, ἄντ' οὖν δίκαια ἄντε μὴ τὰ περὶ τὴν δίκην ἐκάστην ἢ πεπραγμένα, «tanto si es justo como si no lo que se haga con respecto a cada pleito»<sup>30</sup>. Ante la dificultad del problema, he mantenido en la cita inicial el texto de M y paso ahora a intentar entender su sentido.

Lo primero es que ἐμοὶ δ' . . . δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . πρέποντ' αἰνέσαι es una construcción perfectamente correcta y normal en griego, aunque su sintaxis sea extraña al español y otras lenguas modernas: «Mas a mí . . . <las cosas/órdenes> justas

<sup>26</sup> Sobre la métrica de este coro, véase la escansión de Dale (1983: 189), que deja los versos 78-80 entre cruces sin escandir; sobre estos versos, Stinton (1975), con su propia reconstrucción textual, Martina (2013) y los comentarios de Garvie, Sier y Galvani *ad loc.* En respuesta a una consulta mía sobre las dificultades métricas del pasaje, García Calvo, recordando que ἐπεῖναι puede regir genitivo, lo resolvía así:

«ἐμοὶ δ' (ἀνάγκᾱν γὰρ ἀμφίπτολιν	6
θεοὶ προσῆνεγκαν, ἐκ γὰρ οἰκῶν	6 + 2
πατρῴων	
δούλιον ἐσᾶγον αἴσαν)	4
δίκαια καὶ μὴ δίκαια πρέπον (ἔπον) τ'	6
ἀρχὰς βίου βία φερομένων αἰνέσαι,	6
πικρὸν φρενῶν στύγος κρατούσῃ.	5 (→ 6)
δακρύω δ' ὑφ' εἰμάτων	3 + 5
ματαίῳσι δεσποτᾶν τύχαις	
κρυφαίοισι πένθεσιν παχνουμένη[v].	6

O sea algo como:

‘Mas para mí (pues una necesidad de servidumbre los dioses <me> han echado encima, pues que, <sacándome> de las mansiones paternas, metían <en mi vida> un destino de esclavitud) lo mismo lo justo que lo no justo <es> propio, y <está> impuesto sobre los que se ganan a la fuerza los principios de la vida, aprobarlo, dominando el agudo odio de mi alma. Pero lloro bajo mis vestiduras por las insensatas fortunas de los señores, apeñusgándome en escondidos duelos’».

<sup>27</sup> Verrall y Young (*ap.* Garvie) mantienen παχνουμένην, interpretando que se refiere a Electra. Peile defiende πικρῶν.

<sup>28</sup> Como hacen, entre otros, Garvie (reconociendo la dificultad de tal interpretación), West y Galvani.

<sup>29</sup> Galvani (2012 y en su ed. de los cantos de *Cho.*) mantiene la colometría de los manuscritos, citando varios paralelos para el colon δίκαια καὶ μὴ δίκαια (= ἀναξίγορμιγγες ὕμνοι), que no considera problemático, mientras que para la mayor parte de los estudiosos no cuadra en este contexto.

<sup>30</sup> Thomson (que corrige el texto mucho más) cita otros paralelos.

y (las) injustas me (son) propias (de) aceptar» → «Mas a mí . . . me toca aceptar lo justo y lo injusto». Δίκαια καὶ μὴ δίκαια es nominativo sujeto, πρέποντ' es nominativo predicado y αἰνέσαι es complemento de πρέποντ' (lo que las gramáticas suelen llamar «infinitivo limitativo»). Es una construcción equivalente o alternativa a ἐμοὶ δίκαια καὶ μὴ δίκαια αἰνέσαι πρέπει, que a nosotros nos resulta más natural. La misma construcción, sin infinitivo, tenemos en *Electra* 340 τῶν κρατούντων ἐστὶ πάντ' ἀκουστέα, ο, con πρέποντα, dativo, infinitivo y sin cópula, en, por ejemplo, Th. 1.144.2 ταῦτα γὰρ δίκαια καὶ πρέποντα ἅμα τῇδε τῇ πόλει ἀποκρίνασθαι, donde πρέποντα concuerda con ταῦτα: «Pues esas cosas (son) justas y a la vez convenientes a esta ciudad (de) responder».

Αἰνέσαι no es aquí 'alabar', sino, como en *Eum.* 469 πράξας γὰρ ἐν σοὶ πανταχῇ τάδ' αἰνέσω ο *Su.* 903 s. εἰ μὴ τις ἐς ναῦν εἴσιν αἰνέσας τάδε, / λακίς χιτῶνος ἔργον οὐ κατοικτιεῖ, simplemente 'asentir', 'aceptar'<sup>31</sup>.

Pero ¿qué pasa con ἀρχὰς βίου βία φερομένων? Veamos en primer lugar dos escolios de M que atañen a esta expresión:

75-81 (ἐμοὶ . . . κρατούση)] τὸ ἐξῆς· ἐμοὶ δὲ πρέποντα καὶ ὀφειλόμενά ἐστιν ἀπ' ἀρχῆς βίου τὰ τῶν βία με φερομένων αἰνέσαι πικρὸν φρενῶν στύγος κρατούση· ἀνάγκην γὰρ μοι οἱ θεοὶ προσήνεγκαν, (ὅ ἐστι πόλεμον).

ἀπ' ἀρχῆς βίου Abresch: ἀπαρχὰς βίου M · ὅ ἐστι πόλεμον huc traxit Smith e schol. 75 (Y a mí . . . de mi alma)] Lo siguiente: y para mí conveniente y debido es desde el principio de la vida asentir a lo de los que me llevan por la fuerza, dominando el agudo odio de mi alma; pues los dioses me han impuesto la necesidad, (que es la guerra).

79-81 πρέποντ' ἀρχὰς βίου· πρέποντά μοι ἐστι καὶ ὀφειλόμενα, ἐξότε τοῦτον ἐπανήρημαι τὸν βίον, τὰ τῶν πρὸς βίαν κεκτημένων ἐπαινέσαι, καλυπτούση τὴν κατ' αὐτῶν ἀποστύγησιν καὶ μηδὲ παρηρησία τὸν δεσπότην κλαιούση.

κεκτημένων M corr.: κεκτημένον M ante corr.

79-81 πρέποντ' ἀρχὰς βίου: Me es conveniente y debido, desde el momento en que he entrado en esta vida, aprobar lo de los que (¿me?) poseen por la fuerza, ocultando mi odio hacia ellos y no llorando tampoco a mi señor con libertad.

El primer escolio escribe ἀπαρχὰς βίου, que Abresch corrige en ἀπ' ἀρχῆς βίου, lo que para algunos es indicio de una lectura ἀπ' ἀρχᾶς βίου perdida en el texto de las *Coéforas* (adoptada por Page). Esta suposición hay que descartarla: en primer lugar, que el escolio diga ἀπ' ἀρχῆς βίου no quiere decir que el texto que está comentando tenga esa expresión —el segundo escolio, de hecho, tiene como lema πρέποντ' ἀρχὰς βίου—; en segundo lugar, las mujeres del coro, como explican al principio del epodo, no son esclavas de nacimiento, y es difícil que ἀπ' ἀρχῆς βίου o ἀρχὰς βίου quiera

<sup>31</sup> Cf. Sommerstein *ad Eum.* 469: «the verb need not imply enthusiasm».

decir «desde el principio de esta vida de esclava», como tal vez entiende el primer escolio<sup>32</sup>.

Descartada esta conjetura, muchos entienden que ἀρχάς se refiere a los que mandan. Wilamowitz y West (1990: 234-6) utilizan el proverbio como argumento para apoyar esta interpretación, basándose sobre todo en la variante ἀρχῶν ἄκουε καὶ δικαίως καὶ δίκως atribuida a Solón<sup>33</sup>. Dentro de esta interpretación, algunos entienden entonces βίᾳ φερομένων como participio absoluto sin sujeto expreso<sup>34</sup>, lo cual es un tanto difícil (cf. Stinton 1975: 98); otros siguen la corrección de Ahrens de φερομένων en φρενῶν (suprimiendo a veces el φρενῶν del verso siguiente): «haciendo violencia a mis phrénes», «en contra de mi voluntad».

Pero, según hemos visto, en el caso de esclavos es más esperable el término δεσπότης ‘señores’ que ἀρχαί, ‘autoridades’. El coro se refiere explícitamente a su esclavitud como el motivo de que les corresponda aceptar lo justo y lo injusto: los γὰρ de la digresión en la que dan cuenta de su condición de esclavas introducen dos oraciones explicativas referidas a lo que viene a continuación<sup>35</sup>: «pero a mí, como esclava que soy, me toca asentir en lo justo y en lo injusto». Es decir: las explicativas de γὰρ ponen las condiciones que hacen posible la aplicación del proverbio. Wilamowitz reconoce que ἀρχάς no es palabra que convenga a los que mandan sobre esclavos, pero acto seguido parece perder de vista el curso y sentido de la frase, diciendo que lo que se cita es la sentencia de Solón y que el coro olvida por un momento, al usar ἀρχάς, su condición de esclavitud, resultando así ensalzando por el poeta. El poeta hace precisamente lo contrario: insistir en la condición de esclavitud de las mujeres del coro, a lo que contribuye el uso de un refrán propio de esclavos, de modo que la interpretación de ἀρχάς como ‘autoridades’ es muy difícil. A ello se añade, que, con este sentido para ἀρχάς, «ἀρχάς βίου es (a pesar de Stinton, que cita a Andoc. 1.137 κρατοῦντες τοῦ βίου) una expresión extraña» (Garvie). Pero lo decisivo es la dificultad resultante en la construcción de la frase: además de que βίᾳ φερομένων queda entonces suelto y obligado a la improbable construcción de genitivo absoluto sin sujeto o a la más improbable de concordar con φρενῶν, ἀρχάς ha de ser el objeto de αἰνέσαι, y entonces δίκαια καὶ μὴ δίκαια no puede ya ser el sujeto de πρέποντ’, de la misma manera que «tampoco puede decirse ὁ λόγος ἄξιός

---

<sup>32</sup> Para Verrall (apéndice I § 5), este ἀπαρχάς βίου del primer escolio viene de una malinterpretación del segundo. En su origen, el segundo escolio se referiría a «todo el periodo ἐμοὶ δὲ . . . παχνομένην»; en él, «ἀρχάς βίου βίᾳ φερομένων está representado, correctamente, por τῶν πρὸς βίαν κεκτημένων», y «ἐξότε τοῦτον ἐπανήρημαι τὸν βίον es un resumen del paréntesis ἀνάγκαν γὰρ . . . αἶσαν, ‘desde el momento en que he quedado convertida en esclava’». Al principio este escolio no tendría lema; quien se lo puso se habría equivocado al referir la explicación a πρέποντ’ ἀρχάς βίου en vez de a todo el epodo, y de ahí partiría la confusión del otro escolio de transformar ἀρχάς βίου en ἀπ’ ἀρχᾶς βίου «desde el principio de mi vida», que después se transformaría en ἀπαρχάς βίου. Véase también el análisis de los escolios de McCall (1990: 18 s.) y su crítica a la conjetura ἀπ’ ἀρχᾶς βίου para el texto de las *Coéforas*.

<sup>33</sup> En la edición de Adrados-Calderón se traduce «a los dueños de mi vida», pero se edita ἀπ’ ἀρχᾶς βίου.

<sup>34</sup> Así Murray o Galvani, entre otros.

<sup>35</sup> Denniston (1954: 69) los cita como ejemplo de «γὰρ anticipatorio».

ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν λέγοντα» (Sier<sup>36</sup>). Para Garvie, West y Galvani, entre otros, δίκαια καὶ μὴ δίκαια ha de tomarse entonces como adverbial y πρέποντα tiene que ser impersonal, lo que, según el propio Garvie, resulta muy extraño en plural y sin cópula<sup>37</sup>. Algunos corrigen πρέποντ' en πρέπον ο πρέπον τ', pero, como hemos visto, πρέποντα concuerda naturalmente con δίκαια καὶ μὴ δίκαια, lo que invita, en principio, a descartar una interpretación que impide esta concordancia<sup>38</sup>.

Los dos escolios, en cambio, entienden que es el genitivo βία φερομένων el que se refiere a los que mandan, e. e., a Egisto y Clitemestra: τὰ τῶν βία με φερομένων αἰνέσαι, τὰ τῶν πρὸς βίαν κεκτημένων ἐπαινέσαι; parecen, pues, interpretar el genitivo como complemento de δίκαια καὶ μὴ δίκαια. Verrall, que conserva el texto traduciendo «Right and wrong alike, in those who usurp the control of my life, it is my duty to approve», entiende este genitivo más bien como complemento de αἰνέσαι: «verbs of approval and disapproval take, together with the common object-accusative, a genitive of the person *in* whom the object is observed»<sup>39</sup>. De las interpretaciones propuestas, la que mejor se adapta a la sintaxis habitual del proverbio es ésta de tomar el genitivo como referido a los que mandan<sup>40</sup>. Puede parecer extraño que φερομένων esté en presente: «los que se llevan por la fuerza», cuando parecería más apropiado «los que se han llevado por la fuerza»; como explica Verrall, «the despot *takes to himself by violence* (βία φέρεται) or *steals* the control, and the robbery continues with his dominion». Suele entenderse que las esclavas se están refiriendo a la relación de los amos con ellas mismas, porque son los dueños de o tienen el poder sobre sus vidas, pero para Hermann, «βία φερόμενοι quum dicuntur domini, non severi in chorum significantur, sed violenti in Agamemnonem eiusque liberos». Creo que los dos sentidos se dan a la vez, o sea, que el sentido es más general: Egisto y Clitemestra son, para el coro, dos usurpadores que no tienen el poder sobre Argos y sobre la vida de sus habitantes por derecho sino que lo han adquirido por medios violentos y lo poseen por tanto por la fuerza; este poder se ha

<sup>36</sup> Criticando la traducción literal de Stinton, «right and wrong are alike fitting for me to approve my rulers in». La interpretación de Lattimore de ἀρχάς como 'órdenes' («and mine it is to . . . consent to their commands, right or wrong») tiene las mismas dificultades.

<sup>37</sup> Jebb considera adverbial el πάντ' de *Electra*. Aunque no se puede negar que estos adjetivos en -α están por su sentido cerca de lo adverbial, tomarlos como adverbios puros es tergiversar la sintaxis de los testimonios, en los que el neutro plural tiene función de sujeto u objeto, y por tanto es un adjetivo sustantivado y no un adverbio.

<sup>38</sup> La conjetura πρέπον τ' coordina δίκαια καὶ μὴ δίκαια con ἀρχάς βίου: dejando de lado lo extraño de la posición de τε, esta coordinación va contra la sintaxis habitual del proverbio, con dos complementos: qué se aprueba y a / de quién.

<sup>39</sup> Cita como ejemplos X. Ages. 8.4 τοῦτο ἐπαινῶ Ἀγησιλάου, Th. 1.84.1 τὸ βραδὺ καὶ μέλλον, ὁ μέμφονται μάλιστα ἡμῶν.

Untersteiner sigue más o menos a Verrall, pero entendiendo, sin necesidad, el infinitivo como consecutivo: «ἐμοὶ δίκαια καὶ μὴ δίκαια πρέποντ' (ἐστὶν ὥστε) αἰνέσαι ἀρχάς βίου ('il potere che si esercita sulla nostra vita') βία φερομένων ('da parte di coloro che violentamente imperversano', cioè: 'che sono prepotenti')», y combinando esta interpretación algo confusamente con la de Wilamowitz de que el uso del término ἀρχάς es una forma de ensalzar al coro por encima de su condición de esclavitud.

<sup>40</sup> Los que se acogen a la otra interpretación no toman en cuenta ésta. Sólo Sier la menciona como «genitivo posesivo», con el que ἀρχάς sería todavía objeto de αἰνέσαι («el dominio de aquellos que son arrastrados por la fuerza' o 'de aquellos que se han llevado [el dominio] por la fuerza'»).

robado, se está robando, a Agamenón (y sus hijos), y las mujeres del coro están bajo este poder, lo que explica su obediencia a una orden que les parece injusta. En la frase siguiente el coro llama δεσπότης a los «verdaderos» señores de la casa (Agamenón solo o Agamenón y sus hijos), lo que hace pensar que no reconoce a Egisto y Clitemestra el derecho a recibir tal título; de ahí seguramente la complicación de la expresión ἀρχὰς βίου βία φερομένων<sup>41</sup>.

Αρχὰς βίου sería entonces «el poder sobre la vida»: «Mas a mí . . . <las cosas / órdenes> justas y <las> injustas me son propias <de> aceptar de los que se llevan por la fuerza los poderes → el poder de → sobre la vida», o sea: «Mas a mí . . . me toca aceptar lo justo y lo injusto de los que usurpan el poder sobre la vida». Como apoyo a esta interpretación de ἀρχὰς puede citarse *Cho.* 960 ἄξια δ' οὐρανοῦχον ἀρχὰν σέβειν; y, en plural, *Cho.* 864 ἀρχὰς τε πολισσονόμους πατέρων θ' ἔξει μέγαν ὄλβον, dicho por el coro refiriéndose a la recuperación de Orestes del poder y la riqueza de su padre<sup>42</sup>; *Soph. Ant.* 175-7 ἀμήχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν / ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἂν / ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβῆς φανῇ; 744 ἀμαρτάνω γὰρ τὰς ἐμὰς ἀρχὰς σέβων;; dicho por Creonte con respecto a su propio poder; *Eur. IA* 343 ἐπεὶ κατέσχεες ἀρχὰς, dicho por Menelao con respecto al poder de Agamenón. Jebb cita estos pasajes (junto con *Ant.* 797) en su nota a *Ant.* 744, explicando ἀρχὰς como «the king's powers or prerogatives, like 'κράτη' (60, 166, 173)». El poder sobre la vida puede referirse al poder de vida o muerte, que obliga a obedecer, al que no quiere perder la vida, lo mismo en lo justo que en lo injusto. Con este sentido de ἀρχὰς el paralelo de Andócides que aducía Stinton no es ya tan extraño: ἐν οἷς ἔχοντες μὲν τὸ σῶμα τοῦμόν, κρατοῦντες δὲ τοῦ βίου καὶ τῆς οὐσίας τῆς ἐμῆς, εἴτα ἔσωζον; (1.137), pasaje en el que Andócides se refiere a los dioses, que podían haberlo hecho perecer. Para este poder sobre la vida Tucker cita *Eum.* 526 μήτ' ἀναρκτον βίον μήτε δεσποτούμενον y *Ag.* 473 μήτ' οὖν αὐτὸς ἀλοῦς ὑπ' ἄλλων βίον κατίδοιμι.

Situado en la última estrofa del primer canto coral de las *Coéforas*, el proverbio contribuye a la presentación que las mujeres del coro hacen de sí mismas como esclavas: tras una especie de crítica general de la situación del palacio bajo el mando de Egisto y Clitemestra y de la orden recibida de hacer libaciones para aplacar a Agamenón, en el epodo hay una contraposición: con ἐμοὶ δ' se vuelve a la primera persona, con la que había empezado el canto, de las que, como esclavas que son, tienen que obedecer lo justo y lo injusto. Se usa pues el refrán en el contexto que se le ha supuesto antes como el más propio: tras una crítica de la injusticia de los amos, se pasa a la resignación del reconocimiento de la propia impotencia, debida a la situación de esclavitud, que sirve al tiempo como justificación de las esclavas de su obediencia.

<sup>41</sup> Δεσποτᾶν, en plural, se refiere a Agamenón en *Cho.* 54; en singular, en 153 y 157. Sólo en 770 μή νυν σὺ ταῦτ' ἄγγελλε δεσπότης στύγει usa la palabra δεσπότης la corifeo para referirse a Egisto, pero lo hace deformando la apelación en δεσπότης στύγει, «al odio de amo», «a esa cosa odiosa de amo».

<sup>42</sup> Las distintas lecturas de este verso no afectan a la interpretación del sentido de ἀρχὰς.

En este epodo, pues, las mujeres del coro se presentan a sí mismas como mujeres traídas de la guerra como botín y convertidas en esclavas<sup>43</sup>. Es una presentación que podríamos llamar indirecta, comparándola con la de, por ejemplo, el principio de los *Persas*: τάδε μὲν Περσῶν τῶν οἰχομένων / Ἑλλάδ' ἐς αἶαν πιστὰ καλεῖται, / καὶ τῶν ἀφνεῶν καὶ πολυχρύσων / ἐδράνων φύλακες, κατὰ πρεσβείαν / οὓς αὐτὸς ἄναξ Ξέρξης βασιλεὺς / Δαρειογενῆς / εἴλετο χώρας ἐφορεύειν. Frente a esta forma de presentación, la del tipo de las *Coéforas* es más sofisticada: no sólo se retrasa, sino que el coro dice quién es al hilo de otra cosa, acercándose a lo que la crítica literaria moderna llama «mostrar», en contraposición con «decir», que sería lo que se da en los *Persas*. A esta presentación o caracterización indirecta del coro, hecha principalmente con las oraciones de γάρ, contribuye un proverbio que se sabe que describe la condición del esclavo. Las oraciones de γάρ están todavía más cerca del «decir», mientras que la caracterización por el proverbio pasa claramente a la técnica del «mostrar».

Las breves oraciones de γάρ dotan a estas mujeres de una historia de sufrimiento, de un pasado trágico, al que ya habían aludido al principio de su canto, en el verso 27 δι' αἰῶνος δ' ἰυγμοῖσι βόσκεται κέαρ, mientras que el proverbio describe su situación actual de sometimiento con brevedad y exactitud: el esclavo es el que debe hacer y consentir en todo aunque sea injusto o estúpido: Eur. *Ph.* 391-3 —ἐν μὲν μέγιστον· οὐκ ἔχει παρρησίαν. / —δούλου τόδ' εἶπας, μὴ λέγειν ἅ τις φρονεῖ. / —τὰς τῶν κρατούντων ἀμαθίας φέρειν χρεών. Cuando después de esta estrofa Electra pide consejo a las mujeres del coro, ha de animarlas a hablar sin miedo a pesar de su condición de esclavas, dando como razones el odio compartido hacia los señores y la condición de mortales que iguala a libres y esclavos: τῆσδ' ἔστε βουλῆς, ὦ φίλοι, μεταίτιαι· / κοινὸν γὰρ ἔχθος ἐν δόμοις νομίζομεν. / μὴ κεύθετ' ἔνδον καρδίας φόβῳ τινός. / τὸ μόρσιμον γὰρ τὸν τ' ἐλεύθερον μένει / καὶ τὸν πρὸς ἄλλης δεσποτούμενον χερὸς (100-4).

Puede pensarse que esta presentación del coro afecta también en cierto modo a Electra, a la que según la tradición se trataba en casa de su madre como a una esclava; con ello concuerda que su primera entrada en escena sea con un coro de esclavas que reconocen y se lamentan explícitamente de su esclavitud. La situación de Electra no es por cierto muy distinta de la de las mujeres del coro, que también habían nacido libres pero habían dejado de serlo al ser derrotada su ciudad y ellas hechas esclavas de los vencedores<sup>44</sup>.

El sentido del proverbio viene a cuadrar con la actitud general de las mujeres del coro en todo su canto, que revela desde el principio su animadversión hacia Clitemestra y Egisto. De distintas maneras dan a entender que consideran la orden que han recibido impía, injusta y también vana, pues no hay remedio para la sangre

<sup>43</sup> Véase el estudio de McCall (1990) sobre el coro de las *Coéforas*, que muestra que no se trata de esclavas traídas de Troya.

<sup>44</sup> El pasaje de los *Cautivos* de Plauto se parece mucho a éste: además de usarse el mismo refrán y de tratarse también de esclavos por cautiverio, se empieza, como en las *Coéforas*, poniendo a los dioses como causantes de la actual situación de esclavitud.



vertida. La παροιμία viene a explicar por qué hacen lo que se les ha ordenado a pesar de que no les parece bien, al tiempo que resume sus críticas anteriores. Aunque los términos δίκαια καὶ μὴ δίκαια forman parte de una locución y un proverbio, su sentido propio no se pierde, y el proverbio introduce así la cuestión, central en la trilogía, de la justicia, que, frente a lo que ocurría en el *Agamenón*, está en las *Coéforas*, desde esta primera mención, ya claramente de un lado. La locución δίκαια καὶ μὴ δίκαια se usa en los casos de injusticia (la justicia no necesita justificarse), de manera que la orden del ama de aplacar al muerto al que ella misma ha dado muerte se presenta como injusta, y las esclavas dicen obedecer a disgusto, sólo por su condición de esclavas. El coro queda así, al final del canto, claramente situado del lado de Electra por sus propios sentimientos de odio hacia sus amos: esta posición será fundamental para el desarrollo de la venganza que constituye la trama de las *Coéforas*.

La función de la παροιμία es, pues, parecida a la del buey sobre la lengua al final del monólogo del vigía. Tanto el vigía como estas esclavas se nos presentan claramente al final de su primera intervención (única en el caso del vigía) como servidores fieles a su antiguo señor e insatisfechos con sus nuevos amos. También la nodriza está caracterizada de la misma manera, y los ancianos del coro del *Agamenón*, sobre todo al final de la obra. Las mujeres de las *Coéforas* tienen mayor aversión a sus amos que el vigía, y es que ellas hablan ya tras la muerte de Agamenón. En ambos casos, una expresión proverbial sirve para explicar la obediencia y el silencio impuesto (αἰνέσαι es no negarse) al tiempo que, al revelar esta situación de sometimiento, funciona como una crítica a los amos, que guardan secretos vergonzosos y dan órdenes injustas. El vigía no volverá a aparecer, mientras que el coro de mujeres esclavas de las *Coéforas* tiene una función principalísima en el drama: aconsejan a Electra cómo debe orar en la tumba de Agamenón, tienen una parte fundamental en el largo *kommós* que cantan junto con Orestes y Electra, en la elaboración del plan de venganza e incluso en la acción propiamente dicha, cuando hacen a la nodriza cambiar el mensaje que ha de llevar a Egisto. Al principio, el odio a Egisto y Clitemestra es en ellas más claro que en Orestes y Electra, y por eso han de guiar a los dos hermanos hacia la venganza.

La mención del odio y el dolor reprimidos están en una oración de participio subordinada a la principal de «aprobar lo justo y lo injusto»: para aprobar lo justo y lo injusto han de fingir dominando sus verdaderos sentimientos, y el asentimiento a Egisto y Clitemestra queda así como mera apariencia. La frase siguiente, que cierra el canto, es, con δ', una adversativa: ocultando su odio, asienten a lo que los usurpadores mandan, pero bajo los mantos lloran por la suerte de su antiguo amo y sus hijos<sup>45</sup>. El tópico de la plañidera que llora sus propias penas y sólo en apariencia por el muerto, como las esclavas que lloran a Patroclo en la *Ilíada*, se ha transformado complicándose hasta venir a dar casi en lo contrario de lo que era. Por un lado, del tópico se conserva la disociación de sentimientos entre el que da la orden de hacer el ritual fúnebre y el que lo hace; pero, al revés que en la situación tópica, las mujeres

---

<sup>45</sup> Véase el comentario de Garvie para el referente de δεσποτᾶν.

del coro sienten verdadera pena por el muerto, y el pariente que las emplea como plañideras no<sup>46</sup>. Mientras que los signos de duelo de la primera estrofa, que se muestran abiertamente, son los de un llanto de encargo al servicio del ama, el llanto verdadero se hace a escondidas. El lamento fúnebre que querrían hacer no es el que les ha encargado Clitemestra con el fin de aplacar la ira del muerto, sino el contrario, el que lamente la forma de muerte de Agamenón, el que pida venganza. Lamentar la muerte de Agamenón lo hacen a escondidas bajo sus mantos; la petición de venganza la harán, contraviniendo las órdenes recibidas, primero con Electra y después en el largo *kommós* que cantan con los dos hermanos junto a la tumba.

Junto con la escena de la nodriza, y, en el *Agamenón*, el final del monólogo del vigía (con la *παροιμία* del buey sobre la lengua) y la escena con Egisto (con las *παροιμιαί* del cocear contra el aguijón y el alimentarse de esperanzas), este epodo del primer canto de las *Coéforas* viene a presentar el poder de Clitemestra y Egisto como el de dos tiranos. Los sentimientos del coro de las *Coéforas* y el *Agamenón*, los del vigía y la nodriza, que son todos ellos personajes no implicados directamente en la trama de la acción dramática, son fundamentales para el propósito de la trilogía, que necesita, a pesar de todas las contradicciones que también muestra, presentar el personaje de Clitemestra como odioso, y no solamente para los personajes que tienen motivos personales directos para la venganza, sino para unos personajes que vienen a representar a los sometidos a su poder. De esta manera la caracterización de Egisto y Clitemestra resulta más creíble, parece más objetiva que si la hicieran sólo los personajes (Orestes y Electra) con intereses más personales en el conflicto. Las expresiones proverbiales pueden servir, pues, en contextos como éstos, no sólo a la caracterización del personaje que habla, sino también a la de los personajes de los que habla.

Entretanto, no hay que olvidarlo, Orestes escucha sin ser visto, y se va dando cuenta de que las mujeres del coro no cumplen la orden de Clitemestra por gusto sino sólo porque las obliga su condición de esclavitud.

---

<sup>46</sup> Algo parecido ocurre con la nodriza: *ποῖ δὴ πατεῖς, Κίλισσα, δωμάτων πύλας; / λύπη δ' ἄμισθός ἐστὶ σοι ξυνέμπορος* (732 s.).



## 313 δράσαντι παθεῖν

Cho. 306-14      ἀλλ' ὦ μεγάλοι Μοῖραι, Διόθεν  
                          τῇδε τελευτᾶν  
                          ἧ τὸ δίκαιον μεταβαίνει·  
 ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ  
                          γλῶσσα τελείσθω· τοῦφειλόμενον      310  
                          πράσσουσα Δίκη μέγ' αὐτεῖ·  
 ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν  
                          πληγὴν τινέτω· δράσαντι παθεῖν·  
                          τριγέρον μῦθος τάδε φωνεῖ.

311 μέγ' αὐτεῖ con. Schol. M (οἶμαι): μέγαντι M · 313 δράσαντα Pauw

Mas oh, grandes Hados, de Zeus traed cumplimiento de forma en que pase al otro lado lo que es justo: por lengua enemiga lengua enemiga se cumpla —reclamando lo debido Justicia grita bien alto—, por golpe de muerte golpe de muerte se pague; al que ha hecho, sufrirlo: palabra tres veces vieja lo proclama.

### Identificación y fuentes eruditas

Los paremiógrafos no recogen la expresión concreta δράσαντι παθεῖν, pero sí una similar: εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο, un hexámetro que se ha atribuido a Hesíodo (fr. 286 Merkelbach-West) y se repite con pocas variaciones en obras de distinta época:

- (i) Coll. Coisl. 132 (*Append.* 2.12) «εἴ κε πάθοι τά γ' ἔρεξε, δίκη δ' ἰθεῖα γένοιτο»· ἐπὶ τῶν ἀντιδιδόντων τιμωρίαν ἐφ' οἷς ἔπραξαν.

κε add. Leutsch

«Si lo que hizo sufriera, justicia derecha fuera»: a propósito de los que dan [literalmente «devuelven»] su merecido a los culpables [literalmente «a los que han hecho»].

La *Suda* recoge, con pequeñas variaciones, el mismo lema, que se cita también en el escolio al verso 436 de las *Suplicantes* de Ésquilo:

- (ii) *Suda* αΙ 165 «αἶ κε πάθοι τά κ' ἔρεξε, δίκη δ' ἰθεῖα γένοιτο»· χρησμός δοθεὶς περὶ τῶν Αὐρηλιανοῦ φόνων καὶ ἀδικιῶν.

ε 3074 ... ζήτηι ... ἐν τῷ αἶκε πάθοι τά κ' ἔρεξεν. *Schol. Aesch. Su.* 436 [ὁμοίαν θέμιν] δίκαιόν ἐστιν ἀποδιδόναι ὁμοίαν δίκην· αἶ κε πάθη τά κ' ἔρεξε, δίκη δ' ἰθεῖα γένοιτο.

«Si lo que hizo sufriera, justicia derecha fuera»: oráculo dado con respecto a los homicidios e injusticias de Aureliano ...

Pero la proverbialidad de δρᾶσαντι παθεῖν no se deduce tanto de estas fuentes como del hecho de que esta misma expresión concreta se repite con pocas variaciones en otros textos, siendo así que no es una forma trivial que pueda repetirse fácilmente por casualidad. El primero de estos testimonios, la *Nemea* IV de Píndaro, es bastante anterior (¿473?) a la *Oresteia*. Se trata, pues, de una fórmula tradicional, y, teniendo en cuenta que sentencias similares, como μηδὲν ἄγαν, se consideran παροιμίαι (Pl. *Phlb.* 45de), puede considerarse παροιμία con bastante seguridad.

El paralelo más significativo es el de *Agamenón* 1560-4, que hemos tratado en su lugar. Como allí, también hay aquí que decir que las frases ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλώσσα τελείσθω y ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω podrían ser proverbiales, o más bien serlo toda la sucesión de sentencias con enumeración de casos concretos de la ley del talión, en orden creciente de gravedad, cerrados por el principio general παθεῖν τὸν ἔρξαντα / δρᾶσαντι παθεῖν. El escolio de las *Coéforas* explica:

- (iii) τοῦτο προστάσσει ἡ δίκη· «ἀντὶ λοιδορίας γὰρ λοιδορίαν, ἀντὶ πληγῆς πληγὴν».

Esto ordena la justicia: «Por insulto, insulto; por golpe, golpe».

Del escolio se deduce que se trata de una ley (τοῦτο προστάσσει ἡ δίκη), de la que se da una variante que parece más típica u oficial. Esta variante lo es sólo de las dos primeras formulaciones. En el *Critón* de Platón (51a), encontramos los mismos tres elementos que en las *Coéforas*, sólo que la generalización precede a los casos particulares: ὥστε ἅπερ πάσχοις ταῦτα καὶ ἀντιποιεῖν, οὔτε κακῶς ἀκούοντα ἀντιλέγειν οὔτε τυπτόμενον ἀντιτύπτειν οὔτε ἄλλα τοιαῦτα πολλά. Pero los paralelos para las dos primeras formulaciones son menos y menos exactos, de manera que solo daremos por segura la proverbialidad de δρᾶσαντι παθεῖν.

La mayoría de los estudiosos consideran proverbio al menos δρᾶσαντι παθεῖν, y algunos otras sentencias del mismo pasaje de las *Coéforas*, si bien otros, más precavidamente, se limitan a llamarlas 'sentencias' o 'máximas'<sup>1</sup>. Otros índices de prover-

<sup>1</sup> Hablan de las tres como proverbiales Marzullo: «tre proverbi», di Benedetto: «espressioni ... divenuti ormai proverbiali», Goldhill (1984: 140): «these generalisations or proverbs»; Koch (1887: 84) recoge sólo *Cho.* 312-4; Blasina (2003: 191 s.) recoge como sentencia tradicional principal la de 313, hablando de las otras como γνῶμαι. De δρᾶσαντι παθεῖν, Stanley: «proverbialis locutio»; Bothe; Blomfield (*Glossarium*): «Vetus proverbium»; Linde (1896: 20); Blaydes (1899): «locutio proverbialis»; Snell (1928: 14 n. 35): «Sprichwort»; Tucker: «proverbial expression»; Thomson; Verrall; Sidgwick; Garvie: «proverb»; Fraenkel *ad Ag.* 533: «the proverbial ... δρᾶσαντι παθεῖν»; Paley *ad Eur. Or.* 413: «the common proverb»; Easterling (1978: 153): «saying», «gnome», «proverb»; traducen μῦθος como 'refrán' Alsina, Ramos

bialidad son: la forma y sentido de las frases; el hecho de que otras expresiones de forma y sentido similares se consideren, en las lenguas modernas, proverbiales («Ojo por ojo y diente por diente», «El que la hace la paga», «Tit for tat», etc.); la forma de citar de Ésquilo y otros testimonios, que atribuyen la(s) frase(s) a una antigua tradición; que en Píndaro dependa de εἰκε (viii) y en Juliano de λέληθεν (vi), verbos que introducen con frecuencia la cita de expresiones proverbiales<sup>2</sup>.

Además de los testimonios de la forma δρᾶσαντι παθεῖν con pocas variaciones, se encuentran en los textos griegos, y ante todo en la tragedia, multitud de frases que usan la misma contraposición entre δρᾶν y πάσχειν con el mismo o más o menos el mismo sentido: «perfamiliaris est sententia tragicis . . . Totam autem silvam locorum congerere, infiniti operis foret» (Koch 1887: 83 ss.). De este tipo de testimonios recogeré sólo los más pertinentes, prestando especial atención a los de la tragedia.

Ordenaré los testimonios de uso en dos grupos principales, A y B, el primero para los testimonios de δρᾶσαντι παθεῖν y el segundo para los de las otras dos sentencias, de las que citaré solo los paralelos más cercanos; A se dividirá a su vez en tres grupos (A.I, A.II y A.III): en el primero se recogen los testimonios del hexámetro atribuido a Hesíodo; en el segundo, los que repiten, con variaciones mínimas, la forma concreta δρᾶσαντι παθεῖν; en el tercero, los paralelos de uso con mayores variaciones, que, según los casos y sin que sea fácil decidirse por una u otra opción, pueden considerarse modificaciones del proverbio, alusiones a él, otras versiones suyas o simplemente menciones de la misma idea.

De los muchos pasajes de la *Oresteia* en que se repite en distintas formas el mismo principio, he considerado también proverbiales otros cuatro pasajes (Ag. 532 s., 1526 s., 1560-4, *Eum.* 868) que se acercan lo suficiente en su forma a δρᾶσαντι παθεῖν. Los estudiosos que hablan de la proverbialidad de estos pasajes son menos, pero suele reconocerse que en ellos se repite la idea del proverbial δρᾶσαντι παθεῖν.

#### Resumen de testimonios:

- A.I. Fuentes eruditas: *Coll. Coisl.* 132 (*Append.* 2.12); *Suda* αἰ 165 y ε 3074; *Schol. Aesch. Su.* 436. Testimonios de uso: Hes. fr. 286 Merkelbach-West; Arist. *EN* 1132b21 ss.; Iul. *Caes.* 12; Sen. *Apocol.* 14.2.
- A.II. Pi. *N.* 4.32; Aesch. Ag. 1560-4, 1658 (dudoso), fr. 456 (dub.) *TrGF*; Soph. fr. 223b *TrGF*; Pl. *Lg.* 870d-e y 872d-e; Arr. *An.* 6.13.5.
- A.III. Aesch. *Pe.* 813 s., Ag. 532 s., 1526 s., *Eum.* 868; Soph. *Ant.* 927 s., OC 271, 953, 958 s., fr. 962 *TrGF*; Eur. *Andr.* 437 s., *Heracl.* 424, *Ion* 1248 s., *Or.* 413, *Supp.* 1178 s., fr. 711 *TrGF*; Antipho Soph. fr. 58.7-9 DK; Ar. *Th.* 518 s.; Pl. *Cri.*

---

Jurado, Perea Morales, como 'adage' Mazon; Bothe: «*vetus dictum* seu proverbium»; Tucker: «so speaketh a saw thrice-old»; LSJ *sub* δρᾶω. Más «precavidos» son Grimaldi (1999), que habla de «sentenziosità»; Untersteiner: «una tre volte antica sentenza»; Sier: «stehende Redensart», «Grundsatz»; Willink *ad* Eur. *Or.* 195-9 «the gnomie theme»; etc. Cf. p. 381 n. 1.

<sup>2</sup> El uso de la palabra λόγος en Píndaro no puede servir como prueba de proverbialidad, ya que no se refiere al dicho, como entienden algunos traductores, sino a lo que se acaba de contar; cf. *Schol. λόγον*] ὁ λέγω.

49b8-d9, *Lg.* 642e; *Call. fr.* 528 a (dub.) Pfeiffer; *Mel. AP* 12.132.13 s.; *Crin. AP* 16.199.8; *D. Chr.* 11.120.2 von Arnim; cf. *Soph. Ph.* 583 s., *Eur. Ion* 342 s., *Th.* 7.71.7.

- B. Fuentes eruditas: cf. *Schol. Cho.* 309 ss. Otros paralelos: *Aesch. Th.* 961-71, *Ag.* 1430, *Ar. Nu.* 494, *X. Mem.* 2.3.8.

## Testimonios de uso

### A. Paralelos de δράσαντι παθεῖν

A.I. εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο

(iv) *Hes. fr.* 286 Merkelbach-West (*Comm. Arist. Gr.* XX 222.22)

εἰ κακά τις σπεύρει, κακὰ κέρδεά κ' ἀμήσειεν·

εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο.

1 κ' add. Rose · 2 τά τ' Schneidewin: τά κ' *Comm. Arist.*

Si uno sembrara males, cosecha mala tuviera;

si lo que fizo sufriera, justicia fuera derecha.

(v) *Arist. EN* 1132b21-7

δοκεῖ δέ τις καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἀπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὠρίζοντο γὰρ ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλω. τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὐτ' ἐπὶ τὸ νευητικὸν δίκαιον οὐτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν (καίτοι βούλονταί γε τοῦτο λέγειν καὶ τὸ Ραδαμάνθυος δίκαιον·

εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο).

23 ἄλλω om. L<sup>b</sup>M<sup>b</sup>O<sup>b</sup> · 27 τ' Coraes: κ' codd. · κ'] δ' M<sup>b</sup>

Y les parece a algunos que precisamente lo que se padece a cambio es sencillamente justo, como los pitagóricos decían; pues definían lo justo sencillamente como lo que se padece a cambio de otra cosa. Pero lo que se padece a cambio no se conforma ni con la justicia distributiva ni con la correctiva (aunque se pretende que precisamente eso es lo que quiere decir «justicia de Radamantis»: «Si lo que fizo sufriera, justicia fuera derecha»<sup>3</sup>).

(vi) *Iul. Caes.* 12 Ἥλιος δὲ οὐμὸς δεσπότης αὐτῷ πρὸς τε τὰ ἄλλα βοηθῶν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ πρὸς τοῦτο αὐτῷ συνήρατο, φράσας ἐν τοῖς θεοῖς· «ἀλλ' ἀπέτισε τὴν δίκην, ἣ λέληθεν ἢ δοθεῖσα ἐν Δελφοῖς μαντεία· αἴ κε πάθοι τά κ' ἔρξε, δίκη δ' ἰθεῖα γένοιτο;».

<sup>3</sup> La fórmula se repite en varios comentarios a Aristóteles. Debo la interpretación de la oración concesiva entre paréntesis a Fernando García Romero, que ha sabido entender que Ραδαμάνθυος δίκαιον es probablemente una locución.

αἶ κε VM: ἄκε A · πάθοι VA: πάθη (i. e. πάθη) M · τὰ τ' Hertlein · δίκη κ' Hertlein · δ' ἰθεῖα codd. aliquot: τ' ἰθεῖα codd. cett.

Pero mi señor el Sol, que hasta entonces siempre le había ayudado, no dejó en esta ocasión de acudir en su auxilio, diciendo ante los dioses: «¡Pero si ya ha pagado su pena! ¿O es que no os acordáis del oráculo dado en Delfos: 'Si lo que hizo sufriera, derecha fuera justicia'?».

(vii) Sen. *Apocol.* 14.2 (ed. Eden) Aeacus, homo iustissimus, uetat, et illum altera tantum parte audita, condemnat et ait: αἶκε πάθοις τὰ ἔρεξας, δίκη εὐθεῖα γένοιτο. ingens silentium factum est. stupebant omnes nouitate rei attoniti, negabant hoc unquam factum.

Éaco, hombre justísimo, se lo impide, y a aquél, sin haber oído más que a una de las dos partes, lo condena y dice: «Si lo que ficiste sufrieras, derecha fuera justicia». Se hizo un profundo silencio. Estaban todos pasmados, atónitos por la novedad del caso; afirmaban que nunca se había hecho eso.

#### A.II. δράσαντι παθεῖν

(viii) Pi. N. 4.30 ss. ἀπειρομάχας ἐὼν κε φανείη  
λόγον ὁ μὴ συνιείς, ἐπεὶ  
ῥέζοντά τι καὶ παθεῖν ἔοικεν.

Inexperto en la lucha demostraría ser el que no entienda esta historia, ya que está bien que el que hace algo también lo sufra.

(ix) Aesch. Ag. 1560-4 ὄνειδος ἦκει τόδ' ἀντ' ὀνείδους,  
δύσμαχα δ' ἐστὶ κρῖναι.  
φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων·  
μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς  
«παθεῖν τὸν ἔρξαντα»· θέσμιον γάρ.  
1563 θρόνῳ Schütz edd. pler.

Este ultraje llega por un ultraje, difícil combate es juzgar. Se despoja al que despoja, y paga el que mata; y, mientras permanece Zeus en el tiempo, permanece que «sufre el que ha hecho», pues es lo establecido.

(x?) Aesch. Ag. 1657 s. στείχετ' αἰδοῖ(οι) γέροντες πρὸς δόμους πεπρωμένους {τούσδε},  
πρὶν παθεῖν ἔρξαντα καιρὸν· χρῆν τάδ' ὥς ἐπράξαμεν.

1657 στείχετ' αἰδοῖοι Ahrens: στείχετε δ' οἱ mss. · πεπρωμένοις Madvig, West · τούσδε del. Scaliger · 1658 παθεῖν· ἔρξαντα καιρὸν GT: παθεῖν· ἔρξαντες καιρὸν F: πρὶν π. ἔρξαντ' ἄκαιρα Hermann: πρὶν παθεῖν· στέρξαντας αἰνεῖν Heath: πρὶν π. ἔρξαντες· αἰνεῖν Lobeck: πρὶν π., εἰξαντες· ἀρκεῖν Madvig: πρὶν παθεῖν εἰξαντες ( . . . / . . . ) καιρὸν West, alii alia · χρῆν T: χρῆν GF · ἐπράξαμεν Vict.: -άμην codd.

Marchad, venerables ancianos, a las moradas asignadas, antes de que el que la haga sufra lo conveniente; esto había que hacerlo tal como lo hemos hecho.

(xi) Aesch. fr. 456 (dub.) *TrGF* δράσαντι γάρ τι καὶ παθεῖν ὀφείλεται.



γάρ: πού v. l. · τι: τοι v. l.

pues al que ha hecho algo le corresponde también sufrirlo.

(xii) Soph. fr. 223b *TrGF* τὸν δρῶντα γάρ τι καὶ παθεῖν ὀφείλεται.

τι: τοι v. l.

pues el que hace algo corresponde que también lo sufra.

(xiii) Pl. *Lg.* 870d-e y 872d-e . . . ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Ἅιδου γίγνεσθαι, καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τῇν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτεῖσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ' ἄλλου τοιαύτη μοῖρα τελευτῆσαι τὸν τότε βίον.

. . . λέγειν μὲν δὴ χρῶν αὐτὸν πάλιν τὸν ἔμπροσθε σμικρῷ ῥηθέντα λόγον . . . ὁ γὰρ δὴ μῦθος ἢ λόγος, ἢ ὅτι χρὴ προσαγορεύειν αὐτόν, ἐκ παλαιῶν ἱερέων εἴρηται σαφῶς, ὥς ἡ τῶν συγγενῶν αἱμάτων τιμωρὸς δίκη ἐπίσκοπος νόμῳ χρῆται τῷ νυνδὴ λεχθέντι καὶ ἔταξεν ἄρα δράσαντί τι τοιοῦτον παθεῖν ταῦτά ἀναγκαίως ἅπερ ἔδρασεν.

. . . la historia que a la mayoría convence mucho cuando oyen a los que en los misterios se ocupan de estos temas: que hay castigo de tales cosas en el Hades y que los que regresan aquí [del Hades] es preciso que paguen la pena natural, la del que sufre lo que él mismo hizo: terminar su vida de entonces con un destino semejante a manos de otro.

. . . Es necesario, por cierto, contar de nuevo la historia de la que hemos hablado un poco antes . . . : en efecto, la leyenda o historia, o como quiera que haya que llamarla, desde los antiguos sacerdotes está claramente contada: que la justicia vigilante que venga la sangre de los parientes se sirve de la ley que acabamos de decir, y ha impuesto al que haga algo semejante [dar muerte a un familiar] sufrir indefectiblemente lo mismo que hizo.

(xiv) Arr. *An.* 6.13.5 ἄνθρωπον δέ τινα πρεσβύτερον λέγει Βοιωτίον (τὸ δὲ ὄνομα τοῦ ἀνθρώπου οὐ λέγει), ὥς ἀχθόμενόν τε πρὸς τὰς ἐπιτιμήσεις τῶν φίλων κατέμαθεν Ἀλέξανδρον καὶ ἐσκυθρωπάκοντα, προσελθόντα τοῦτον βοιωτιάζοντα ἅμα τῇ φωνῇ «ταῦτα», φάναι, «ὦ Ἀλέξανδρε, ἀνδρῶν τὰ ἔργα»· καί τι καὶ ἱαμβεῖον ὑπειπεῖν, τὸν δὲ νοῦν εἶναι τοῦ ἱαμβείου ὅτι τῷ τι δρῶντι καὶ παθεῖν ἐστὶν ὀφειλόμενον.

Y cuenta [Nearco, *FGH* 133 F 2] que un hombre beocio muy viejo (mas el nombre del hombre no lo dice), según se enteró de que Alejandro estaba irritado y disgustado por los reproches de sus amigos, acudió a él y le dijo en lengua beocia: «Ésas, Alejandro, son las obras de los hombres»; y agregó también un yambo, y el sentido del yambo era que al que hace algo le corresponde también sufrirlo.

A. III. *Otros*. Me desvíó aquí del orden cronológico, y ordeno los testimonios por su forma. En las traducciones he preferido mantener una cierta naturalidad a costa de perder el parecido formal entre los testimonios.

(xv) Crin. *AP* 16.199.8 πέπονθας οἷ' ἔρεξας· ἐσθλὸν ἡ δίκη.  
Has sufrido lo mismo que hiciste: cosa buena es la justicia.

(xvi) Pl. *Cri.* 50e-51a ἢ πρὸς μὲν ἄρα σοι τὸν πατέρα οὐκ ἐξ ἴσου ἦν τὸ δίκαιον καὶ πρὸς δεσπότην, εἴ σοι ὦν ἐτύγχανεν, ὥστε ἅπερ πάσχοις ταῦτα καὶ ἀντιποιεῖν, οὔτε κακῶς ἀκούοντα ἀντιλέγειν οὔτε τυπτόμενον ἀντιτύπτειν οὔτε ἄλλα τοιαῦτα πολλά.  
De cierto con respecto a tu padre no sería lo justo lo igual, ni con respecto a tu dueño, si lo tuvieras, como para responderles haciéndoles lo mismo que sufrirías, ni si te hablan mal responderles de palabra ni si te golpean responderles con golpes ni todas esas cosas.

(xvii) Mel. *AP* 12.132.13 s. ἄξια πάσχεις / ὦν ἔδρας.  
sufres un castigo digno de lo que hiciste

(xviii) Aesch. *Ag.* 1524-9 ἄλλ' ἐμὸν ἐκ τοῦδ' ἔρνος ἀερθέν, τὴν πολὺκλαυτὸν τ' Ἴφιγένειαν, ἀνάξια δρᾶσας, ἄξια πάσχων, μὴδὲν ἐν Αἴδου μεγαλαυχεῖτω, ξιφοδηλήτῳ θανάτῳ τείσας ἅπερ ἦρξεν.  
...sino que, como a mi retoño crecido de éste, a la muy llorada Ifigenia, le hizo lo que no merecía, ha sufrido lo que merecía, conque ¡que no ande con grandes pretensiones en el Hades, pues que ha pagado con muerte a espada lo que él empezó!

(xix) Soph. fr. 962 *TrGF* εἰ δεῖν' ἔδρασας, δεινὰ καὶ παθεῖν σε δεῖ.  
Si terrible es lo que hiciste, terrible es también lo que has de sufrir.

(xx) Eur. *Or.* 413 οὐ δεινὰ πάσχειν δεινὰ τοὺς εἰργασμένους.  
No es terrible que sufran cosas terribles los que las cometieron.<sup>4</sup>

(xxi) Eur. *Ion* 1247-9 ἄρα θέλουσαι δρᾶσαι τι κακὸν τοὺς πέλας αὐταὶ πεισόμεθ', ὥσπερ τὸ δίκαιον;  
Al querer hacer algún mal a nuestros prójimos ¿no lo sufriremos nosotras mismas, según lo justo?

(xxii) Antipho Soph. fr. 58.7-9 DK ὅστις δὲ δρᾶσειν μὲν οἶεται τοὺς πέλας κακῶς, πείσεσθαι δ' οὐ, οὐ σωφρονεῖ.  
El que piensa hacer mal a sus prójimos y no sufrirlo, no está en sus cabales.

(xxiii) Call. fr. 528a (dub.) Pfeiffer ἡλεὰ μὲν ῥέξας, ἐχθρὰ δὲ πεισόμενε  
Tú que, habiendo hecho locuras, vas a padecer sufrimientos odiosos

<sup>4</sup> Verso citado por Luciano, *Pisc.* 3; cf. Isid. *Pelus. Epist.* 3.26.

(xxiv) Aesch. *Pe.* 813 s. τοιγὰρ κακῶς δράσαντες οὐκ ἐλάσσονα  
πάσχουσι

Pues bien, por haber obrado males, los sufren no menores

(xxv) Aesch. *Ag.* 532 s. Πάρις γὰρ οὔτε συντελὴς πόλις  
ἐξεύχεται τὸ δράμα τοῦ πάθους πλέον.

Porque ni Paris ni la ciudad que fue su cómplice se jacta de que su acción haya sido mayor que su padecimiento.

Los testimonios de Eur. fr. 711 *TrGF*, Ar. *Th.* 517-9, Soph. *Ant.* 927 s., Pl. *Lg.* 642e pueden verse en las pp. 258 y 261 s.

(xxvi) Soph. *OC* 270 s. καίτοι πῶς ἐγὼ κακὸς φύσιν,  
ὅστις παθὼν μὲν ἀντέδρων;

Con todo, ¿cómo voy a ser malo por naturaleza, yo que devolví lo que había sufrido?

(xxvii) Soph. *OC* 951-9 καὶ ταῦτ' ἂν οὐκ ἔπρασσον, εἰ μὴ μοι πικρὰς  
αὐτῷ τ' ἄρας ἤρᾱτο καὶ τῶμῳ γένει·  
ἀνθ' ὧν πεπονθὼς ἡξίουν τάδ' ἀντιδρᾶν·  
θυμοῦ γὰρ οὐδέν ἐστι γῆρας ἄλλο πλήν  
θανεῖν· θανόντων δ' οὐδέν ἄλγος ἄπτεται.  
πρὸς ταῦτα πράξεις οἷον ἂν θέλῃς· ἐπεὶ  
ἐρημία με, κεῖ δίκαι' ὅμως λέγω,  
σμικρὸν τίθησι· πρὸς δὲ τὰς πράξεις ὅμως,  
καὶ τηλικόσδ' ὧν, ἀντιδρᾶν πειράσομαι.

y no lo habría hecho si él no me hubiera maldecido con amargas maldiciones a mí y a mi familia, a cambio de las cuales creía justo, habiendo sufrido, responder haciendo esto; pues de la ira no hay vejez ninguna más que el morir: a los muertos ningún dolor los toca. Con respecto a eso harás como gustes, ya que la soledad, aunque sea justo lo que digo, me hace débil; mas, con respecto a lo que hagas, aunque tenga la edad que tengo, intentaré responder obrando igual.

(xxviii) Eur. *Andr.* 437 s. — ἦ ταῦτ' ἐν ὑμῖν τοῖς παρ' Εὐρώται σοφά;

— καὶ τοῖς γε Τροίαι, τοὺς παθόντας ἀντιδρᾶν.

— ¿Es que entre vosotros los que habitáis junto al Eurotas es eso sabio?

— Y para los de Troya: que los que han padecido ⟨algo⟩, hagan a cambio ⟨lo mismo⟩.

(xxix) Pl. *Cri.* 49b8-d9 Σω. οὐδαμῶς ἄρα δεῖ ἀδικεῖν.

Κρ. οὐ δῆτα.

Σω. οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν, ὥς οἱ πολλοὶ οἴονται, ἐπειδὴ γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν.

Κρ. οὐ φαίνεται.

Σω. τί δὲ δῆ; κακουργεῖν δεῖ, ὧ Κρίτων, ἢ οὐ;

Κρ. οὐ δεῖ δήπου, ὦ Σώκρατες.

Σω. τί δέ; ἀντικακουργεῖν κακῶς πάσχοντα, ὥς οἱ πολλοί φασιν, δίκαιον ἢ οὐ δίκαιον;

Κρ. οὐδαμῶς.

Σω. τὸ γάρ που κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει.

Κρ. ἀληθῆ λέγεις.

Σω. οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ' αὐτῶν. καὶ ὅρα, ὦ Κρίτων, ταῦτα καθομολογῶν, ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῇς· οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει. οἷς οὖν οὕτω δέδοκται καὶ οἷς μὴ, τούτοις οὐκ ἔστι κοινὴ βουλή, ἀλλὰ ἀνάγκη τούτους ἀλλήλων καταφρονεῖν ὁρῶντας ἀλλήλων τὰ βουλευόμενα. σκόπει δὴ οὖν καὶ σὺ εὖ μάλα πότερον κοινωνεῖς καὶ συνδοκεῖ σοι καὶ ἀρχώμεθα ἐντεῦθεν βουλευόμενοι, ὥς οὐδέποτε ὀρθῶς ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς, ἢ ἀφίστασαι καὶ οὐ κοινωνεῖς τῆς ἀρχῆς.

Σόκρ. — Entonces no hay que cometer injusticia en ningún caso.

Cr. — No.

Σόκρ. — Ni responder con una injusticia cuando se padece injusticia, como cree la mayoría, ya que no hay que cometer injusticia en ningún caso.

Cr. — Claro que no.

Σόκρ. — Y entonces ¿qué? ¿Hay que hacer mal, Critón, o no?

Cr. — En absoluto, Sócrates.

Σόκρ. — Y ¿qué? ¿Que el que sufre males responda con males es, como dice la mayoría, justo, o no lo es?

Cr. — No lo es.

Σόκρ. — Porque puede decirse que hacer mal a los hombres no se distingue en nada de cometer injusticia.

Cr. — Ciertamente.

Σόκρ. — Entonces ni hay que devolver una injusticia ni hacer mal a ningún hombre, ni siquiera cuando se ha sufrido lo que sea por su causa. Y considera, Critón, si estás de acuerdo con esto, para que no vayas a estar de acuerdo en contra de tu parecer. Pues sé que sólo unos pocos son y serán de este parecer. En efecto, los que tienen este parecer y los que no no tienen la misma forma de pensar, sino que por fuerza se desprecian unos a otros cuando consideran su forma de pensar. Mira, pues, también tú si estás de acuerdo y eres del mismo parecer y podemos partir de esto pensando que nunca está bien ni el cometer injusticia ni el devolver una injusticia ni que el que sufre un mal se defiende haciendo un mal a cambio, o si te apartas de este principio y no estás de acuerdo con él.

(xxx) Aesch. *Eum.* 867-9 τοιαῦθ' ἐλέσθαι σοι πάρεστιν ἐξ ἐμοῦ·

εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμωμένην  
χώρας μετασχεῖν τῆσδε θεοφιλεστάτης.

(xxxi) Eur. *Heracl.* 424 ἀλλ', ἣν δίκαια δοῶ, δίκαια πείσομαι.  
pero, si obro con justicia, me tratarán con justicia.

(xxxi) Cf. también Soph. *Ph.* 583 s. πόλλ' ἐγὼ κείνων ὑπο / δρῶν ἀντιπάσχω  
χρηστά θ', οἱ' ἀνὴρ πένης «Yo les hago y recibo a cambio muchos bienes de  
ellos, como hombre pobre que soy»; Eur. *Ion* 342 s. — . . . καὶ πέπονθεν ἄθλια. /  
— τί χρῆμα δρᾶσας . . . ; «— . . . también ella ha sufrido desdichas. — ¿Pues qué  
había hecho . . . ?»; Th. 7.71.7 παραπλήσιά τε ἐπεπόνθεσαν καὶ ἔδρασαν αὐτοὶ  
ἐν Πύλῳ «Estaban sufriendo un padecimiento muy semejante al que ellos habían  
provocado en Pilos».

Además de los tests. (v), (ix) y (xvi), pueden citarse:

Ism. — Y a uno de los tuyos diste muerte.

(xxxvi) Ar. Nu. 494 Σω. . . φέρο' ἴδω, τί δοῶς ἦν τις σε τύπτῃ;

458

Σόκρ. — A ver: ¿qué haces si alguien te golpea?

Estr. — Soy golpeado.

(xxxvii) X. *Mem.* 2.3.8 πῶς δ' ἂν ἐγώ, ἔφη ὁ Χαιρεκράτης, ἀνεπιστήμων εἶην ἀδελφῷ χρησθαι, ἐπιστάμενός γε καὶ εὖ λέγειν τὸν εὖ λέγοντα καὶ εὖ ποιεῖν τὸν εὖ ποιοῦντα;

Y ¿cómo yo —dijo Querécates— podría no saber tratar a mi hermano, sabiendo como sé hablar bien al que habla bien y hacer bien al que hace bien?

## Forma

Del carácter de fórmula tradicional de δρᾶσαντι παθεῖν dan testimonio los varios pasajes (A.II) en que esta forma se repite con sólo pequeñas variaciones:

— El infinitivo παθεῖν es invariable, mientras que el participio del verbo ‘hacer’ que lo complementa no tiene siempre la misma forma:

— puede ir en dativo (Aesch. *Cho.*, fr. dub. 456, Pl., Arr.) o en acusativo (Pi., Ag., Soph. fr. 223b),

— en presente (Pi., Soph. fr. 223b, Arr.) o en aoristo (Ag., *Cho.*, fr. dub. 456, Pl.);

— en la mayoría de los tests. se usa δράω, pero en Píndaro y en el *Agamenón* se emplean formas de ἔρδω / ῥέζω (que es el verbo que se usa siempre en A.I).

— Lo más frecuente es que el participio vaya antes del infinitivo, pero en el *Agamenón* el orden es el inverso (también en el caso dudoso de Ag. 1658).

— El participio y el infinitivo pueden aparecer

— sin complementos: formando frase independiente en las *Coéforas*; dependiendo de un verbo (μίμνει) y sin más añadido que el artículo que sustantiva al participio en el *Agamenón*;

— con complementos: se repite mucho la variante con τι y καί, que podemos considerar proverbial (de manera que probablemente hay que rechazar la forma τοι de (xi) y (xii) como una corrupción textual); estos testimonios con complementos dependen todos de un verbo: ἔοικεν en Píndaro, ὀφείλεται en los fragmentos de Ésquilo y Sófocles (que son probablemente el mismo fragmento atribuido por confusión a dos autores distintos<sup>6</sup>), ἐστὶν ὀφειλόμενον en Arriano, ἔοικεν en Píndaro, ἔταξεν en Platón.

Para entender la forma δρᾶσαντι παθεῖν de las *Coéforas* no es necesario ni sobreentender o suplir un verbo principal (ὀφείλεται, προσήκει), como se ha supuesto a veces<sup>7</sup>, ni aceptar la conjetura δρᾶσαντα παθεῖν, de Pauw, que intenta regularizar la expresión convirtiéndola en una oración de acusativo con infinitivo, ni imaginar que δρᾶσαντι depende de φωνεῖ, como hace Conington. El dativo está atestiguado en el fragmento de Ésquilo, las *Leyes* de Platón y Arriano, y la frase tiene

<sup>6</sup> Véanse las notas de los *TrGF*, Nauck<sup>2</sup> (frr. 209 y 456) y Pearson (fr. 229).

<sup>7</sup> Verrall, Untersteiner, Garvie.

sentido completo. Δράσαντι παθεῖν, «Al que (lo) ha hecho, sufrir(lo)», es una bimembre sin verbo en forma personal en la que el Tema está en dativo y el Rema en infinitivo, esto es, una nominal pura atípica para nuestras gramáticas, pero que, como comenta Tucker, «es el mínimo irreductible al que tiende una expresión proverbial (cf. ὅς τῃν Αθηνᾶν, ἥ τὰν ἥ ἐπὶ τᾶς, ἥλω ὁ ἥλος &c.)»<sup>8</sup>: «A lo hecho, pecho», «Al mal tiempo, buena cara». Con buen tino explica Sier esta construcción por el carácter legal de la frase: «Ésquilo parece aquí comprometido con el ethos del lenguaje legal; una similar aspereza elíptica se encuentra en la fórmula de juramento de una inscripción arcadia (Schwyzer, Exempla 665 C 17-21, cf. B<sup>1</sup>; 360/50<sup>a</sup>): κεῦορκέντι μὲν τὰγαθὰ, ἐπιορκέντι δὲ ἐξολέσθαι αὐτόν καὶ γένος (cf. And. 1.98 ἐπιορκοῦντι δ' ἐξώλη αὐτὸν εἶναι καὶ γένος)». La frase es probablemente una yusiva general, lo que cuadra con las anteriores, que son yusivas en tercera persona.

Δράσαντι παθεῖν sería, pues, «el proverbio en su forma más concisa y epigramática» (Sidgwick). Por eso quizá es precisamente esta forma la más citada en los estudios modernos, de manera similar a como se alude a otros tópicos con las frases que se consideran su expresión más propia, como μηδὲν ἄγαν ο γνῶθι σεαυτόν.

Se trata, pues, de una sentencia o γνώμη, un proverbio propiamente dicho, si bien, aunque puede funcionar como frase completa de por sí, es fácil que esta forma mínima se haga depender de otros verbos del tipo de 'conviene', 'toca', 'está bien', etc.: algunos de ellos (ὀφείλεται, ἔταξεν) admiten tanto la construcción de dativo con infinitivo como la de acusativo con infinitivo: «al que lo ha hecho le corresponde sufrirlo», «corresponde que el que lo ha hecho lo sufra»; otros (ἔοικεν, μίμνει), sólo la de acusativo con infinitivo<sup>9</sup>.

En cuanto al orden, el más normal es Tema-Rema, o sea, en principio, participio-infinitivo; Fraenkel *ad* Ag. 533 entiende que este orden es más proverbial: «Puede deberse en parte al proverbial . . . δράσαντι παθεῖν el que aquí se ponga primero τὸ δῶμα». Esto se corresponde con la secuencia lógica y cronológica más normal, en la que se considera primero el delito y después el castigo. Pero hay ocasiones en que es al revés, ya que el delito se deduce del castigo, como ocurre precisamente en Ag. 1564, donde el orden de la frase es el inverso.

En la *Anábasis* de Arriano se menciona, sin llegar a citarla literalmente, una versión del dicho con forma yámbica, un ἰαμβεῖον del que se cuenta que se ha dicho en una conversación normal (o sea, no en verso), uso del que podría deducirse que había una forma yámbica proverbial, ya porque se tratara de un verso de alguna obra poética que se hubiera popularizado (se suele identificar con el fr. 223b de Sófocles), ya porque fuera un yambo de origen popular (del que el fr. de Sófocles podría ser una cita más o menos literal)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> También Garvie: «la brevedad elíptica es una marca del proverbio».

<sup>9</sup> Blaydes (citado por Radt) ha propuesto sustituir en el fr. sofocleo τὸν δρῶντα por τῷ δρῶντι. Según Pearson, la construcción con dativo es la propia de ὀφείλεται, que «no parece haberse vuelto impersonal, como πρόπει, προσήκει y otros».

<sup>10</sup> Es de señalar también que la estrofa del *Agamenón* es de tipo yámbico; cf. la nota 4 de la p. 384.

La forma condicional hexamétrica εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο, la única recogida en el *CPG*, puede considerarse un proverbio distinto. Aunque es bastante parecido en forma y sentido a algunos testimonios de A.III (sobre todo al de Crinágoras), se trata de un caso particular, fijado como sentencia o γνώμη, que se repite manteniéndose prácticamente igual en todos los testimonios que de ella tenemos (incluido el latino de Séneca), con algunas variaciones que podemos atribuir a la tradición oral y otras más bien a corrupciones textuales. Aparte del dialectal εἴ κε / αἶ κε, tal vez pueda deducirse de la remisión abreviada de *Suda* ε 3074 (ζήτει . . . ἐν τῷ «αἶ κε πάθοι τά κ' ἔρεξεν») que la παροιμία podía citarse diciendo sólo su primera parte, dando por conocida la segunda.

Los testimonios de A.III, en cambio, no responden a una forma fija sino a una especie de patrón proverbial. Uno o varios: es posible considerar alguna de estas formas como un proverbio aparte o una versión distinta del mismo proverbio, como comentábamos con respecto a Ag. 532 s. y veremos con respecto a *Eum.* 868. También podría ser fija una forma con el verbo ἀντιδρᾶν. En estos testimonios de A.III la ley no se cita, sino que se dice.

De los testimonios de B es característico el uso de la preposición ἀντί y la repetición de la misma palabra en dos formas flexivas distintas (poliptoto), en estrecho paralelismo o en quiasmo, lo que provoca inevitablemente la aliteración (que en muchos casos se extiende más allá de la que acarrea el poliptoto: así ocurre con las labiales de las *Coéforas*: πράσσουσα . . . πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν . . . παθεῖν . . . φωνεῖ; con las nasales de Ag. 1563: μῖμνει δὲ μῖμνοντος . . . ; con las dentales de Ag. 1429 s.: ἀντιτον ἔτι σε χρή στερομένην φίλων / τύμμα τύμματι τεῖσαι). El estilo resultante es el propio del lenguaje legal arcaico. La paronomasia de ἔκανες ἔθανες de Aesch. *Th.* 962 (δορὶ δ' ἔκανες. δορὶ δ' ἔθανες) se repite en Eur. *Or.* 195 s. (ἔκανες ἔθανες, ᾧ / τεκομένα με μᾶτερ), tal vez por influencia de Ésquilo sobre Eurípides, tal vez por tratarse de una fórmula tradicional.

## Origen y uso

No sólo su forma, sino también la manera en que suelen citarse es índice de que estas expresiones son fórmulas tradicionales. En los testimonios de A.I y A.II sobre todo, es frecuente que la frase sea una cita explícita que podría editarse entre comillas, una frase que, más que decirse, se dice que se dice, atribuyéndose siempre a fuentes antiguas y venerables.

Son varios los testimonios que atribuyen el dicho a una antigua tradición: en las *Coéforas* es un τριγέρων μῦθος; se dice, según Platón, ἐκ παλαιῶν ἱερέων (y el hombre de Arriano es πρεσβύτερον); en Ag. 1562 ss. el dicho es θέσμιον, y μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς (o ἐν θρόνῳ, según la corrección de Schütz), lo que equivale a atribuir el dicho no ya a la antigüedad sino casi a la eternidad, y darle no la autoridad de la antigua tradición sino la de la ley divina (como ocurre con otras sentencias como τῷ πάθει μάθος o las sentencias delficas). En lo que ya no hay tanto acuerdo es



cuando se concreta más de qué tradición se trata. Platón habla de ciertas creencias muy extendidas de los cultos místicos, y Gernet (p. 142) y Bernabé (1998) identifican estos misterios con los órficos, mencionando Gernet también a los pitagóricos, cuya enseñanza se confundía en gran medida con la de los órficos<sup>11</sup>. Cuadra esto con el testimonio de Aristóteles (y de sus comentaristas) y con los *Magna moralia* 1194a: ἔστιν δὲ δίκαιον καὶ τὸ ἀντιπεπονθός, οὐ μέντοι γε ὥς οἱ Πυθαγόρειοι ἔλεγον. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ᾤοντο δίκαιον εἶναι ἃ τις ἐποίησεν, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν, que ponen el dicho en relación precisamente con los pitagóricos. No quiere ello decir que el origen de los dichos esté en estos cultos, sino más probablemente que estos cultos compartían esta idea con la tradición popular, que es de donde la habían tomado.

Es para la forma εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο para la que son más abundantes y diversas las atribuciones. Aristóteles, probablemente recogiendo una locución de uso corriente, la llama «justicia de Radamantis», y la pone en relación con las creencias de los pitagóricos. Puede que hubiera, pues, una variante (¿o versión?) más larga «Ραδαμάνθους δίκαιον· εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο». Un par de comentaristas antiguos de Aristóteles lo atribuyen a Hesíodo (de donde el fr. 286), como simple usuario (τὸ μέντοι ἔπος ἐστὶ παρ' Ἡσιόδῳ ἐν τοῖς μεγάλοις Ἔργοις), o quizá como autor (ἐστὶ δὲ τὸ ἔπος ἀπὸ τοῦ Ἡσιόδου)<sup>12</sup>; acaso sólo sea casualidad el que Hesíodo fuera beocio, como el anciano que Arriano menciona. La *Suda* y Juliano afirman que se trata de un oráculo o profecía (χρησμός, μαντεία), del que Juliano dice además que es delfico; aunque estos dos testimonios cuentan como uno solo si tenemos en cuenta que ambas obras comparten la misma fuente<sup>13</sup>, puede compararse también Ag. 1567 s., donde Clitemestra usa la palabra χρησμός para referirse a lo que el coro acaba de decir.

Esta variedad de atribuciones a fuentes todas ellas sabias, antiguas y venerables, más o menos míticas o más o menos históricas, no deja de ser propia de los proverbios, que, por un lado, pretenden proceder de una tradición de antigua sabiduría (para lo que a veces se emplea el recurso de adscribirlos a un nombre más o menos legendario), y, por otro, por su propia condición de expresiones de uso común, bien pueden haber sido dichos por todas las bocas a las que la tradición los atribuye.

A pesar de lo heterogéneo de los orígenes propuestos, muchos de ellos tienen en común la consideración del dicho como una ley o similar: Aesch. Ag. 1564, *Cho.* y su escolio, Pl. *Lg.*, Arist. *EN*, Eur. *Ion* 1249, Iul., *Schol.* Aesch. *Su.*, Sen. Son de considerar también *Cho.* 400-2 ἀλλὰ νόμος μὲν φονίας σταγόνας / χυμένας ἐς πέδον ἄλλο προσαιτεῖν / αἶμα; *Eum.* 413 s. λέγειν δ' ἄμομφον ὄντα τοὺς πέλας κακῶς / πρόσω

<sup>11</sup> Bernabé incluye 870d en su estudio sobre las referencias de Platón al orfismo, pero pasa por alto 872de (también en su ed. de los fragmentos órficos, fr. 433). Saunders (1972) cita ambos pasajes junto con 865de, donde también se habla de παλαιὸν δέ τινα τῶν ἀρχαίων μύθων λεγόμενον, aunque sin detenerse a considerar el origen de la tradición citada. En el resto de la literatura dedicada al tema que he consultado (los *Orphicorum Fragmenta* de Kern, Brisson 1995, Scarpi 2002) no se trata este pasaje.

<sup>12</sup> *Comm. Arist. Gr.* XX 222.22 y XXII 3.31.31. Véanse el resto de los testimonios en la nota de West al fr. de Hes.

<sup>13</sup> Bidez 1929: 25 s. y 102 (citado por Sardiello en su ed. de Juliano).

δικαίων ἢ δ' ἀποστατεῖ θέμις. También los modernos suelen referirse al carácter legal de estas fórmulas<sup>14</sup>.

Las legislaciones suelen citarse como uno de los géneros de la tradición oral, sobre todo en los pueblos que desconocen la escritura. En la Atenas de la época de Ésquilo las leyes de tradición oral convivían con las escritas, solían considerarse leyes divinas y tenían fuerza de ley vigente. Esta convivencia con la ley escrita dio lugar a no pocos conflictos; la *Antígona* los lleva a la escena trágica. Además de leyes de tradición oral vinculadas a los linajes aristocráticos, que tenían el privilegio de su transmisión e interpretación, había también leyes comunes, y se habla también de leyes comunes a todos los griegos<sup>15</sup>. Ahora bien, ¿qué relación hay entre los proverbios y las leyes de tradición oral? La forma de las leyes orales puede variar según la tradición de que se trate, pero en principio cabe esperar que sean frases concisas, generalizaciones del tipo de la máxima en las que se usen los recursos propios del lenguaje de las primeras leyes escritas (la impersonalidad, los imperativos de tercera como los del pasaje de las *Coéforas*, los paralelismos, etc.). Teniendo en cuenta además su contenido, inevitablemente referido a lo que debe y no debe hacerse, se nos presentan con muchas características compartidas con los proverbios. Y así, se ha dicho que «En las culturas orales, la ley misma está encerrada en dichos formularios, proverbios, que no son meros adornos de la jurisprudencia, sino que ellos mismos constituyen la ley. A menudo se recurre a un juez de una cultura oral para que enuncie grupos de proverbios pertinentes a partir de los cuales puede deducir decisiones justas en los casos sometidos a litigio formal ante él»<sup>16</sup>. La situación aquí descrita es justo la que tenemos en los pasajes de Séneca y Juliano, donde se emplea la fórmula εἴ κε πάθοι τὰ τ' ἔρξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο para resolver un caso; y tanto en Séneca como en Aristóteles el dicho se atribuye a un juez sabio y legendario.

De hecho, la relación entre δίκη, de la raíz de δείκνυμι, y el latín *dico* da pie a Benveniste (1969: II 107-12) para descubrir que la noción de δίκη está ligada, en origen, a un decir con autoridad y prescriptivo que muestra lo que debe ser. «Traduciremos *\*dix* literalmente como 'el hecho de mostrar con autoridad de palabra lo que debe ser', esto es la prescripción imperativa de justicia . . . La *díkē* es una fórmula. Hacer justicia no es una operación intelectual que exija meditación o discusión. Se transmiten fórmulas que convienen a casos determinados, y el papel del juez es poseerlas y aplicarlas. Así se explica uno de los antiguos y raros nombres del 'juez', el homérico *dikas-pólos*. Es una designación curiosa, formada como *ai-pólos* 'el cabrero' . . . Mientras que *dikas-pólos*, el juez, es 'el que cuida de las *dikai*' . . . Las *dikai* son

---

<sup>14</sup> Martina (2013) llama a δρᾶσαντι παθεῖν *lex sacra Delphica*.

<sup>15</sup> Cf. Soph. *Ant.* 449-60, Th. 2.37, Lys. 6.10.3, Arist. *Rh.* 1368b6 ss., 1373b4 ss. Sobre éstos y otros textos y la legislación oral en la Atenas clásica y su relación con la *Antígona*, véase el estudio de Cerri (1979), y Müller, pp. 182-5. Sobre la legislación oral en la Grecia primitiva, véase Glotz (1904: 19-21). Un caso moderno conocido de legislación oral es el de la ley gitana.

<sup>16</sup> Ong 1982: 34; cf. también Ong 1978: 5, Taylor 1931: 87 ss., Unseth 2008: 201, Yankah 1986, Roos 1984: 11. Para Gagarin (1986, 2008), en cambio, no puede hablarse de propiamente de leyes antes de la escritura, sino sólo de normas. Sobre δρᾶσαντι παθεῖν como ley de tradición oral, encuentro que las observaciones de Loney (2010: 195-213) vienen a coincidir con las mías.

precisamente las fórmulas de derecho que se transmiten y que el juez tiene a su cargo conservar y aplicar. Esta representación responde a lo que sabemos de los códigos de justicia de los pueblos de civilización tradicional, que son compendios de dichos orales . . . La noción ética de justicia, tal como nosotros la entendemos, no está incluida en *díkē*. Esta noción se ha desprendido poco a poco a partir de circunstancias donde la *díkē* se invoca para poner fin a abusos. Esta fórmula de justicia se convierte en la expresión de la justicia misma cuando la *díkē* interviene para poner fin al poder de la *bía*, de la fuerza. La *díkē* se identifica entonces con la virtud de la justicia» (109-12). No se trata, pues, de que las sentencias del talión que se citan en las *Coéforas* sean una expresión de la justicia, sino que son la justicia misma.

La afirmación de Ong sobre el uso de los proverbios en la justicia debe tomarse, sin embargo, con precauciones, teniendo en cuenta que usa el concepto de proverbio de una cultura que apenas conoce otra forma de tradición oral de fórmulas breves que la de los proverbios, y en la que por tanto se tiende a catalogar como expresión proverbial casi cualquier fórmula oral, mientras que cabe sospechar que en otras culturas más ricas en estas tradiciones se hicieran más distinguos. De nuestros testimonios se deduce con mucha más seguridad que *δράσαντι παθεῖν* era una ley que que fuera una *παροιμία*. Sin embargo, en la Atenas de mediados del s. V, que contaba con leyes escritas, había ya empezado el proceso de reducción de tipos de producciones orales. El caso de las leyes es especial, ya que cuando empiezan a escribirse empieza también a cuajar la idea (que sólo tras una época de conflicto se hará definitiva) de que la verdadera ley es sólo la escrita, de manera que las fórmulas legales orales que sobrevivieran en la memoria de las gentes pasarían a sentirse cada vez más cercanas a los simples proverbios.

Lo que aquí se nos presenta es, pues, un nuevo solapamiento de las expresiones proverbiales con otro género de tradición oral, similar a los que se dan también con la fábula o las adivinanzas. Un solapamiento similar se da en este caso también con los oráculos. En el texto de Juliano es en el que más se mezclan los géneros, ya que el dicho se cita como oráculo delfico y se usa para resolver un juicio<sup>17</sup>. Aún puede citarse otro género de la tradición oral con el que se ha relacionado el dicho, esta vez en fecha reciente: Pfeuffer (1940: 79) considera que en el pasaje de las *Coéforas* se está citando una plegaria preexistente. No es incompatible considerar *δράσαντι παθεῖν* a la vez una ley, un oráculo, un proverbio, parte de una plegaria. No es raro encontrar formulaciones de la ley del talión en las oraciones, ya que se pide a los dioses, garantes de la justicia, que den cumplimiento a sus leyes. Estas leyes o rectas sentencias que resuelven litigios pueden darse a los hombres a veces en la forma de oráculos, o al menos decirse que así ha sido. Y son proverbiales en la medida en que llegan a ser expresiones compartidas por los hablantes y usadas en contextos diversos.

De lo conocido de la expresión y su pertenencia a la tradición sapiencial es muestra también la respuesta de Menelao a Andrómaca en la obra de Eurípides, donde el precepto, que parece considerarse universal, funciona como argumento de auto-

---

<sup>17</sup> Sobre la relación entre proverbios y oráculos, cf. Fontenrose 1978: 83-7, Fernández Delgado 1986. Sobre la relación entre los oráculos y la justicia, Detienne 1967/1983: 51-3.

ridad (en un razonamiento igual al de *Cho.* 122 s.) y se considera σοφόν. La frase de Séneca «stupebant omnes nouitate rei attoniti, negabant hoc unquam factum» es una ironía posible sólo por lo trillado del dicho y la idea.

El sentido del precepto es claro: al que hace algo ha de pasarle lo mismo que ha hecho. El verbo πάσχω funciona como una especie de pasiva de ‘hacer’ («el verbo expresa originalmente un estado pasivo, y εὔ πάσχειν se opone simétricamente a εὔ ποιεῖν», Chantraine), de modo que el efecto de la frase es parecido al de repetir el mismo verbo en activa y en pasiva. La traducción literal que he dado para el texto de las *Coéforas* y otros testimonios intenta reflejar en español el parecido formal entre los testimonios, pero no siempre recoge bien el sentido del griego, habiendo pasado ‘sufrir’ (y ‘padecer’) en español a significar «experimentar dolor», mientras que en griego su sentido es más neutro: experimentar o pasarle a uno algo; y por eso es posible la expresión εὔ πάσχειν, imposible de traducir con los verbos ‘sufrir’ y ‘padecer’. Δράν, por su parte, es, entre los verbos de ‘hacer’, el que, al menos en ático, suele preferirse en contextos en los que es importante la responsabilidad, y de ahí que aparezca en la fórmula ὁ δράσας, que se emplea en el lenguaje jurídico de forma parecida a nuestro ‘culpable’<sup>18</sup>; pero, como hemos visto, la expresión admite otros verbos. A pesar de la amplitud de sentido de los dos verbos, la expresión se usa por lo general para referirse no a cualquier acción, sino a los daños. El que hace un daño debe padecer el mismo daño: ojo por ojo, diente por diente, injuria por injuria, muerte por muerte. Sólo la forma con εὔ, que se tratará en el comentario a *Euménides* 868, se aparta de esto, aplicándose a la correspondencia entre bienes; pero, no apareciendo εὔ u otro complemento de sentido similar, por lo general se sobrentiende lo que se hace y padece es un daño.

La contraposición entre un verbo ‘hacer’ y παθεῖν (o entre los sustantivos correspondientes) es muy del gusto griego, y podría ejemplificarse con un sinfín de textos, siendo el más antiguo *Od.* 8.490 ὅσσ’ ἔρξαν τ’ ἔπαθόν τε; otros son *Hdt.* 7.11.15 s. ἀλλὰ ποιέειν ἢ παθεῖν πρόκειται ἀγών, 5.89.11 s., *Aesch. Cho.* 1016 ἀλγῶ μὲν ἔργα καὶ πάθος γένος τε πᾶν, 1007 ss., *Soph. OR* 1271 s. οὐθ’ οἱ ἔπασχεν οὐθ’ ὅποι’ ἔδρα κακά, etc. Entre los ejemplos que aquí podrían citarse, bastantes se acercan mucho al sentido de δράσαντι παθεῖν (y podrían tal vez haberse incluido en A.III): *Pi. N.* 10.64 καὶ μέγα ἔργον ἐμήσαντ’ ὠκέως / καὶ πάθον δεινὸν παλάμαις

<sup>18</sup> Cf. Chantraine, s. v. y Snell 1928, esp. p. 14. Para Snell, lo fundamental en δράν es su relación con la decisión; es un hacer fruto de una decisión (esta relación de δράν con la decisión aparece explícitamente en *Aesch. Ag.* 1359 τοῦ δρώντός ἐστι καὶ τὸ βουλευῆσαι πέρι). Probablemente Untersteiner exagera al decir que este sentido de δράν es una «novedad espiritual . . . que resultará fundamental en la tragedia ática»: «antes de esta manifestación espiritual se usaba otro verbo» (*Pi. N.* 4.32, *Hdt.* 7.11.3). Para Snell, δράν «es el verdadero contrario de πάσχειν»; pero el verbo no es tan común como πάσχειν, y muchos autores usan otros verbos para ‘hacer’. Aristóteles dice que según algunos δράν sería el equivalente dorio de πράττειν (*Po.* 1448b); pero los datos son más complicados: algunos autores áticos usan el verbo y otros no, sin que la distribución coincida con la habitual por géneros y autores más o menos apegados a la lengua corriente. Lisias no lo usa nunca, Platón y Tucídides sí, y Jenofonte apenas; en las obras de Aristófanes, en cambio, no es raro; el verbo tiene, en fin, un uso típico para la acción ritual (Richards 1900: 388 ss., Chantraine).

Ἐφαρητί- / δαι Διός; Aesch. fr. 99.21 *TrGF* ἀνυπέρβατον δράξῃ τε καὶ πάθῃ κακόν; Eur. *Ph.* 480 κακόν τι δρᾶσαι καὶ παθεῖν, ἃ γίγνεται; X. *Cyr.* 7.1.40 ἀσπίσιν ἐκάθηντο· καὶ ἐποιοῦν μὲν οὐδὲν ἔτι, ἔπασχον δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ. Estos casos intermedios muestran cómo lo que hace la fórmula δράσαντι παθεῖν es revelar una idea de correspondencia que está ya implícita en el significado de estos verbos<sup>19</sup>.

La idea primera que está en la base del sentido del proverbio es, pues, la de que unas cosas las hace uno, y otras le pasan o las padece; la segunda, que debe haber una correspondencia o equilibrio entre ambos tipos de cosas. En cuanto a lo primero, tal distinción no es tan obvia o natural como podría parecer, y es de ella precisamente de la que debe partir cualquier estudio de lo que se ha venido llamando «responsabilidad personal» entre los griegos. Los conflictos que supone están en el centro de lo trágico: por limitarnos sólo a algunos de la *Orestea*, la «decisión» de Agamenón en *Ag.* 205 ss. está presentada por Ésquilo de tal manera que es imposible decantarse, por mucho que lo intenten (en uno u otro sentido) los intérpretes, por la responsabilidad o la determinación, por el hacer o el padecer; en las *Coéforas*, en las *Euménides*, Orestes hace o ha hecho, pero obedeciendo la orden de un dios; e incluso Clitemestra, aunque actúa voluntariamente, es también el instrumento de la maldición de los Atridas.

Sobre esta distinción primera se asienta la idea explícita del proverbio de que ha de haber una correspondencia entre lo uno y lo otro. Esta forma de justicia, que, por su nombre latino *talio*, de *talis*<sup>20</sup>, se conoce modernamente con el nombre de ‘talión’, está documentada desde finales del tercer milenio en códigos legales del Oriente próximo, y sus fórmulas parecen remontar a la tradición oral<sup>21</sup>. «Ojo por ojo, diente por diente» es su formulación más famosa, debido a su uso en el Antiguo Testamento y sobre todo a la negación de Cristo en el sermón de la montaña<sup>22</sup>. La ley del ojo por ojo se cita en un discurso atribuido a Demóstenes (24.140 s.) como una de las leyes de Zaleuco de los locros epicefirios (la anécdota que relata al respecto se fecharía a mediados del s. VII)<sup>23</sup>. Pero es en general difícil establecer qué relación hay entre las formulaciones griegas del castigo igual y las de los códigos legales orientales. Si la idea es en el fondo la misma, el modo de expresión de formas como las de la *Orestea* y sus paralelos son particulares y pueden considerarse específicamente griegas.

Tanto en los códigos legales orientales como en el *Agamenón* y las *Coéforas* (y en el escolio a las *Coéforas* y el *Critón*) se da una enumeración acumulativa de casos posibles, que es lo propio de la ley, que intenta detallar los casos particulares a los que es

<sup>19</sup> La contraposición de δρᾶν y πάσχειν es, en fin, tan típica que algunos paralelos lo son sólo por conjetura de los filólogos: el fragmento 4511.18 *TrGF* de Ésquilo (dudoso): ἵ δρᾶν τε καί, Mette (fr. 497a.18) lo completa así: ἵ δρᾶν τε καὶ παθεῖν. Sobre la antigüedad del paralelo de la *Odisea*, téngase en cuenta el comentario de Fraenkel a *Ag.* 1529: «el verso, es cierto, no pertenece al estrato original . . . pero es anterior a Ésquilo».

<sup>20</sup> Véase la argumentación de Leumann 1977: 366.

<sup>21</sup> Los textos principales están recogidos y analizados en el estudio de Rothkamm 2011; sobre su procedencia de la tradición oral, véanse las pp. xiii s. Sobre el talión entre los griegos, puede leerse Hirzel 1907-1910: 407-82 y 1907: 189-95; Dihle 1962; Dover 1974: 183-5; Blundell 1989: 28-31; Loney 2010: 195-213.

<sup>22</sup> *Ev. Matt.* 5.38-42; *Ex.* 21.22-7, *Lev.* 24.17-21.

<sup>23</sup> Diodoro de Sicilia cuenta la misma historia (12.17.3-5); cf. también Arist. *Rh.* 1365b17-9, *MM* 1194a37 s.. En las *Euménides*, Apolo menciona, dentro de una serie de castigos violentos, el de sacar los ojos (186 s.).

aplicable. En el *Agamenón* y las *Coéforas*, a los casos particulares se añade como cierre la ley general, δρᾶσαντι παθεῖν, que cubre todos los casos particulares; en el *Critón* el orden es el inverso. En los códigos legales orientales más antiguos no suele aparecer una formulación general como la de estos pasajes; es en el *Levítico* (24.17-21), cuya redacción se fecha a mediados del s. VI o V, donde por primera vez aparece una generalización, muy parecida a nuestro proverbio, además de los casos particulares<sup>24</sup>. Cito la traducción de los *Setenta*:

καὶ ἄνθρωπος, ὃς ἂν πατάξῃ ψυχὴν ἀνθρώπου καὶ ἀποθάνῃ, θανάτῳ θανατούσθω. καὶ ὃς ἂν πατάξῃ κτήνος καὶ ἀποθάνῃ, ἀποτεισάτω ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς. καὶ ἐάν τις δῶ μῶμον τῷ πλησίον, ὥς ἐποίησεν αὐτῷ, ὡσαύτως ἀντιποιηθήσεται αὐτῷ. σύντριμμα ἀντὶ συντρίμματος, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος· καθότι ἂν δῶ μῶμον τῷ ἀνθρώπῳ, οὕτως δοθήσεται αὐτῷ. ὃς ἂν πατάξῃ ἄνθρωπον καὶ ἀποθάνῃ, θανάτῳ θανατούσθω.

Formas más concisas aún son las que reducen el principio a una sola palabra: τὸ ἀντιπεπονθός en la *Ética a Nicómaco* y los *Magna moralia*, ‘talio’ en latín (Rothkamm 2011: 70 s., 117). En las *Suplicantes* de Ésquilo (436) esta forma de justicia se nombra con la expresión ὁμοία θέμις, en la *Ética a Nicómaco* con Παδαμάνθυος δίκαιον. Las formulaciones παθεῖν τὸν ἔρξαντα y δρᾶσαντι παθεῖν de la *Oresteia* son, sobre todo esta última, un intento de reducir al máximo la expresión de la ley, y la forma en que se citan muestra cómo funcionan de algún modo casi como nombres suyos, sólo que sin perder la fuerza activa de la frase completa; δρᾶσαντι παθεῖν mantiene, además, la fuerza de la modalidad yusiva.

El orden del *Agamenón* y las *Coéforas* es muy parecido: Ag. ὄνειδος ἦκει τόδ’ ἀντ’ ὀνειδούς, Cho. ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλῶσσα τελείσθω; Ag. φέρει φέροντ’, sin correspondencia; Ag. ἐκτίνει δ’ ὁ καίνων, Cho. ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω; Ag. παθεῖν τὸν ἔρξαντα, Cho. δρᾶσαντι παθεῖν. En el *Critón*, aunque la generalización precede a los casos particulares, el orden de los casos particulares es el mismo que en las *Coéforas*. Estos parecidos nos llevan a considerar como tradicionales no sólo παθεῖν τὸν ἔρξαντα sino también las otras dos formulaciones. Hay también paralelos para la cita de sólo dos formulaciones atañentes a la ofensa de palabra y la de obra: además del escolio (ἀντὶ λοιδορίας γὰρ λοιδορίαν, ἀντὶ πληγῆς πληγὴν), tenemos el consejo de Hesíodo, Op. 708 ss. μή μιν πρότερος κακὸν ἔρξαι / μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν· εἰ δέ σέ γ’ ἄρχῃ / ἢ τι ἔπος εἰπὼν ἀποθύμιον ἢ καὶ ἔρξας, / δις τόσα τείνυσθαι μεμνημένος<sup>25</sup>. Es una particularidad griega el hecho de que el talión se exprese en dos formulaciones referidas una a la

<sup>24</sup> Rothkamm (2011: 67); según este autor (68 n. 15), la generalización que aparece en las *Coéforas* (la del *Agamenón* no la cita) podría ser anterior a la redacción del *Levítico*.

<sup>25</sup> Como paralelos para la reciprocidad de la palabra, no recogidos como testimonios por sus diferencias formales, pueden citarse también Il. 20.250 ὅπποιόν κ’ εἵρησθα ἔπος, τοῖόν κ’ ἐπακούσας (recogido como proverbial por Strömberg 1954: 49), Hes. Op. 721, Alc. fr. 341 Voigt, Soph. OR 543, y otros pasajes recogidos por Koch 1887: 85 s. La misma dualidad de Hesíodo aparece en el *Libro de buen amor*: «Engaña a quien te engaña, e a quien te fay, faile» (estr. 1466c).

ofensa de palabra y otra a la de obra, lo que cuadra con la tendencia griega general a distinguir y contraponer una y otra cosa. Con ello se consigue una construcción polar que deja cubiertos todos los casos particulares (Sier *ad loc.*), a diferencia de lo que ocurre con las interminables listas de daños de los códigos orientales.

La segunda formulación, la referida a la obra, toma muchas veces la forma «Golpe por golpe». En las *Nubes* puede haber una alusión a este principio: Sócrates parece querer saber si Estrepsíades contestaría al golpe con el golpe, pero Estrepsíades, en vez de contestar según esta norma, como tal vez sería lo esperable, responde con una medio-pasiva cargada de comicidad, como si *δοῦν* fuera lo mismo que *πάσχειν*. Es posible que puedan considerarse también como alusiones paródicas al mismo principio de «Golpe por golpe» Ar. *Ra.* 635 ss. Δι. τί δῆτ', ἐπειδὴ καὶ σὺ φῆς εἶναι θεός, / οὐ καὶ σὺ τύπτει τὰς ἴσας πληγὰς ἐμοί; / Ξα. δίκαιος ὁ λόγος . . . πληγὴν παρὰ πληγὴν ἐκάτερον; y una expresión similar que se encuentra en un verso que forma parte de una respuesta del oráculo de Delfos citada por Heródoto, 1.67: καὶ τύπος ἀντίτυπος, καὶ πῆμ' ἐπὶ πῆματι κεῖται «y hay golpe a contragolpe, y herida sobre herida».

También parece tradicional la ordenación en la que los delitos se presentan por orden creciente de gravedad, dejando para el final el enunciado de la ley general *δοῦσαντι παθεῖν*. Puede pensarse en un proverbio compuesto que admite, con bastante flexibilidad, que se lo cite más o menos reducido o ampliado según convenga al contexto. Cada uno de sus miembros podría funcionar independientemente, lo que no implica que cuando se citan juntos haya que contar tres o cuatro proverbios, sino sólo una versión más completa del dicho. El caso sería semejante al de «Ojo por ojo, diente por diente», del que pueden citarse los dos miembros juntos o cada uno por separado. De los tres miembros de las *Coéforas* y cuatro del *Agamenón*, el de más éxito fue, según indican los testimonios, *παθεῖν τὸν ἔρξαντα / δοῦσαντι παθεῖν*, lo que lo hace el más proverbial (de la misma manera que «Ojo por ojo» es más proverbial que «Diente por diente»).

El poliptoto y la aliteración de estas formulaciones, que podrían parecer un mero efecto formal secundario, tienen sin embargo un papel fundamental en la expresión de una ley por la que se pretende que el criminal ha de sufrir un daño exactamente igual al padecido por la víctima, es decir, que se ha de repetir lo mismo pero en sentido contrario, de la misma forma que en estas frases se repite el mismo fonema o la misma palabra en distintos casos. Las repeticiones no sólo producen una impresión viva de lo que se quiere expresar, sino que tienen el efecto mágico de conjurarlo, de conseguir su cumplimiento. Siendo la repetición exacta de lo mismo a todas luces imposible, sólo puede creerse que se da si se aplican unas reglas convencionales de abstracción (de hacer como si no hubiera diferencias) que son las mismas que las de la propia lengua: una muerte y otra, un ojo y otro, sólo pueden considerarse iguales partiendo, en primer lugar, de que en una lengua se llamen con una misma palabra, y haciendo un uso exagerado o perverso de los mecanismos convencionales de abstrac-

ción que permiten, por ejemplo, reconocer dos sonidos que nunca podrán ser iguales como el mismo fonema.

Estas contraposiciones y repeticiones constituyen a un tiempo la forma y el fondo de una ley por la que no sólo se consideran iguales las cosas que se llaman igual sino además que las cosas iguales son intercambiables y perfectamente sustituibles, como si fueran la misma. Se trata de una ley natural (Pl. *Lg.*) o divina (Aesch. *Ag.*) según la cual un movimiento en un sentido ha de ser compensado con un movimiento igual en sentido contrario que restablezca el equilibrio roto por el primer movimiento. En el plano del significante, la igualdad la ponen las repeticiones; y el cambio de sentido del movimiento o la acción, la diferencia de desinencias, las contraposiciones semánticas del tipo de *δρᾶσαι* y *παθεῖν*, el empleo de *ἀντί* y del verbo *τίνω*, el quiasmo, la contraposición entre la pasiva y la activa (*τελείσθω* / *τινέτω*).

Tanto en los códigos orientales como en Grecia y Roma, esta ley de la igualdad de crimen y castigo se aplica sólo entre iguales, esto es, entre hombres libres. El ojo de un esclavo no se paga con otro ojo, sino de otras maneras. De ahí que Clitemestra niegue que la muerte de Agamenón haya sido *ἀνελεύθερος* en *Ag.* 1521 s.: el esclavo no es responsable legal de sus actos, y Agamenón ha muerto, como hombre libre que es, pagando con su muerte lo que hizo. También la diferencia entre hombres y mujeres ha de tenerse en cuenta a la hora de entender el conflicto y la resolución de la *Oresteia*, atendiendo a las frecuentes afirmaciones de la superioridad de los hombres, que hace que pueda considerarse un crimen mayor la muerte de un hombre a manos de su mujer que la de una hija a manos de su padre o que la de una madre a manos de su hijo, como precisamente dice Apolo para defender a Orestes en las *Euménides* (625 ss.).

Siendo una ley natural o divina, hay una fe en que se cumple por sí misma indefectiblemente sin necesidad de intervención humana voluntaria (lo que en el fondo resulta contradictorio con la exigencia, en pasajes como el de las *Coéforas*, de que se actúe voluntariamente para cumplirla). No es de extrañar, por tanto, que esta ley no tenga un ámbito limitado de aplicación y pase del ámbito social al «natural». Así, Anaximandro puede decir que todos los seres se rigen por esta justicia: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, «De donde les viene el nacimiento a los seres que hay, también hacia allí se produce su destrucción según lo necesario: pues se dan [*sc.* pagan] justicia y pago entre sí de la injusticia según la ordenación del tiempo» (fr. 1 DK). Al convertirse la ley social en ley natural, los dos ámbitos quedan afectados: por un lado, lo que pasa en el mundo se entiende como unos procesos que tienden a un equilibrio que es igual a la justicia que persigue la ley social; por otro, la ley social queda justificada al considerársela como una mera extensión o derivación de las leyes naturales<sup>26</sup>.

Ante la constatación de que en muchos casos el malhechor queda impune, que lleva a algunos a dudar de tal ley, diciendo, como en *Ag.* 360-2, «que los dioses no se dignan ocuparse de los mortales que pisotean la consideración hacia lo intocable», lo

---

<sup>26</sup> De la «filosofía de la naturaleza» de los presocráticos, esta noción de *Δίκη* pasa a su vez a la medicina hipocrática (Lloyd-Jones 1971: 79 s., Sier *ad Cho.* 311).



que dejaría la ley humana sin fundamento, se encuentra a veces la solución de los castigos tras la muerte, en el Hades o en reencarnaciones posteriores. Así lo cuenta Platón, que atribuye esta creencia a ciertas religiones mistericas<sup>27</sup>; así, en los textos de Juliano y Séneca la fórmula se usa para resolver juicios *post mortem*; y Aristóteles la atribuye a Radamantis, que llegó a ser, según la leyenda, uno de los tres jueces de los muertos en el Hades, junto con Éaco (que es el juez de la *Apocolocyntosis*) y Minos (Pl. *Grg.* 524e).

Pasemos a considerar algunos de los usos principales de la expresión según nuestros testimonios. En primer lugar, tiene los dos usos más típicos de las expresiones proverbiales, el de antes y el de después: o bien se cita para exigir el cumplimiento de la ley, para pedir o profetizar castigo tras un crimen (como en las *Coéforas*, Arriano o el fr. 962 de Sófocles) o bien para catalogar un sufrimiento acaecido como el castigo exigido por la ley (como en los *Persas*, en Ag. 532 s. y 1526 s. o Soph. *OC*).

Los casos en que matador y matado pertenecen a la misma familia suponen un problema para la aplicación de esta ley, que en principio está pensada, según se desprende de los textos, para los conflictos entre familias siendo, en caso de homicidio, un familiar del muerto el que debe reclamar o hacer justicia sobre un miembro de otra familia. La perfección llega a veces al punto de que, si alguien ha matado a los hijos de otro, haya de matarse a los hijos de ese alguien, como se prescribe en el código de Hamurabbi (y cf. *Il.* 24.734 ss.)<sup>28</sup>. Pero el caso de los parricidios y demás muertes de parientes de primer grado no es raro en nuestros testimonios: además del *Edipo* y la *Orestea*, es este tipo de casos el que Platón pasa a tratar en las *Leyes* después de los homicidios comunes y con respecto al cual vuelve a sacar la historia de los padecimientos en el Hades o en posteriores reencarnaciones, única forma en que puede cumplirse un exacto «Ojo por ojo»: el hijo que mate a su madre volverá a nacer como mujer y será muerto a manos de sus hijos. Estos crímenes son, junto con los del incesto, los más terribles (a menudo se los califica de δεινά): en ambos casos, que son como las dos caras de una misma moneda, se rompe la ley que rige dentro de la familia y se pone por tanto en peligro la institución básica de organización social. La ley de protección a los familiares puede también presentarse como una forma especial de talión que ordena la correspondencia en los bienes: τὸν φιλέοντα φιλεῖν, Hes. *Op* 353, φίλος φίλοισι, *Cho.* 354 (la ley atañe también a otros φίλοι ajenos a la familia)<sup>29</sup>. Los padres, además, no están con respecto al hijo en condición de igualdad, de manera que, como el talión se da sólo entre iguales, el hijo no debe responder al daño infligido por el padre, de la misma manera que el esclavo

---

<sup>27</sup> La idea aparece también en Aesch. *Su.* 228-31 οὐδὲ μὴ 'ν Αἰδου θανὼν / φύγη ματαίων αἰτίας, πράξας τάδε. / κακεῖ δικάζει τὰμπλακίμαθ', ὥς λόγος, / Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας; Eur. *Hel.* 1013 s. καὶ γὰρ τίσις τῶνδ' ἐστὶ τοῖς τε νεοτέροις / καὶ τοῖς ἄνωθεν πᾶσιν ἀνθρώποι.

<sup>28</sup> El caso de Agamenón se parece a éste: como Atreo mató a los hijos de Tiestes, Egisto mata al hijo de Atreo; pero en la tragedia la cuestión no se presenta así.

<sup>29</sup> De carácter probablemente proverbial: véanse los paralelos en los comentarios a *Cho.* 122 s. (p. 820) y 354 s. (p. 825).

no debe responder al amo<sup>30</sup>. Lo que hace la tragedia en tantas ocasiones es sacar a la luz la contradicción entre esta ley, que podemos llamar intrafamiliar, y el δρᾶσαντι παθεῖν, que es en principio interfamiliar. La venganza del δρᾶσαντι παθεῖν es una obligación, y su incumplimiento es criminal, según explica Platón en las *Leyes* (871b); en la *Oresteia* esto mismo se desprende de las amenazas del oráculo de Apolo a Orestes si no cumple su misión. De manera que el vengador debe, para obedecer una de las leyes, desobedecer la otra: o bien vengar la muerte de un familiar matando a otro, o bien respetar la prohibición de matar a un familiar dejando sin vengar a otro.

Pero no todo son parricidios en nuestros testimonios de uso; el campo de aplicación del proverbio es amplio. Los casos más normales son las venganzas entre miembros de distintas familias o, en la guerra, entre distintos pueblos. Con respecto al pasaje de Píndaro, comenta J. B. Bury: «Esto es el principio de reciprocidad; mientras que el celebrado δρᾶσαντι παθεῖν de Ésquilo es la ley de retribución». Antes de multiplicar los entes sin necesidad es preferible pensar, con Farnell, que «este sencillo proverbio podía tener aplicaciones diferentes».

Un caso especial es el de los testimonios como *Eum.* 868 εὔ δρῶσαν, εὔ πάσχειν-σαν, en los que la contraposición entre δρᾶν y πάσχειν se refiere a una correspondencia entre bienes, que trataremos con más pormenor en su lugar. La norma del amor a los amigos y el odio a los enemigos, que es otra formulación del mismo principio de reciprocidad, reúne en sí los dos aspectos<sup>31</sup>.

El testimonio de los versos 583 s. del *Filoctetes* es también digno de comentario, ya que en él la misma ley se dice por boca de un (falso) mercader refiriéndose a sus transacciones comerciales. Tanto en la justicia como en el comercio rige el mismo ideal de equivalencia y compensación entre las cosas que se intercambian, como lo prueba el que tanto para lo uno como para lo otro se emplee el verbo 'pagar' y que se hable del precio o la deuda que hay que pagar. Untersteiner cita en su comentario a las *Coéforas* una interpretación de este hecho que recurre a un sustrato pregregio de «mediterráneos», que «después de la penetración de los aqueos, en éste como en otros casos, en vez de 'conservar, adaptándolas a los nuevos esquemas fonéticos y flexivos, voces prearias', tradujeron un concepto mediterráneo, y lo tradujeron mal, porque 'no encontraban en el patrimonio lingüístico aqueo la correspondencia exacta' de este concepto moral suyo. De ahí que τίνω = 'yo pago' haya pasado también 'a referirse a la típica venganza cruenta de las gentes mediterráneas'»<sup>32</sup>. He aquí un caso del viejo recurso, ya practicado asiduamente por los propios griegos, de buscar un origen ex-

<sup>30</sup> Así en el pasaje del *Critón* del test. (xvi) y en otros textos, como *Ar. Nu.* 1423 s. ἡττόν τι δῆτ' ἔξεστι κάμοι καὶνὸν αὐτὸ λοιπὸν / θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν; En las *Asambleístas* (638-40) se plantea el problema de que, habiendo comunidad de mujeres e hijos, uno no sepa quién es su padre y pueda llegar a pegarle (en la *República* de Platón el problema que surge al no saberse quiénes son los padres es el complementario del incesto). En español tenemos la locución «más feo que pegarle a un padre».

<sup>31</sup> El principio de amor a los amigos y odio a los enemigos está bien estudiado en Blundell 1989, esp. cap. 2; cf. también, aquí, las pp. 820-822.

<sup>32</sup> Untersteiner está citando, entre comillas, a Patroni 1940-1941: 472 s.

terno para las ideas y costumbres que se consideran irracionales o brutales<sup>33</sup>. De la misma manera, Thomson ve en δρᾶσαντι παθεῖν, a partir de la atribución de Aristóteles del dicho a Radamantis y de una mala interpretación de los «antiguos sacerdotes» de las *Leyes*, un proverbio heredado de la sociedad de la Creta minoica.

Dentro de la evolución del derecho, los estudiosos han tendido a considerar el talión o bien como la solución más primitiva y bárbara para el daño recibido de otro, o bien (sobre todo los estudiosos de la *Biblia*) como un progreso con respecto a un estadio anterior en que se darían excesos aún mayores en la venganza: «ojo por ojo» querría decir: «y nada más que un ojo» (cf. Rothkamm 2011: xii). Así, en el pasaje de Juliano, la fórmula no sirve, como suele, para condenar, sino para absolver, por haber sufrido ya el acusado la pena del talión. Hay que tener esto en cuenta también para entender bien los casos de «insulto por insulto» y «golpe por golpe», en el sentido de que al insulto sólo debe responderse con el insulto, y sólo al golpe con el golpe (recuérdese el consejo de Atenea a Aquiles en *Il.* 1.210 s. de no sacar la espada sino atacar sólo de palabra a Agamenón). Pero los antropólogos han venido mostrando que por lo general es una solución más antigua para los daños la del arreglo entre las partes interesadas, que se produce a menudo gracias a los regalos que hace el agresor<sup>34</sup>. Entre los varios casos de arreglo entre particulares que se encuentran en la *Iliada*, hay que destacar los de homicidio (*Il.* 9.632-6, 13.659), que es el caso sobre el que en otras ocasiones más se insiste en que no puede haber otra compensación que la muerte del homicida. Ante el intento de Clitemestra de calmar la ira del muerto con ofrendas sobre su tumba, en las *Coéforas* se repite una y otra vez (48, 520 s.) que todas las riquezas u ofrendas no bastarían para limpiar la sangre derramada.

Fuera del talión, a la solución por acuerdo, con o sin regalos, ha de añadirse como también antigua la de la purificación del criminal, que implica la creencia en que éste queda manchado por su acción y puede manchar a otros. En *Cho.* 72-4 se niega que haya tal forma de purificación para el homicidio, y en las *Euménides* hay un conflicto entre purificación y talión: ¿son suficientes los ritos de purificación por los que ha pasado Orestes (cf. 276 s.) o es necesario que sufra el castigo de muerte por muerte?<sup>35</sup> La solución no será ninguna de estas alternativas, sino, por un lado, la absolución por falta de solución, y, por otro, la instauración de una nueva forma de ejercer la justicia. Como se ve, en la *Oresteia* entran en conflicto todas estas formas (regalos, talión, purificación) de habérselas con el daño, junto con la del tribunal público, que se presenta como solución final.

---

<sup>33</sup> Según Untersteiner, este valor de τίνω está ya en *Od.* 11.118 ἀλλ' ἢ τοι κείνων γε βίας ἀποτεῖσσαι ἐλθών, pero hay testimonios anteriores, empezando por *Il.* 1.42 τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν. Los primeros testimonios de τίνω sugieren que el uso para la compensación de daños es anterior; ποιινή, el sustantivo correspondiente, se usa siempre en este sentido.

<sup>34</sup> Rothkamm 2011: xii s., Terradas 2008, Bredlow 2014: § 5.

<sup>35</sup> Véase también el razonamiento de Tindáreo contra el talión y a favor del destierro y la purificación en *Eur. Or.* 507-17.

Entre los modernos se han dado dos formas de neutralización del descubrimiento de lo irracional de esta ley: primero, disculparla por su procedencia, como hacen Untersteiner y los estudiosos de la *Biblia*; después, justificarla por su destino, considerándola un paso necesario de un progreso espiritual que, al mismo tiempo que la perfecciona, la supera. Algunas de estas interpretaciones quieren defender a Ésquilo (y sobre todo a la *Biblia*) de posibles acusaciones de inmoralidad o brutalidad, pero también a las ideas posteriores en cuya base se descubren estos mismo principios: lo irracional pasa a considerarse sin más racional si su modo de presentación varía para aproximarse al moderno. Se encuentran así razonables lo que no son sino racionalizaciones, justificaciones o actualizaciones de los mismos principios, que inevitablemente quedan de esta manera también cargados en sus formas más arcaicas de una cierta racionalidad en ciernes.

Pero también, y desde muy pronto, recibió críticas esta ley. La crítica reformista del Protágoras del diálogo platónico entiende el castigo como método de reforma del delincuente y ejemplo para los demás, lo que constituye una racionalización que todavía tiene éxito y no deja de ser un perfeccionamiento de la misma ley por cuanto sigue justificando el castigo, sólo que poniendo más su finalidad en el μάθος que en el mero πάθος. Otra forma de crítica, meramente negativa, es la de Sócrates en el *Critón* (y el libro I de la *República*) cuando afirma que no se debe cometer injusticia, esto es, hacer daño, en ningún caso; o la que cuestiona la idea de que un castigo igual suponga una neutralización del crimen, y no más bien la acumulación de un nuevo mal sobre el anterior, como parece dar a entender la expresión, tal vez proverbial, μὴ κακοῖς ἰὼ κακά<sup>36</sup>; modernamente, «‘Ojo por ojo’ y el mundo acabará ciego» es un antiproverbio atribuido a Gandhi. Las dos primeras tragedias de la *Orestea* ponen en escena esta acumulación de males del modo más terrible, aunque en las *Euménides* la ley se salva finalmente gracias a la institución de la justicia estatal. Aulo Gelio, además de criticar la «ulciscendi acerbitatem» del talión, demuestra la imposibilidad de la retribución exacta (20.1.14 ss.). Pero tal vez la crítica más radical es la que hizo Cristo en el sermón de la montaña cuando se atrevió a predicar el amor a los enemigos y el ofrecer la otra mejilla.

### **Pervivencia. Expresiones proverbiales similares**

El que Séneca cite en griego la frase εἴ κε πάθοι τά τ' ἔρξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο (en la forma αἴκε πάθοις τά ἔρξας, δίκη εὐθεῖα γένοιτο, en 2ª pers.) da una idea del éxito de esta sentencia, que había pasado, tal cual, a usarse entre los romanos, al

<sup>36</sup> Aesch. fr. 349 *TrGF*. Cf. Soph. *Ai.* 362 s. εὐφημα φώνει· μὴ κακὸν κακῷ διδοῦς / ἄκος, πλέον τὸ πῆμα τῆς ἄτης τίθει; Hdt. 3.53 μὴ τῷ κακῷ τὸ κακὸν ἰῶ; cf. Erasmo (106) y Strömberg (1954: 15, 48). La expresión no está en los paremiógrafos; Apostolio (14.1) la usa para explicar πάτταλος παττάλω προσκρούεται (ὅταν τὸ κακὸν ὑπὸ κακοῦ θεραπεύεται).

menos en la lengua culta<sup>37</sup>. Ya en latín, también de Séneca puede citarse *HF* 735 s.: «quod quisque fecit, patitur; auctorem scelus / repetit suoque premitur exemplo nocens» («Lo que cada uno hizo, lo padece; el delito vuelve a su autor y el criminal es oprimido según su propio ejemplo»), donde el contexto es parecido al de la *Apocolocyntosis*, porque también se trata de juicios *post mortem* que tienen por jueces a Minos, Éaco y Radamantis.

Del griego medieval, Krumbacher (9) recoge Τὸ ποιήσεις, πάθης καὶ ἄλλο περισσότερον, y, del moderno, Ὅτι κάμης, θα σου κάμουν κι ἓνα περιπάνω; Μόνο τὸ κάνεις, διπλὸ τὸ λαβαίνεις; Ὅτι ἐκαμες, λαβαίνης, Ὅτι κάμης, θα σου κάμουν, etc.

Son muchas las expresiones proverbiales con el mismo o parecido sentido, desde las más directas, tajantes y generales, como δράσαντι παθεῖν, «El que la hace la paga» o «Tit for tat», que están a caballo entre lo proverbial y lo legal, hasta las más metafóricas, como «pagar con la misma moneda», ο καρπὸν ὃν ἔσπειρας θέριζε<sup>38</sup>. En griego pueden citarse δίκη δίκην ἔτικτε καὶ βλάβην βλάβῃ (Diogen. Vind. 2.9); κακὸν γὰρ ἄνδρα χρὴ κακῶς πάσχειν ἀεί (*Mant.* 1.83 = Eur. fr. 554a *TrGF*); αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν (ἐπὶ τῶν ἀμοιβῆς τυγχανόντων ὧν πράττουσιν, Diogen. 3.20); οἱ αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνὴρ ἄλλω κακὰ τεύχων (Hes. *Op.* 265<sup>39</sup>); ἀποτίσεις, χοῖρε, γίγαρτα γ ὧν κατέφαγες, ἀποδώσεις πλείονα (Diogen. Vind. 1.95); τὸν ζύοντα δ' ἀντιζύειν<sup>40</sup>; tal vez sea proverbial la expresión ἴσα πρὸς ἴσα de Heródoto 1.2.6 (también en Aristid. *Rh.* 94.19 Jebb, D. C. 50.19.2). En otras lenguas, pueden citarse «Ab alio exspectes alteri quod feceris» (Otto 68, cf. 69; Tosi 1756); «Donde las dan, las toman», «Quien a hierro mata, a hierro muere», «Quien siembra vientos, recoge tempestades», «No hay mal sin pena ni bien sin galardón» (Vallés 2775), «No la hagas y no la temas» (Campos-Barella 1727), «Quien tal hace, tal prenda» (1729), «Quien tal hizo, tal haya» (1729), «Quien tal hace, que así lo pague» (1729<sup>41</sup>), «Si buena me la hizo, buena me la paga» (1730), «Si buena me la dices, buena te la torno» (Correas S 312), «Haz mal, espera otro tal» (H 305), «Haz bien, y no cates a quién; haz mal, y guarte» (H 295); «Come farai l'avrai», «Chi la fa l'aspetti» (Tosi 1756); «Evil doers are evil dreaders» (*Oxford proverbs*, Carbonell Basset), «What goes around comes around» (*RMCVC*); «Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es

<sup>37</sup> De manera parecida, en una carta de Cicerón (*QF* 2.8 se puede, conjeturalmente, leer: «uideo te ingemuisse; sic fit, ei δὲ εἰ δὲ εἰν' ἐλάλησας» (las variantes pueden verse en la nota de Radt a Soph. fr. 862 *TrGF*).

<sup>38</sup> Greg. Cypr. Leid. 2.57, Macar. 4. 93, *Schol.* Pl. *Phdr.* 260d.

<sup>39</sup> West sugiere que este verso y el siguiente (ἢ δὲ κακὴ βουλή τῷ βουλευσάντι κακίστη) sean «un par de proverbios preexistentes». El primero se cita en Plu. *De sera numinis vindicta*, 554a5, atribuyéndolo a Hesíodo pero con forma algo distinta, recogida en el fr. (falso) 373 Merkelbach-West, que coincide con Lucill. *AP* 11.183 y es similar a Call. fr. 2.5 (hablando de Hesíodo); en Arist. *Rh.* 1409b27 se cita otra variante a nombre de Demócrito de Quíos; en la *Historia Alexandri Magni*, rec. β 1.19.24 se cita otra variante como παρομιμία.

<sup>40</sup> Diogen. 8.48, Greg. Cypr. 3.78, Apost. 17.20 y otros.

<sup>41</sup> Anotan Campos-Barella: «Tiene su origen en la fórmula con que terminaban los pregones para hacer pública la sentencia recaída sobre un delincuente».

heraus» (Koch 1887: 85). La formulación bíblica «Ojo por ojo y diente por diente», con traducción en muchas lenguas, ha llegado a ser la expresión por excelencia de este principio.

### La παροιμία en las *Coéforas*

Como hemos visto en el comentario a los versos 1560-6 del *Agamenón*, estas formulaciones proverbiales de la ley del castigo igual, y ante todo δράσαντι παθεῖν, constituyen la expresión más solemne en la *Oresteia* del tema central de la trilogía de la justicia como principio de correspondencia entre lo que se hace y lo que se padece. Como también allí señalábamos, los versos del *Agamenón* son los últimos del coro antes de la siguiente escena y los últimos cantados de la tragedia, y los 306-14 de las *Coéforas*, tan parecidos, los primeros del *kommós*, como si el coro de la segunda tragedia retomara el canto donde había quedado interrumpido para el de la primera. En el *Agamenón*, el coro, además de discutir con Clitemestra las causas y consecuencias del crimen, intentaba empezar ya el lamento fúnebre por el rey muerto. Este lamento frustrado es el que finalmente se lleva a cabo en las *Coéforas*. Con los versos 306-14 empieza el largo *kommós* que ocupa casi toda la primera parte de la tragedia: estos versos funcionan como una introducción, en anapestos, que preside todo el canto. Se trata de la mayor composición lírica de la tragedia griega conservada, y la más compleja. Como he sugerido, cabe pensar que este inicio se base en las maneras y fórmulas típicas de petición ritual de venganza en el lamento fúnebre, que son verdaderas acciones que dan comienzo a la venganza porque incitan a ella tanto al muerto y otras potencias subterráneas como a los vivos<sup>42</sup>. El parecido entre las estrofas del *Agamenón* y las *Coéforas*, situadas ambas en un contexto de lamento fúnebre en el que se pide venganza, hace sospechar que las fórmulas proverbiales del talión que en ellas encontramos fueran típicas de esta petición de venganza del lamento ritual<sup>43</sup>, o al menos que Ésquilo quisiera hacerlo sentir así. La forma paralelística y antitética, que viene inevitablemente acompañada por la aliteración, la asonancia y el homeoteleuto, no es típica sólo del lenguaje legal, sino también del lamento fúnebre ritual (Alexiou 2002<sup>2</sup>: 150 s.). También en la escena de lamento por Eteocles y Polinices (xxxiv) se usan formulaciones parecidas aunque no se trate ya de reclamar justicia sino sólo de describir (dar un sentido a) lo ocurrido.

La evolución que se representa en la *Oresteia* de una administración de la justicia más ligada a la familia o el clan a su administración estatal puede ligarse con una

---

<sup>42</sup> En palabras de Reinhardt (1949: 114 s., 119), «El lamento se convierte en venganza»; Garvie: «El γόος, que asegura la ayuda de Agamenón, se concibe como llevando él mismo al asesino a la justicia»; Glotz (1904: 83 s.) y Foley (2001: 23 s., cf. también 21 ss., 33-6 y *passim*) citan paralelos antiguos y modernos de esta «relación íntima entre el lamento y la vendetta» (Foley); cf. también Daube 1938: 183 s.; Gernet 1948: 77; Conacher 1974: 334-9; McClure 1999: 41, 44 s.; Alexiou 2002<sup>2</sup>: 21 s., 124 s., 178 s.

<sup>43</sup> Reformulo así la sugerencia de Pfeuffer de que en la estrofa de las *Coéforas* Ésquilo parte de una plegaria preexistente.

evolución de los ritos funerarios en el mismo sentido, dado que uno de los fines que perseguía la regulación del ritual fúnebre que llevaron a cabo las leyes de la πόλις fue probablemente evitar que de él surgieran otras formas más arcaicas de acción de justicia<sup>44</sup>. El lamento fúnebre que pide justicia-venganza es una institución que forma parte de una forma de administración de la justicia, y ha de abolirse para implantar otra. El *kommós* de las *Coéforas* forma parte, pues, de la representación del funcionamiento de la justicia en una sociedad arcaica que en las *Euménides* queda superada gracias a la institución del tribunal de justicia estatal. (Uno de los elementos que cambian es el sexo de los participantes, que pasa del femenino, con toda su supuesta exaltación e irracionalidad, al masculino, con su supuesta moderación y racionalidad.) El juicio de las *Euménides*, en el que se decide con razonamientos y por votación si debe haber castigo o no, es el equivalente civilizado del *kommós* de las *Coéforas*, en el que una de las dos partes acumula líricamente quejas y razones para el castigo. En ambos casos se trata de un hablar institucional previo al castigo (si llega a haberlo). El *kommós* tiene, pues, algo de juicio primitivo o exaltado, así que no es de extrañar que comience citando la ley. De la misma manera que en el lamento fúnebre no se distinguen lo religioso, lo afectivo y lo legal, así tampoco en los principios de justicia que se citan en su comienzo se distingue la ley del proverbio.

Antes del *kommós* ya se había mencionado varias veces la ley de muerte por muerte. Cuando Electra pedía consejo sobre cómo hacer la plegaria ante la tumba del padre muerto, las mujeres le respondían: ἀπλωστὶ φράζουσ' ὅστις ἀνταποκτενεῖ «Diciendo simplemente <que venga> quien dé muerte por muerte» (121). Electra pregunta entonces si es piadoso que ella pida tal cosa (καὶ ταῦτά μοῦστιν εὖσεβῇ θεῶν πάρα, 122), y la corifeo, obviando todo el alcance del με, responde con otra expresión tradicional del talión, dando su verdad por evidente: πῶς δ' οὐ, τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς; «¿Cómo no va a serlo, responder mal por mal al enemigo?»<sup>45</sup>. Empieza entonces la plegaria de Electra, que sigue los consejos del coro: τοῖς δ' ἐναντίοις / λέγω φανήναί σου, πάτερ, τιμάορον, / καὶ τοὺς κτανόντας ἀντικατθανεῖν δίκη (142-4). En esta plegaria todavía está separado lo que concierne a ella y Orestes y lo que a sus enemigos, y el agente de la venganza queda indeterminado. El coro entona entonces un corto peán, y viene luego el encuentro con Orestes (empiezan a cumplirse los deseos de la plegaria de Electra), el reconocimiento y el relato del encargo y amenazas del oráculo de Apolo, que incluye la orden de dar muerte por muerte (ἀνταποκτεῖναι, 274). Orestes añade a la orden de Apolo los demás motivos que lo impulsan, concluyendo que «la acción ha de hacerse», con un impersonal de obligación (τοῦργον ἔστ' ἐργαστέον, 298), y acaba con una promesa referida a la venganza sobre Egisto (τάχ' εἴσεται, 305).

Comienza entonces el *kommós* con esta primera serie anapéstica en la que el coro pide a las Moiras que den cumplimiento a la ley de la reciprocidad de daños, que se expresa proverbialmente en una forma relativamente larga y detallada y en términos

<sup>44</sup> Cf. Alexiou 2002<sup>2</sup>: 14-23, Foley 2001: 22-9, 33-6, Hame 2004: 534.

<sup>45</sup> Nótese el parecido en la forma de argumentación con el testimonio de la *Andrómaca* de Eurípides.

generales, sin relacionarla explícitamente con el caso presente. La relación está lo suficientemente clara como para quedar implícita: es como si alguien, antes de un juicio, leyera las leyes que son aplicables al caso. Y, al mismo tiempo, esta generalidad es una forma de evitar decir lo indecible (la necesidad del matricidio). Si la necesidad de la acción de la venganza se argumenta tan largamente es precisamente porque el argumento que se opone a ella tiene una fuerza enorme. No mencionarlo es una forma de intentar oponerse a él, pues su sola mención tendría un gran poder de convicción en el sentido contrario al que el coro y los dos hermanos buscan.

Se empieza, pues, invocando a las Moiras, y empiezan también a funcionar las figuras de repetición, con la aliteración de μεγάλοι Μοῖραι, que caracterizan todo el pasaje. Las Moiras, que administran lo que a cada cual le corresponde, están por ello encargadas de que se cumpla la ley del pago igual, y de ahí que se ligen a veces con las Erinias<sup>46</sup>. En la petición ritual de venganza a que se alude en *Eum.* 508-16 (μηδέ τις κικλησκέτω / ξυμφορᾷ τετυμμένος, / τοῦτ' ἔπος θροοούμενος, / «Ὡ Δίκη, / ὦ θρόνοι τ' Ἐρινύων». / ταῦτά τις τάχ' ἄν πατήρ / ἧ τεκοῦσα νεοπαθῆς / οἴκτον οἰκτίσαιτ', ἐπει- / δὴ πίτνει δόμος δίκας) se invoca a las Erinias: aquí tenemos en su lugar a las Moiras. La actuación que se pide de las Moiras queda ligada con Zeus, que es de quien ha de venir (Διόθεν<sup>47</sup>) el cumplimiento que se les pide. Como en *Ag.* 1560 ss., la ley de la justicia se relaciona con Zeus, y las Moiras, como otras veces las Erinias, toman la función de administradoras de la justicia de Zeus. La trilogía acabará con la mención conjunta de Zeus y la Moira (Ζεὺς ὁ πανόπτας / οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβα, *Eum.* 1045 s.), que han establecido la nueva situación en Atenas<sup>48</sup>.

La expresión τῇδε . . . ἧ τὸ δίκαιον μεταβαίνει, que indica la manera en que ha de producirse el cumplimiento que se pide a las Moiras, es de sentido discutido. Algunos dan a τὸ δίκαιον un sentido similar al que tiene Δίκη en 461 Ἄρης Ἄρει ξυμβαλεῖ, Δίκη Δίκη<sup>49</sup>, entendiendo que τὸ δίκαιον está ahora del lado de Clitemestra y Egisto, que han hecho su δίκη matando a Agamenón, y que se pide a las Moiras que lo justo cruce al otro lado, que es el de Orestes, Electra y el coro, porque ahora les toca pagar a Egisto y Clitemestra<sup>50</sup>. Garvie opone a esta interpretación que no es lo mismo τὸ δί-

<sup>46</sup> *Il.* 19.87, Aesch. *Th.* 975 ss., *Eum.* 172, 961 ss., PV 516.

<sup>47</sup> En *Su.* 433-7 hay un uso similar de Διόθεν para hablar del mismo principio de correspondencia: ἴσθι γάρ· παισὶ τάδε καὶ δόμοις, / ὅπότερ' ἄν κτίσης, / μένει δορὶ τίνειν / ὁμοῖαν θέμιν / τάδε φράσαι· δίκαια Διόθεν κράτη; en *Ag.* 469 s., tras mencionar la acción de las Erinias, se dice que «el rayo que viene de Zeus» (Διόθεν κεραυνός) alcanza a los que tienen gloria excesiva.

<sup>48</sup> Sobre la relación entre las Moiras, las Erinias y la justicia, véase el comentario de Garvie *ad loc.* y Murray 1940: 83.

<sup>49</sup> Cf. también el temor de las Erinias en *Eum.* 490-4 εἰ κρατὶ- / σει δίκη (τε) καὶ βλάβη / τοῦδε μητροκτόνου.

<sup>50</sup> Siguen esta interpretación, entre otros, Conington, Sidgwick, Mazon, Mund-Dopchie (1973), Gagarin (1976: 70 s.), Tzitzis (1982), Untersteiner; para Rodgers (1971: 294 n. 3), «it is when the attacker is worsted, and only then, that Dike 'crosses over' to his victim». Mazon, que traduce «el Derecho se desplaza», encuentra un sentido más profundo del habitual en la expresión: «es la idea nueva y original de Ésquilo . . . El hombre . . . quiere siempre más que su derecho, sobrepasa su derecho, y el Derecho emigra al lado contrario» (introducción al vol. I de su ed. de Ésquilo, p. vii); Tzitzis (1982) va más allá, dando a la frase, que considera una sentencia, un sentido aún más profundo, que implica un paso de la justicia



καίον que δίκη, e interpreta la frase, de manera un tanto vaga, como «‘may the situation at the end be that in which Justice takes up her new abode’, i. e. ‘let justice prevail’». Más que la diferencia entre τὸ δίκαιον y δίκη, la interpretación de la justicia pasando del lado de Egisto y Clitemestra al de Orestes, Electra y el coro tiene el inconveniente de hacer aparecer en un contexto tan general, de cita ritual de la ley, el detalle de la acción anterior como una acción de justicia-venganza. Esto apenas se toma en cuenta en las *Coéforas* (ni en las *Euménides*), y menos cabe esperarlo en esta introducción general del *kommós*. Y la interpretación de Garvie tampoco es satisfactoria, porque no recoge el significado de μεταβαίνει. Si, olvidando por un momento τὸ δίκαιον, se atiende a este verbo y a lo que dicen las frases siguientes, se ve que μεταβαίνω indica un movimiento que es el mismo de ἀντί y el mismo que hemos comentado con respecto a δρᾶσαντι παθεῖν: un daño ha ido en un sentido y debe ahora μεταβαίνειν, pasar al otro lado, esto es, al lado del que vino primero. Τὸ δίκαιον μεταβαίνει puede reformularse como μεταβαίνει ὅ τι ἐστὶ δίκαιον μεταβαίνειν, «pasa al otro lado lo que es justo que pase al otro lado», esto es, lo que según la ley de justicia ha de pasar al otro lado. Si del primer lado ha venido una muerte a este lado, la muerte que pasa de este lado a ése es lo justo —y eso no quiere decir que la primera muerte sea justa (ni injusta). De manera que el movimiento de τὸ δίκαιον es el inverso al que se suele entender: lo δίκαιον no pasa del bando de Egisto y Clitemestra al de Orestes, Electra y el coro (y Agamenón), sino de éste a aquél, como indican las fórmulas siguientes del talión con ἀντί y con el dativo δρᾶσαντι<sup>51</sup>.

Los daños se especifican a continuación con las dos primeras formulaciones del talión, que constituyen una unidad de una sola frase formada por dos oraciones coordinadas, como indica la contraposición de μέν y δέ. Tanto el imperativo de tercera persona de ambas formulaciones como la falta de sujeto de la segunda son propios de las formulaciones legales<sup>52</sup>. Da la impresión de que una formulación más general que recogiera la ofensa de palabra y la de obra, como la que cita el escolio, se ha transformado aquí pasando su segunda parte de «golpe por golpe» a «golpe de muerte por golpe de muerte» por combinación con la expresión «muerte por muerte»,

---

humana a la justicia cósmica y viceversa, un paso de la justicia de «las Parcas» (las Moiras) a Zeus y también una evolución del propio Zeus.

<sup>51</sup> Parece que ésta es la interpretación, completamente olvidada, de Blomfield: «μεταβαίνει . . . *transgreditur*, ex hac parte in illam». El sentido del movimiento está también bien visto en el comentario de Bothe: «vult haec eo evenire, quo Justitia transeat, h. e. quo nunc velut convertatur, ab Agamemnone punito (siquidem is quoque deliquerat) ad puniendos ejus percussores»; pero sigue aquí la confusión de traducir por ‘Justicia’ y de considerar que en el texto está presente la idea de que se había hecho antes justicia sobre Agamenón. También la interpretación de Sier ha visto bien el sentido en que se mueve τὸ δίκαιον, pero no es necesario que el verbo signifique ‘perseguir’ para que el sentido del movimiento sea éste. Otros corrigen μεταβαίνει (μετανεύει Pearson, μεταμείβει Hartung, μετακλίνει Todt, καταβαίνει Thomson, etc.) o le dan el sentido tardío de ‘perseguir’ (Opp. H. 4.418) (Groeneboom, Rose, Sier); Paley, seguramente para evitar la interpretación de que Justicia está primero con Egisto y Clitemestra, entiende que Justicia está en el medio de las dos partes con su balanza y que pasa a la parte «which is proved to have the right on its side».

<sup>52</sup> Lo mismo ocurre en Ag. 1563 φέγει φέγοντ’; véanse los paralelos legales citados por Lesky 1943: 28 s.

φόνον φόνου / φόνω τίνειν, también frecuente<sup>53</sup>. Puede haber aquí un sentido implícito en la contraposición de μέν y δέ: la ofensa de palabra es para la ofensa de palabra, no sirve para la muerte, que sólo puede pagarse con otra muerte<sup>54</sup>.

Esta frase compuesta se interrumpe para introducir entre los dos miembros paralelos una especie paréntesis referido al grito de Δίκη. Que Δίκη grite exigiendo τοῦφειλόμενον, «lo debido», «lo adeudado», es una personificación que surge del grito de «¡Justicia!» de la víctima o sus allegados, del clamor con que la parte ofendida busca el reconocimiento social de su ofensa y pide que se le haga justicia<sup>55</sup>. Varios pasajes de la *Orestea* mencionan este grito, que es una de las instituciones sociales de justicia más antiguas: en las *Euménides*, las Erinias temen que el clamor con que llaman a Justicia y a las Erinias los parientes del muerto se vuelva inútil (508-16); en el mismo *kommós* de las *Coéforas* se describe poco después el poder de esta petición de justicia: ὁτοτύζεται δ' ὁ θνήσκων, / ἀναφαίνεται δ' ὁ βλάπτων. / πατέρων τε καὶ τεκόντων / γόος ἔνδικος ματεύει, / τὸ πᾶν ἀμφιλαφῆς ταραχθεῖς (329 ss.)<sup>56</sup>. Este último pasaje sobre todo muestra cómo estas peticiones de δίκη dentro del rito funerario son verdaderas acciones que dan comienzo a la venganza. Las Erinias son, según la presentación que ellas mismas hacen de sí mismas al principio de las *Euménides*, la forma divina que toma esta institución del grito, clamor o imprecación: Ἀραὶ δ' ἐν οἴκοις γῆς ὑπαὶ κεκλήμεθα (280).

Es dudoso, por otro lado, si en *Cho.* 311 ἀντεῖ debe entenderse como un grito indeterminado, siendo el verbo intransitivo, o como un transitivo que introduce la cita de las leyes del talión. Los comentarios no discuten este punto, pero los editores, traductores y comentaristas entienden el texto de distintas maneras, poniendo las comillas (cuando las ponen) en distintos lugares.

Después de las dos primeras formulaciones llega, a modo de conclusión, la formulación más general y concisa, la más proverbial, δρᾶσαντι παθεῖν, y la expresión de cita: τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ. La forma que toma la ley es en sus tres formulaciones yusiva, lo que cuadra con que el contexto sea una plegaria. Pero, al mismo tiempo, esta forma yusiva, en imperativo de tercera en las dos primeras formulaciones, en infinitivo yusivo la última, es la misma en que las leyes se enuncian en los

<sup>53</sup> Soph. *Ph.* 957 ss. θανὼν παρέξω δαῖθ' ὑφ' ὧν ἐφερβόμην, / καὶ μ' οὖς ἐθήρων πρόσθε θηράσουσι νῦν· / φόνον φόνου δὲ ῥύσιον τείσω τάλας; Eur. *Or.* 508 φόνω φόνον λύσει; Pl. *Lg.* 872e-873a τοῦ γὰρ κοινοῦ μιανθέντος αἵματος οὐκ εἶναι κάθαρσιν ἄλλην, οὐδὲ ἐκπλυτον ἐθέλειν γίγνεσθαι τὸ μιανθὲν πρὶν φόνον φόνω ὁμοίῳ ὁμοιον ἢ δρᾶσασα ψυχὴ τείσῃ.

<sup>54</sup> Algunos (Verrall, Marullo; cf. Untersteiner) interpretan que la «lengua enemiga» tiene también una aplicación al caso concreto de las *Coéforas*, en que la venganza se producirá gracias al engaño de la misma manera que se produjo el crimen que hay que vengar. Otros, como Schütz, Peile y Conington, consideran que hay una referencia a las palabras de odio de Clitemestra hacia Agamenón después de su muerte. A mi modo de ver, en este contexto de cita de la ley no hay referencias tan concretas al caso presente.

<sup>55</sup> Sobre el clamor y la imprecación como una de las primeras instituciones sociales de justicia, véase el estudio de Terradas 2008, esp. pp. 14-6 y capítulo III (dentro del cual, en las pp. 108-40, se hace un largo comentario sobre la función de la imprecación en la *Orestea* y sobre los distintos ordenamientos jurídicos que entran en conflicto en la trilogía).

<sup>56</sup> Cf. los comentarios de Garvie y Sier, que cita también *Cho.* 954 y 271, donde es Apolo el que grita anunciando el castigo de Clitemestra y el de Orestes si no cumple la venganza. Añádanse *Cho.* 400-4, *Eum.* 785, *Hes. Op.* 220 y 260.

códigos legales arcaicos, de manera que las frases tienen el carácter performativo, de palabra que hace, de la propia ley: *δράσαντι παθεῖν* no es en contextos como el de las *Coéforas* una orden concreta que se le da a alguien, sino que la orden es el enunciado de la ley, que establece, por el hecho de enunciarse, cuál es la ley. El enunciado de la ley es un caso especial de acto de habla que hace, que tiene efecto en el mundo. En la tradición oral, esto ha de suceder no sólo en la «primera» formulación de la ley, sino en toda repetición o cita suya, que vuelve a tener tal efecto por el hecho de reconocerse como fórmula legal, por implicar una sanción de lo que se dice como ley. La ley comparte entonces con el proverbio este carácter de fórmula que, en la medida en que se reconoce como tal, implica una sanción (¿de la tradición, de la comunidad, de la divinidad, del orden que rige el mundo?) de lo que se dice como válido. Si el enunciado del juramento obliga al hablante, el de la ley obliga a toda la comunidad. En el proverbio hay generalmente una obligación distinta, que tal vez podría llamarse más bien «ligación»: la sanción de la tradición y la comunidad quieren decir la sanción también del oyente; quien cita un proverbio frente a otro está afirmando el asentimiento de su interlocutor. Aquí ley y proverbio son indistinguibles.

De *δράσαντι παθεῖν* hemos dicho ya que es la forma más concisa, cuya máxima concisión es obra de Ésquilo, y la más general. Esta máxima concisión y generalidad la aparta un tanto de las dos primeras formulaciones, claramente taliónicas: la falta de complementos de *δράσαντι παθεῖν* hace que en este contexto y muchos otros se sobrentienda que lo padecido ha de ser lo mismo que lo hecho, pero que esto no esté expreso puede ser importante, porque permite más fácilmente la evolución de la justicia que se da en la trilogía sin que haya que abolir este principio: el que ha hecho debe sufrir un castigo, y un castigo proporcional, como veíamos en el comentario a los versos 532 s. del *Agamenón*, al daño causado, pero la expresión, en su literalidad, deja abierto el qué.

Con *τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ*, a los poliptotos y paralelismos comentados se añade el paralelismo de los verbos *αὐτεῖ* y *φωνεῖ*, que da el resultado de la rima. El verbo *φωνεῖν*, que se refiere al sonido de la voz, alto y claro, se usa propiamente para hombres y animales, de manera que supone también una cierta personificación de *μῦθος*. La ley proverbial no la dicen los hombres, la dice el *μῦθος*, la palabra. Es comparable *AP* 12.96 οὔτι μάταν θνατοῖσι φάτις τοιάδε βοᾶται, / ὥς οὐ πάντα θεοὶ πᾶσιν ἔδωκαν ἔχειν, con una sentencia que parece proverbial citada con el mismo tipo de personificación<sup>57</sup>.

La extrema antigüedad que se atribuye a *δράσαντι παθεῖν* se expresa aplicando a *μῦθος* el adjetivo *τριγέρων*, formado con el prefijo intensivo *τρι-*: «tres veces viejo», esto es, digno de ser llamado «viejo» tres veces, o sea, «requeteviejo»<sup>58</sup>. *Τριγέρων*

<sup>57</sup> Hay un paralelo en *Od.* 8.167 s. οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίεντα διδοῦσιν / ἀνδράσιν, recogido en *Arsen.* 13.51f.

<sup>58</sup> No tiene sentido el intento de Clay (1969) de dar a este prefijo un sentido más concreto refiriéndolo a los tres crímenes que en la *Oresteia* se corresponderían con las tres generaciones de Atreo, Agamenón y Orestes, como si la expresión fuese comparable con *Ag.* 1476 s. τὸν τριπάχυντον δαίμονα «la divinidad

contiene una argumentación implícita: si es tan viejo, si ha sobrevivido al paso de tanto tiempo, es porque lo que dice es sabio o verdadero y tiene una validez general, porque, si no la tuviera, el dicho habría desaparecido con el caso particular<sup>59</sup>. Stanley (*ad Ag.* 760 (=750)) ha recogido otros lugares en los que Ésquilo recurre explícitamente a la antigüedad de la tradición: *Ag.* 750 παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρον λόγος, *PV* 887 ss. ἡ σοφὸς ἡ σοφὸς ἦν / ὅς πρῶτος ἐν γνῶμα τόδ' ἐβάστασε καὶ γλῶσ- / σα διεμυθολόγησεν . . ., fr. 139 *TrGF* ὧδ' ἐστὶ μύθων τῶν Λιβυστικῶν κλέος [ο λόγος], fr. 331 *TrGF* ὡς λέγει γέρον γράμμα. Son también citas explícitas de la tradición, aunque sin mención de su antigüedad, *Ag.* 264 ὥσπερ ἡ παροιμία y *Cho.* 631 ss. κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον λόγῳ κ.τ.λ. (de los otros trágicos pueden citarse *Soph. Tr.* 1 ss., *Ant.* 620-24, *Eur. HF* 26).

«Toda la idea», comenta Garvie, «se hace llamativamente enfática por medio de (a) repeticiones y sinónimos, τὸ δίκαιον / Δίκη, αὐτεῖ / φωνεῖ (los tres paremiacos acaban en -ει), τελέσθω / τινέτω; (b) el equilibrio entre y dentro de las oraciones de ἀντὶ μὲν / ἀντὶ δέ, la segunda con un efectivo quiasmo que yuxtapone φονίας y φονίαν; (c) la brevedad proverbial de δρᾶσαντι παθεῖν; (d) la personificación de Δίκη con su grito; (e) la aliteración de τ». Añadamos la mención de las tres divinidades; la personificación del μῦθος; el adjetivo τριγέρον; la fuerza de la sonoridad del significado de los verbos αὐτεῖ y φωνεῖ, el primero reforzado con μέγ'; la fuerza proverbial-legal de las tres formulaciones, las dos primeras en el «imperativo de tercera» típico de la ley arcaica, la tercera en infinitivo yusivo general; las otras aliteraciones: de τ y otras dentales en todo el pasaje; de labiales a partir del paréntesis referido a Δίκη (τοῦ φειλόμενον, πράσσουσα) y concentrada sobre todo en la segunda formulación del talión (πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν; después en φωνεῖ); la de Διόθεν, δίκαιον, Δίκη, que liga a Zeus más fácilmente, gracias a la forma que toma su nombre, con la justicia de la que él es garante. Las sentencias de la correspondencia de daños no pueden citarse con más autoridad: a la propia autoridad de la mera enunciación de la ley, se suma, por un lado, la autoridad de las tres divinidades que se relacionan con ella, y por otro, la de la antigüedad de la palabra que la proclama (τριγέρον μῦθος τάδε φωνεῖ). La tan mentada función de los proverbios como argumento de autoridad se da aquí en un grado extremo, ya que no se trata, como suele ocurrir en la forma más típica del recurso al argumento de autoridad, de una opinión, por muy respetable que ésta sea por pertenecer a la antigua tradición del pueblo, sino de una ley que es ley natural y divina y por eso es pa-

---

tres veces cebada». En estos versos no se está hablando del caso particular de Atreo, Agamenón u Orestes, sino de las leyes generales que a tal caso han de aplicarse. Bowen encuentra también posible este sentido, que ya Stanley sugería en su comentario. La palabra τριγέρον se encuentra en *AP* 7.144 referida al viejo Néstor. Clay lo explica diciendo que Néstor había vivido tres generaciones (lo cual, en verdad, no querría decir «tres veces viejo», porque viejo no lo sería al menos hasta la segunda). Cf. la nota de la ed. de Waltz *et al.*; la palabra se usa también, con el mismo sentido, en *AP* 7.157, 7.295 y 7.421.6. En *Ar. Eq.* 1152-7 se usa el adverbio τριπαλαι sin otro sentido que el de «desde muy antiguo», para a continuación burlarse de estas presunciones de antigüedad recurriendo al *absurdo* de tomar el prefijo τρι- literalmente.

<sup>59</sup> En cuanto a τάδε, los comentarios apenas discuten a qué se refiere, pero, de nuevo, editores, traductores y comentaristas dan distintas interpretaciones, suponiendo que se refiere sólo a la última sentencia o también a lo anterior.

labra tan antigua. Lo que nosotros llamamos ‘tradición’ es aquí algo mucho más grave: es la palabra que hace; la palabra que revela y hace la verdad y en la que por tanto no puede haber distinción entre el que se diga y que sea tal como se dice. Los hechos particulares que en la tragedia se representan adquieren su grandeza y generalidad de varias formas: el que los propios hechos provengan del mito, la atribución del sentido de lo que pasa a la divinidad (nada sucede sin Zeus), el contraste constante de los hechos particulares con sentencias de carácter general<sup>60</sup>. Dentro de esto último se da, en la *Orestea* al menos, el recurso a la formulación solemne y especialmente marcada de ciertos principios que se toman de la tradición proverbial y se citan tematizados (esto es, no sólo se dicen, sino que se hacen tema del que se habla). El principio del castigo igual se encarna en la *Orestea* en el mito de los Atridas, se atribuye especialmente a ciertas divinidades (ante todo Zeus y las Erinias), y está cuajado en una formulación de palabra, δρᾶσαντι παθεῖν, que está prácticamente convertida en cosa, en un ser del que se puede decir que permanece (μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διός). Estas formulaciones proverbiales, solemnes y tematizadas, de un principio fundamental del funcionamiento del mundo, o tal vez *del* principio fundamental del funcionamiento del mundo, se convierten así en algo parecido a los dioses, en el sentido de ser también principios rectores del mundo. En el *Agamenón* Clitemestra llama χρησμός a la ley del παθεῖν τὸν ἔρξαντα: oráculo, palabra dada por la divinidad. Estos principios proverbiales pueden ser incluso superiores a los dioses: los dioses sólo pueden ser garantes y administradores del δρᾶσαντι παθεῖν, que es ley a la que nadie, ni los dioses, puede oponerse. Este efecto de verdad fija e inamovible sólo puede conseguirse gracias al uso de la expresión proverbial, que está fijada por la tradición y el público reconoce como tal.

«Cuando se presta una atención especial a la sabiduría o antigüedad o fama de un dicho, hemos de asumir que el poeta lo considera especialmente significativo», comenta Easterling (1978: 153) sobre los versos 620 s. de la *Antígona*, a los que añade el caso de *Traquinias*, 1 ss., y éste de las *Coéforas*: «ambos dan expresión relevante por medio de proverbios a temas que son fundamentales en las obras respectivas»<sup>61</sup>. Estas sentencias no son sólo el argumento principal para la acción de la venganza, sino también el tema central de la *Orestea*. Los hechos del drama se presentan, sobre todo en las dos primeras tragedias, como cumplimientos sucesivos del δρᾶσαντι παθεῖν: la muerte de Agamenón venga el sacrificio de Ifigenia, el crimen de Atreo, la destrucción de Troya; la muerte de Clitemestra (y Egisto), la de Agamenón (y Casandra). La *Orestea* es una indagación sobre la justicia cuyo principio básico es precisamente éste del δρᾶσαντι παθεῖν, que rige ante todo las dos primeras tragedias pero sigue también en pie en la última a pesar de los cambios en su forma de aplicación. Aunque δρᾶσαντι παθεῖν fuera una verdad comúnmente reconocida, habían surgido voces discordantes con ella, que el coro menciona en el primer estásimo para negarlas (369-73). Dice Pfeuffer (1940: 24) que hay una tendencia en Ésquilo a poner antiguas sentencias de carácter general al principio de una tragedia que en su desarrollo aca-

<sup>60</sup> Sobre la divinidad como forma de universalizar la acción concreta del drama, cf. Kitto 1956: 73 ss.

<sup>61</sup> Cf. también Blasina 2003: 180.

bará mostrando la validez de las mismas. La negación del coro del *Agamenón* de la opinión de algunos de que «los dioses no se dignan ocuparse de cuantos pisotean la gracia de lo intocable» tiene la misma función, y toda la trilogía quiere mostrar el error de tal afirmación y lo inexorable de la ley de Δίκη. Una y otra vez se insiste en la necesidad del castigo y su igualdad con respecto al crimen (Ag. 1339, 1440, 1528, *Cho.* 121-3, 273 s., 400-4, 556-8, 888, 930, etc.), tanto en formulaciones más o menos proverbiales, fijadas por la tradición, como en otras nuevas inventadas para la ocasión siguiendo el patrón de las tradicionales, como Ag. 1318 s. ὅταν γυνὴ γυναικὸς ἀντ' ἐμοῦ θάνῃ, / ἀνὴρ τε δυσδάμαρτος ἀντ' ἀνδρὸς πέσῃ o 1410 ἀπέδικες ἀπέταμες, ἀπόπολις δ' ἔσῃ. Consecuencia de esta insistencia es la abundancia de compuestos con ἀντι-, algunos de los cuales, como señala de Romilly (1970: 76), no se encuentran en otros textos (Ag. 144, 464, *Eum.* 777).

Además de las formulaciones más o menos directas, el principio de correspondencia entre lo que se hace y lo que se padece, que da lugar a la repetición de la misma acción, puede relacionarse también con el hecho de que en la trilogía se repitan una y otra vez los mismos términos e ideas (la victoria, la luz a partir de la oscuridad, el cumplimiento, el salvador, el propio talión) y también con las imágenes repetidas y a veces invertidas, entre las que destacan las del pájaro y la serpiente: los buitres-águilas que pierden a sus crías en el *Agamenón* y la cría huérfana del águila en las *Coéforas*; la víbora Clitemestra que mata al águila Agamenón, la serpiente Orestes que mata a Clitemestra<sup>62</sup>. Son lo que se ha llamado «motivos recurrentes», que dan lugar de maneras diversas a la impresión de que los hechos se corresponden unos con otros y son por tanto cumplimiento exacto del δρᾶσαντι παθεῖν.

La propia construcción de la trilogía colabora también a ello. Lesky (1956: 75) consideraba ciertos paralelismos estructurales de la trilogía, las escenas que se repiten y complementan unas a otras, como un reflejo del tema principal de la maldición que pasa de una generación a la siguiente y del concepto de Δίκη encarnado en la sentencia δρᾶσαντι παθεῖν. Aunque no se deban exagerar estos paralelismos, ya que la estructura global del *Agamenón* y las *Coéforas* es muy distinta (de Hoz 1966: 204), es cierto que hay algunos que funcionan en este sentido: así, la primera muerte, de Agamenón y Casandra, es paralela a la segunda, de Clitemestra y Egisto, de modo que a dos muertes corresponden otras dos, que coinciden además en ser primero las muertes de un hombre y su amante, después las de una mujer y su amante, lo que se refleja en la forma de presentarse en las dos tragedias los cadáveres, tumbados uno junto a otro como mostrando la relación de adulterio que los unía, hecho sobre el que explícitamente llama la atención el matador en ambos casos al justificar su acción junto a los cadáveres (Ag. 1444-7, *Cho.* 976 ss.)<sup>63</sup>. Casandra lo dice explícitamente en la frase ὅταν γυνὴ γυναικὸς ἀντ' ἐμοῦ θάνῃ, / ἀνὴρ τε δυσδάμαρτος ἀντ' ἀνδρὸς πέσῃ, que Fraenkel considera una «expresión llamativa . . . de la inevitabilidad del

<sup>62</sup> Véase Kitto (1956: 47 s.); otros paralelismos y simetrías están bien estudiados en los comentarios y en Lebeck (1971), aunque a veces se ha abusado de este tipo de interpretación.

<sup>63</sup> Blasina (2003: 191 s.) coincide con esta interpretación de las dos escenas de los cadáveres como cumplimiento del δρᾶσαντι παθεῖν.

talió». La correspondencia entre crimen y castigo se refleja así en un paralelismo escenográfico que ha llevado a algunos a hablar de «escenas espejo». Como en el espejo, como en *δράσαντι παθεῖν*, la repetición no es exacta sino invertida, según Lebeck (1967) ha sabido observar: un padre mata a su hija, un hijo mata a su madre; Clitemestra recibe a Agamenón con engaños para matarlo, Orestes se hace recibir por Clitemestra con engaños para matarla, etc. La perfección de estos paralelismos muestra que no son un mero efecto del cumplimiento del *δράσαντι παθεῖν* dentro de la historia tradicional que el drama cuenta, sino que han sido intencionadamente buscados por el dramaturgo para que la ley del *δράσαντι παθεῖν* aparezca funcionando con una exactitud ajena a la realidad y a las versiones previas del mito. Son el correlato, en un nivel superior, de los paralelismos sintácticos, los poliptotos y las aliteraciones que se nos mostraban como propios de estas leyes, y constituyen una forma de expresión cuidadosamente pensada del *δράσαντι παθεῖν* y su cumplimiento. Puede decirse, pues, que *δράσαντι παθεῖν* no es sólo el tema fundamental de la *Orestea* sino también una guía formal de su organización artística.

Aunque las distintas formulaciones de la ley de la correspondencia de daños son en las tres obras incontables, puede decirse que ésta de las *Coéforas* es la más importante, la que funciona como un centro con respecto a las demás. El canto en el que está situada no encuentra ningún estorbo para su desarrollo, al revés de lo que había ocurrido en el *Agamenón*, y tiene una posición fundamental por servir de preparación para la acción central del matricidio, pidiendo ayuda al muerto y a las divinidades y preparando a Orestes para la acción. En el *Agamenón* las formulaciones paralelas servían tanto para entender lo sucedido dándole un «nombre» que permitiera clasificarlo con otros casos dentro de una categoría conocida y aceptada como para predecir el castigo futuro de Clitemestra por la misma ley. En las *Coéforas*, en cambio, la misma sentencia deja de aplicarse al pasado: se cita antes de los hechos, como justificación y principio de la acción futura, poniendo el mismo «nombre» conocido y aceptado a la acción que podría por otros motivos considerarse la más inaceptable.

Aunque el coro cite estos principios en términos generales, no puede no saberse a qué caso particular se espera que se apliquen. En la tragedia se da un movimiento dialéctico constante entre unos principios teóricos generales, cuyo modo de expresión más propio está en los cantos corales, y los hechos concretos del drama, las pasiones particulares de cada personaje y sus conflictos, que tienen su lugar sobre todo en los tramos en trímetros recitados. Dentro de los coros suele repetirse este movimiento que va de lo general a lo particular y viceversa, y también los personajes, por su parte, suelen invocar principios generales. La estructura del *kommós* es más compleja, ya que en él intervienen, además del coro, los actores, y se empiezan citando estas leyes generales para ir luego pasando al caso particular de los hijos de Agamenón, intercalándose a veces otras consideraciones generales. Esta dialéctica entre lo particular y lo general, lo concreto y lo abstracto, y los conflictos resultantes del constante intento de casamiento de lo uno con lo otro, son como la piedra angular sobre la que

se apoya el género de la tragedia. En el choque entre lo particular y lo general salen a la luz las contradicciones que en los principios rectores hay y que normalmente permanecen ocultas. En las *Coéforas*, el choque más importante es el que se produce entre la ley del δρᾶσαντι παθεῖν y la ley que prohíbe la agresión a los familiares, y especialmente a los padres, como el acto más criminal, que es en el fondo la misma ley de correspondencia que el δρᾶσαντι παθεῖν, sólo que para la φιλία (τὸν φιλέοντα φιλεῖν). Este inicio del *kommós*, y el *kommós* entero, tiene la función de afirmar uno de los dos brazos de la contradicción: la necesidad del castigo. El otro, que aquí está sólo implícito, se hará explícito sólo en la escena del enfrentamiento entre Clitemestra y Orestes. Orestes debe obedecer a un tiempo la ley que le ordena vengar al padre (δρᾶσαντι παθεῖν) y la que le ordena defender a la madre, de forma que cualquier decisión que tome será a un tiempo correcta y equivocada, cualquiera provocará la ira de unos dioses y la aprobación de otros. Considérese, para mejor apreciar la magnitud del conflicto, que sería al propio Orestes a quien correspondería vengar a la madre, en caso de que hubiera muerto a manos de otro<sup>64</sup>. Clitemestra advierte a Orestes, dispuesto a matarla, ὄρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας, y Orestes responde τὰς τοῦ πατρὸς δὲ πῶς φύγω, παρεῖς τάδε; (924 s.): haga lo que haga, lo perseguirán las Erinias. Orestes hace aún más clara esta contradicción cuando llega el momento de matar a Clitemestra con la paradójica frase ἔκανες ὃν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε «Mataste a quien no debías: sufre también lo que no debes», construida según el principio de la estricta correspondencia, lo que implica obediencia a la ley, pero al mismo tiempo con reconocimiento de que lo que va a hacer es τὸ μὴ χρεῶν. Cuando Clitemestra enuncia claramente la acción que se dispone a cometer Orestes, la más reprobable, con la frase κτενεῖν ἔουκας, ὦ τέκνον, τὴν μητέρα, Orestes intenta en su respuesta, σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς (923) «alcanzar el ideal de la justicia retributiva: que el mismo acto violento (y no una re-ejecución suya) castigue al que lo ha perpetrado. El asesinato de Agamenón por parte de Clitemestra se convierte en su propio asesinato» (Loney 2010: 213)<sup>65</sup>.

Pero las venganzas internas a la familia, por terribles que sean, no son más que una parte de la contradicción fundamental del δρᾶσαντι παθεῖν. Cuando la ley se cita, no se tiene habitualmente en cuenta que la venganza misma es un δρᾶσαι que necesitará a su vez, para que se cumpla la ley, de un nuevo παθεῖν y así sucesivamente. En el pasaje del *Agamenón* la estrofa está construida y situada de tal manera que hace surgir inevitablemente las dos interpretaciones: la muerte de Agamenón es un cumplimiento de esta ley que tiene que dar lugar a un nuevo cumplimiento con una nueva muerte. En las *Coéforas* no caben las dos interpretaciones del pasaje, pero el público no puede dejar de sentir el peligro que corre Orestes al prepararse para la acción más terrible, y el desarrollo de la tragedia, con la confrontación con Clitemestra y la persecución de las Erinias (la personificación divina del

<sup>64</sup> Tratándose además de la familia real, no puede acudir a ninguna institución superior de justicia (humana) que resuelva el caso, sino que, al revés, se añade al conflicto del héroe otra motivación: la de librar a la ciudad de un gobierno que se considera injusto y obtener, de paso, el trono de Argos.

<sup>65</sup> La misma idea encontrábamos en la locución proverbial πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε de Ag. 1624.



δράσαντι παθεῖν), muestran el mismo conflicto. En Ag. 532 s. el mismo principio de la correspondencia en los daños se aplicaba al castigo de Troya; en 1560 ss., al de Agamenón, que, entre otras culpas, se había excedido en la destrucción de Troya; en 1526 s., al castigo de Agamenón por dar muerte a Ifigenia; en 1560 ss. y Cho. 306 ss., al de Clitemestra por haber dado muerte a Agamenón; también Egisto invoca, con otros términos, el mismo principio para justificar su acción y afirmar que por fin se ha hecho justicia. El mismo conflicto se da una y otra vez a lo largo de toda la trilogía, ya que las partes enfrentadas utilizan el mismo argumento para defender sus intereses.

La ley de Justicia, δράσαντι παθεῖν, amenaza entonces con no dar lugar a otra cosa que a una cadena interminable de crímenes, igualándose con ὕβρις τίκτει ὕβριν, el principio de la generación del mal que el coro del *Agamenón* establecía en 750 ss. (Kitto 1956: 78, 81 s.). Es cierto que la tragedia no opera sólo en este nivel teórico, y la acción de Orestes es menos criminal que la de Clitemestra por la orden de Apolo y por la diferente actitud de los dos vengadores, pero el problema central sigue siendo el mismo.

Δράσαντι παθεῖν era antes de la *Orestea* una expresión fija, legal y proverbial, que poseía ya un prestigio de verdad fundamental. Como hemos dicho, también habían surgido voces discordantes con ella que afirmaban que los dioses no se ocupaban de castigar a los injustos; la *Orestea* quiere mostrar que esto no es así, que la ley se cumple aunque sea por vías que los mortales, incluidos los propios ejecutores de la ley, no puedan entender. Pero el cumplimiento de la ley da lugar a problemas terribles, da lugar a que la justicia se convierta en su contrario y los castigos lo invadan todo, de forma que parece no quedar lugar para otra cosa que el crimen. Esta contradicción propiamente irresoluble es la que se resuelve en las *Euménides* con el cambio en la forma de ejercicio de la justicia, que pasa de los particulares al estado. Δράσαντι παθεῖν era una idea tradicional: Ésquilo la desarrolla con un mito especialmente apropiado, con unas sentencias, imágenes y puesta en escena especialmente apropiadas, y la lleva hasta su extremo último de sinrazón para después salvarla por el medio de adjudicar al estado lo que modernamente se llama el monopolio de la violencia. La *Orestea* trata sobre la justicia, lo que quiere decir que trata sobre el δράσαντι παθεῖν, que constituye una forma de razonamiento artístico sobre este principio, un razonamiento político que, si se tratara de una obra filosófica en prosa, podríamos llamar 'tesis', pero que, al tratarse de una tragedia, tiene a un tiempo la fuerza de la revelación religiosa y la de la racionalidad de lo profano.

## 514 ἔξω δρόμου

*Cho.* 514 ss.      ἔσται· πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου  
πόθεν χοὰς ἔπεμψεν, ἐκ τίνος λόγου,  
μεθύστερον τιμῶσ' ἀνήκεστον πάθος.

[Habla Orestes] Así será. Mas no se aparta nada de la pista [no está fuera de lugar] preguntar a qué viene enviar libaciones, por qué razón, intentando compensar demasiado tarde un sufrimiento irreparable.

Véase el comentario a *Coéforas* 1222 s.



557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ

ἀπλοῦς ὁ μῦθος· τήνδε μὲν στείχειν ἔσω,  
αἰνῶ δὲ κρύπτειν τάσδε συνθήκας ἐμάς, 555  
ὥς ἂν δόλῳ κτείναντες ἄνδρα τίμιον  
δόλῳ γε καὶ ληφθῶσιν ἐν ταυτῷ βρόχῳ  
θανόντες, ἧ καὶ Λοξίας ἐφήμισεν,  
ἄναξ Ἀπόλλων, μάντις ἀψευδὴς τὸ πρῖν.

556 κτείναντες Robortello, Turnebus: -ας M · 557 γε Pauw: τε M

Sencillo es de contar: que ella vaya dentro, y aconsejo ocultar este pacto conmigo, para que los que con engaño mataron a un hombre de honor con engaño mueran también cayendo en la misma red, como ha proclamado Loxias, Apolo soberano, adivino que hasta ahora no ha mentido.

## Identificación

Koch (1887: 72) ha visto la relación de este pasaje con la παροιμία «ἐν τοῖς ἐμμαντοῦ δικτύοις ἀλώσομαι» (Macar. 3.85), también citada por Wecklein y Tucker en sus comentarios, y πάγην ἰστάς ἐν πάγῃ ληφθήσῃ (Macar. 6.86). El único testimonio de uso antiguo aparte del de Ésquilo es el fr. 932 *TrGF* de Sófocles<sup>1</sup>.

## Testimonios de uso

(i) Soph. fr. 932 *TrGF* ὄρκοισι γάρ τοι καὶ γυνὴ φεύγει πικρὰν

<sup>1</sup> Pearson cita en su comentario Nicet. Eugen. de Dros. et Char. 4.409 ἀλίσκεται γὰρ τοῖς Ἑρωτος δικτύοις. Siendo un trímetro yámbico, la expresión proverbial ἐν τοῖς ἑμαντοῦ δικτύοις ἀλώσσομαι fue considerada por Kock un fragmento cómico de autor desconocido (560), y por Nauck<sup>2</sup>, un fragmento trágico de autor desconocido (300); con más acierto, no la recogen los PCG ni los TrGF.

ὠδῖνα παίδων· ἀλλ' ἐπεὶ λήξῃ κακοῦ,  
ἐν τοῖσιν αὐτοῖς δικτύοις ἀλίσκεται  
πρὸς τοῦ παρόντος ἡμέρου νικωμένη.

Stob. 3.28.4

Pues en sus juramentos la mujer escapa a los agudos dolores del parto; pero cuando cesa en su mal cae atrapada en las mismas redes, vencida por el deseo del momento.

### Fuentes eruditas

(ii) Macar. 3.85 «ἐν τοῖς ἑμαυτοῦ δικτύοις ἀλώσομαι»· ἐπὶ τῶν ὑπὸ τῶν ἰδίων πανουργιῶν ἀλικομένων.

«Caeré en mis propias redes»: a propósito de los que quedan atrapados por sus propias tretas.

(iii) Macar. 6.86 «πάγην ἱστάς ἐν πάγῃ ληφθήσῃ».

Trampa pondrás, en trampa caerás.

### Forma

La forma que se deduce de los paremiógrafos y el fragmento de Sófocles es una locución verbal, ἐν τοῖς ἑαυτοῦ (ἑμαυτοῦ, etc.) δικτύοις ἀλίσκεσθαι «ser atrapado en las propias redes», con la variante que aparece en Sófocles con αὐτοῖς δικτύοις «en las mismas redes». Las diferencias de las *Coéforas* lo son por uso de palabras sinónimas: ληφθῶσιν - ἀλώσομαι, βρόχω - δικτύοις; el verbo ληφθῶσιν coincide con el que se usa en la forma πάγην ἱστάς ἐν πάγῃ ληφθήσῃ: se trata, pues, de una adaptación de la παροιμία al contexto de las *Coéforas*.

### Uso y origen

La explicación de Macario es buena: ἐπὶ τῶν ὑπὸ τῶν ἰδίων πανουργιῶν ἀλικομένων, «a propósito de los que quedan atrapados por sus propias tretas». Caer en la propia trampa, expresión proverbial también entre nosotros, es imagen tomada de la caza. El fragmento de Sófocles, con todo, nos revela una variante de uso: caer en la misma trampa no quiere decir en él en la misma trampa que antes se ha tendido a otro, sino en la misma trampa en la que ya se había caído antes. La red representa siempre algo que atrapa y de lo que no se puede escapar (como en nuestro «caer en las redes de...»).

La misma expresión se encuentra en otras lenguas: en latín tenemos «In laqueos quos posuere cadant!», en español, «Quien lazo me armó, en él cayó», en griego moderno, Ἔσκαψε λάκκο γι' ἄλλον, καὶ ἔπεσεν ὁ ἴδιος<sup>2</sup>. Las expresiones

<sup>2</sup> Tosi 331-3, Berettas 1860: 372, Koch 1887: 55 y 72.

proverbiales de sentido parecido son frecuentes: responden a un «modo de expresión muy difundido en la antigüedad, el combatir a alguien con sus propias armas» (Tosi 333). Como proverbial se recoge también τοῖς σαντοῦ πτεροῖς ἤλως, que podría considerarse una versión de la misma παροιμία y suele relacionarse con el fragmento 139 TrGF de Ésquilo: ὦδ' ἐστὶ μύθων τῶν Λιβυστικῶν κλέος, / πληγέντ' ἀτράκτω τοξικῶ τὸν αἰετὸν / εἰπεῖν ἰδόντα μηχανὴν πτερώματος· / «τάδ' οὐχ ὑπ' ἄλλων, ἀλλὰ τοῖς αὐτῶν πτεροῖς / ἀλίσκόμεσθα», frase que, siendo ella misma probablemente variación sobre una expresión proverbial preexistente, se hizo pronto proverbial en la forma que le dio Ésquilo, como muestra la cita de Aristófanes en los *Πájáros*: ταυτὶ μὲν ἠκάσμεσθα κατὰ τὸν Αἰσχύλον / «τάδ' οὐχ ὑπ' ἄλλων, ἀλλὰ τοῖς αὐτῶν πτεροῖς» (807 s.).<sup>3</sup> Este proverbio parece haber tenido también varias formas de uso: según algunas fuentes eruditas, se decía ἐπὶ τῶν τοῖς οἰκείοις ἐλεγχομένων λόγοις «a propósito de los que son censurados por sus propias palabras»; otras cuentan una fábula de un águila herida con una flecha emplumada, que parece dar a entender que se aplica más bien a los que de algún modo han puesto, sin querer, los medios para su mal. No creo, en todo caso, que pueda considerarse, con Leutsch, que el origen de ἐν τοῖς ἑμᾶντοῦ δικτύοις ἀλώσομαι esté en el fragmento de Ésquilo.

El CPG recoge también αὐτὰρ ἡ πάγη ἔοικε λήψεσθαι πάγην (Greg. Cypr. 1.89 = Greg. Cypr. Mosq. 1.85, Apost. 4.22), un fragmento de alguna obra perdida (por αὐτὰρ y ἔοικε): la παροιμία sería más bien (ἡ) πάγη λαμβάνει πάγην «(El) lazo atrapa (un) lazo». Y la *Coll. Coisl.* (137 = *Append.* 2.19) εἰς βόλον ἐλθεῖν «llegar a la red», con la explicación ἐπὶ τῶν εἰς καιρὸν ἐπὶ τι ἀφικνουμένων· ἐκ μεταφορᾶς τῶν ἰχθύων: «para los que llegan a algo en el momento oportuno: por metáfora de los peces», pero que en los testimonios de uso (Eur. *Ba.* 848, *Rh.* 730) que se citan (Leutsch, Koch 1887: 71) tiene un sentido como el de nuestro «caer en la trampa». Εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλθεῖν (cf. pp. 851 ss.) es una locución proverbial que se sirve de una imagen similar sacada del ámbito de la lucha deportiva. En español, es corriente «pagar con la misma moneda». Sin instrumento de captura o pago y sentido más general es αἰροῦντες ἡγήμεθα (cf. pp. 749 s.), y nuestro «ir por lana y salir trasquilado».

### La παροιμία en las *Coéforas*

La sintaxis de la frase se ha interpretado de diversas formas. Aparte del τε que suele modernamente corregirse en γε y que interpretan de distintas maneras los editores que lo conservan, algunos ponen coma tras ληφθῶσιν, lo que varía la construcción sintáctica de la frase (δόλω γε καὶ ληφθῶσιν, ἐν ταυτῷ βρόχῳ θανόντες) apartándola un poco de la forma habitual de la παροιμία, porque ἐν ταυτῷ βρόχῳ no sería complemento de ληφθῶσιν, sino de θανόντες. Aunque se adopte esta puntua-

<sup>3</sup> Macar. 8.57, *Mant.* 3.7, Arsen. 15.88a, *Schol.* Ar. *Av.* 807 s., *Suda* o 992 y τ 183; Erasmo 552; Aesop. 273 Hausrath. Para el resto de las fuentes y paralelos, véanse los comentarios de Leutsch a Macario 3.85 y 8.57 y las anotaciones de Radt al fr. de Ésquilo, así como el comentario de Menor (2007: 590-2) al pasaje de Aristófanes.

ción, la *παροιμία* sigue presente en el texto, sólo que su cita es menos literal y está más cercana a la alusión. Aquí se ha preferido la puntuación sin coma precisamente porque así el texto se ajusta mejor a la *παροιμία*, cuya presencia es de todas formas innegable.

Tras la larga oración en la tumba de Agamenón, se pasa a la práctica: Orestes se informa del motivo de las libaciones y pasa a exponer su plan con los versos que se han citado al principio, que funcionan como introducción y justificación del engaño que se explica justo después. El principal argumento es que con engaño fue como mataron a Agamenón, argumento que resulta paralelo al que usaba Clitemestra en Ag. 1423 s. οὐδὲ γὰρ οὗτος δολίαν ἄτην / οἴκοισιν ἔθηκ'; Aquí, el argumento de Orestes se refuerza: 1º) con la forma de la frase: la anáfora δόλω . . . δόλω, el paralelismo y la contraposición entre κτείναντες y θανόντες, correspondencias lingüísticas que sugieren que debe haber correspondencias en la realidad a las que se refieran; 2º) con el argumento de autoridad implícito en la *παροιμία* que supone que el tramposo ha de caer en su propia trampa; 3º) con el también argumento de autoridad de que esto es lo que profetizó Apolo (lo cual no implica que Apolo encargara a Orestes explícitamente que usara el engaño, sino sólo que matara). La descripción de Apolo como μάντις ἄψευδής τὸ πρῖν produce, con ἄψευδής, una antítesis con el doble δόλω, una paradoja que parece también justificar el engaño que planea Orestes. Algo similar puede darse con el adjetivo ἀπλοῦς que abre el parlamento.

El argumento, y la *παροιμία* que colabora a sostenerlo, es un aspecto concreto del más general δράσαντι παθεῖν que se viene de citar en el *kommós*, principio rector de toda la trilogía y sobre todo de las *Coéforas*: es justo no sólo que muera el matador, sino que se empleen con él sus mismas armas y tretas. La expresión formal de estas ideas es muchas veces la misma que la propia de los proverbios: repeticiones, paralelismos y contraposiciones como los de ὡς δόλω — θανόντες.

La cita del proverbio no es literal: adaptándose al contexto, en vez de δικτύοις tenemos βρόχῳ. Un cambio mayor con respecto al uso habitual de la *παροιμία* se da en el nivel del sentido, como suele suceder en Ésquilo, que tiende a aprovechar la imagen de la *παροιμία* dándole otros sentidos además del que le es más propio. Aquí la imagen de la red está sobremotivada: además de ser la imagen tradicional para devolver engaño al que ha engañado antes, la red es precisamente la forma de engaño y muerte de Agamenón, que se ha recordado en los versos 492 s., μέμνησο δ' ἀμφίβληστρον ὡς ἐκαίνισαν. / πέδαις δ' ἀχαλκεύτοις ἐθηρεύθης, πάτερ, donde las imágenes están tomadas también de la caza; en Ag. 1115 ἢ δίκτυόν τί γ' Αἰδου se la llamaba «red de Hades»; en 1516 es una tela de araña; en Cho. 999 s. vuelve a llamársela red: δίκτυον μὲν οὖν, / ἄρκυν τ' ἂν εἴποις καὶ ποδιστήρας πέπλους; en Ag. 1382 y Cho. 492 se la llama ἀμφίβληστρον. Sin referirse a la tela que se echa sobre Agamenón para darle muerte, su muerte se presenta como red o trampa en el lenguaje oracular de Casandra, donde la red o trampa en que cae Agamenón es la propia Clitemestra (Ag. 1116 ἄρκυς ἢ ξύνεννος), y en Ag. 1374-6, donde Clitemestra justifica la trampa o red tendida a Agamenón: πῶς γὰρ τις ἐχθροῖς ἐχθρὰ πορσού-

νων, φίλοις / δοκοῦσιν εἶναι, πημονῆς ἀρκύστατ' ἄν / φράξειεν ὕψος κρεῖσσον ἐκπηδήματος; En general, la red es aquello de lo que es imposible escapar: es el castigo que ha caído sobre Troya: Ag. 355-61 ὦ Ζεῦ βασιλεῦ καὶ νῦξ φιλία / μεγάλων κόσμων κτεάτειρα, / ἦτ' ἐπὶ Τροίᾳς πύργοις ἔβαλες / στεγανὸν δίκτυον, ὥς μήτε μέγαν / μήτ' οὖν νεαρῶν τιν' ὑπερτελέσαι / μέγα δουλείας / γάγγαμον, ἅτης παναλώτου; es la esclavitud de Casandra y la persecución de las Erinias: Ag. 1048 ἐντὸς δ' ἀλοῦσα μορσίμων ἀγρευμάτων; Eum. 112 s. καὶ ταῦτα κούφως ἐκ μέσων ἀρκυστάτων / ὥρουσεν; 147 ἐξ ἀρκύων πέπτωκεν, οἴχεται δ' ὁ θήρ<sup>4</sup>.

La palabra βρόχω, pues, tiene aquí a la vez su sentido figurado habitual en su uso dentro de la παροιμία y, al mismo tiempo, apunta a la tela-red que se ha usado para matar a Agamenón y se suma al motivo de la imagen de la red en la trilogía como símbolo de aquello de lo que no se puede escapar. La imagen de la locución se desautomatiza y revive gracias a estos sentidos nuevos, que por otro lado sería imposible acumular así en una expresión no proverbial.

---

<sup>4</sup> Cf. también *Persas*, 94 ss. Petrounias (1976) incluye el motivo de la red en el motivo más amplio «Caza y red», el segundo en importancia del *Agamenón*. También Koch (1887: 71-4) recoge los pasajes con este tipo de imágenes.





## 631, 634 Λήμνιον (κακόν), Λημνίοισι πῆμασιν

Cho. 631-4            κακῶν δὲ πρὸς βεβύεται τὸ Λήμνιον  
                         λόγῳ· γοῶται δὲ δὴ ποθεῖ κατὰ-  
                         πτυστον· ἤκασεν δέ τις  
                         τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν.

632 βοᾶται Blomfield · δὴ ποθεῖ, ι super ει scripto M: δὴ ποθεν Schütz: γὰ πάθος Hermann: δὴ πάθος Paley: δὴ τόθεν Heimsoeth: δὴ τόθι Langheim: δημόθεν Hartung: δὴ ποθ' ἐν Enger: δὴ τόδ' ἐν West · 634 τόδ' αἰνὸν Bothe

Pero entre los males tiene el primer puesto el de Lemnos en la tradición, y se lamenta como abominable. Y lo terrible se compara de nuevo con las desgracias lemnias.

### Identificación

No hay en este caso grandes dudas para reconocer aquí la expresión proverbial Λήμνιον κακόν. En primer lugar, las propias palabras del coro dan algunas pistas en este sentido, al afirmar que, entre los males, el lemnio tiene el primer puesto (κακῶν πρὸς βεβύεται) en la tradición (λόγῳ), que se considera abominable y que lo terrible se compara con las penas lemnias: los versos 632 ss. dicen, pues, que la atribución, en el 631, del primer puesto, en cuestión de calamidades, a la lemnia, no es cosa del coro o del poeta, sino de la gente en general, que vuelve a comparar lo terrible con las desgracias lemnias: esto es lo que la hace proverbial, de la misma manera que es proverbial la fealdad de Picio o la vejez de Matusalén.

Similar al de las *Coéforas* es el testimonio de Heródoto 6.138, que también explica el valor proverbial de los males lemnios: νενόμισται ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα τὰ σχέτλια ἔργα πάντα «Λήμνια» καλέεσθαι, «se acostumbra en toda Grecia a llamar 'lemnios' a todos los actos despiadados». De Heródoto dependen en última instancia la mayor parte de las fuentes eruditas que veremos luego.

Pero no basta con este tipo de proverbialidad para poder hablar de expresión proverbial: hace falta también que haya una expresión fijada formalmente en la tradición.

De esta fijación formal dan testimonio los paremiógrafos, las obras lexicográficas y otras fuentes eruditas, que recogen las formas *Λήμνιον κακόν*, *Λήμνια κακά*, que se encuentran también en varios testimonios de uso:

Testimonios de uso: Hdt. 6.138; Lib. *Or.* 61.19, *Ep.* 25.2.5 ss. y 1175.1 s.; Mazaris *An. Gr.* Boiss. III 177; Niceph. Greg. *Hist. Rom.* 1.28.6-8; Eust. *Il.* 1.243 s.

Referencia proverbial sin forma fija: Plu. *Amat.* 755bc<sup>1</sup>.

Fuentes eruditas: CPG: Zen. *Ath.* 1.19, Zen. *Vulg.* 4.91, *Coll. Bodl.* 588 y 600, *Coll. Coisl.* 311, Diogen. 6.2 y 10, Diogen. *Vat.* 3.71, D3 499, Macar. 5.60, Greg. *Cypr.* 2.93, Greg. *Cypr.* Mosq. 4.13, Apost. 10.65 y 66;

obras lexicográficas: Hsch. λ 871, 872, 874; Phot. λ 271; *Suda* λ 450, 451; [Zonar.] 1306.3 s. Tittmann; Erbse reconstruye a partir de estas fuentes Paus. att. λ 16;

otras fuentes: *Schol. Eur. Hec.* 887 (= Did. fr. 18, p. 246 Schmidt); *Schol. Ar. Lys.* 298; *Schol. Luc. D. Meretr.* 13.4; Eust. *Il.* 1.243 s., 2.502.7 ss. y 3.625.16, in *D. P.* 347.33 ss.

Un índice de proverbialidad secundario es el de que la expresión se cita a veces junto con otras expresiones proverbiales: con *Ἰλιάς κακῶν* en Lib. *Or.* 61.19, *Ep.* 25.2.5 ss. y Mazaris (y tal vez Niceph. Greg.); con *τράπεζα Συβαριτική, Σαμίων ἄνθη* y *Λήμνιον πῦρ* en Lib. *Ep.* 1175.1 s.

Erasmus recoge en sus *Adagia* los proverbios *malum Lemnium* (827) y *Lemniam manu* (1944), y Koch (1887: 58 s.) y Linde (1896: 20) incluyen estos versos de Ésquilo en sus estudios sobre los proverbios en la tragedia; los comentaristas modernos suelen señalar su carácter proverbial<sup>2</sup>.

## Testimonios de uso

### (a) *Λήμνιον κακόν, Λήμνια κακά*

(xi) Hdt. 6.138 οἱ δὲ Πελασγοὶ οὗτοι Λῆμνον τότε νεμόμενοι καὶ βουλόμενοι τοὺς Ἀθηναίους τιμωρήσασθαι εὗ τε ἐξεπιστάμενοι τὰς Ἀθηναίων ὀρτάς, πεντηκόντερος κτησάμενοι, ἐλόχησαν Ἀρτέμιδι ἐν Βραυρῶνι ἀγούσας ὀρτὴν τὰς τῶν Ἀθηναίων γυναῖκας, ἐνθεῦτεν δὲ ἀρπάσαντες τουτέων πολλὰς οἷχοντο ἀποπλέοντες καὶ σφεας ἐς Λῆμνον ἀγαγόντες, παλλακὰς εἶχον. ὥς δὲ τέκνων αὐταὶ αἱ γυναῖκες ὑπεπλήσθησαν, γλῶσσαν τε τὴν Ἀττικὴν καὶ τρόπους τοὺς Ἀθηναίων ἐδίδασκον τοὺς παῖδας. οἱ δὲ οὔτε συμμίσγεσθαι τοῖσι ἐκ τῶν Πελασγίδων γυναικῶν παισὶ ἤθελον, εἴ τε τύπτοιτό τις αὐτῶν ὑπ' ἐκείνων τινός, ἐβοήθειον τε πάντες καὶ ἐτιμώρεον ἀλλήλοισι· καὶ δὴ καὶ ἄρχειν τε τῶν παίδων οἱ παῖδες ἐδικαίουν καὶ πολλῶ ἐπεκράτεον. μαθόντες δὲ ταῦτα οἱ

<sup>1</sup> Martin (1987: 79 n. 9) y Lelli (2006: 147-9) conjeturan que la παροιμία se usa en el poema de Calímaco al que pertenece el fr. 226 Pfeiffer ή Λῆμνος τὸ παλαιόν, εἴ τις ἄλλη.

<sup>2</sup> También Goebel (1915: 82 ss.), que además recoge las fuentes eruditas de la παροιμία.

Πελασγοὶ ἑωυτοῖσι λόγους ἐδίδοσαν, καὶ σφίσι βουλευομένοισι δεινὸν τι ἐσέδυνεν, εἰ δὴ διαγινώσκοιεν σφίσι τε βοηθεῖν οἱ παῖδες πρὸς τῶν κουριδιέων γυναικῶν τοὺς παῖδας καὶ τούτων αὐτίκα ἄρχειν πειρώατο, «τί δὴ ἀνδρωθέντες δῆθεν ποιήσουσι». ἐνθαῦτα ἔδοξε σφί κτείνειν τοὺς παῖδας τοὺς ἐκ τῶν Ἀττικέων γυναικῶν. ποιεῦσι δὲ ταῦτα, προσαπολλύουσι δὲ σφεων καὶ τὰς μητέρας. ἀπὸ τούτου δὲ τοῦ ἔργου καὶ τοῦ προτέρου τούτων, τὸ ἐργάσαντο αἱ γυναῖκες τοὺς ἅμα Θόαντι ἄνδρας σφετέρους ἀποκτείνασαι, νενόμισται ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα τὰ σχέτλια ἔργα πάντα «Λήμνια» καλέεσθαι.

Estos pelasgos, que habitaban entonces en Lemnos y querían vengarse de los atenienses, como estaban bien enterados de las fiestas de los atenienses, se hicieron con unos barcos de carga de 50 remos y tendieron una emboscada a las mujeres atenienses mientras estaban celebrando en Braurón una fiesta en honor de Ártemis, y, tras raptar allí a muchas de ellas, zarparon y se fueron, y, llevándoselas a Lemnos, las hicieron sus concubinas. Cuando estas mujeres se fueron llenando de hijos, les enseñaban a los niños la lengua ática y las costumbres atenienses. Y ellos no querían mezclarse con los niños de las mujeres pelasgias, y, si a uno de ellos le pegaba alguno de éstos, acudían todos en su ayuda y se defendían unos a otros. Y es más, también les parecía bien a estos niños mandar sobre los niños y tenían mucho poder sobre ellos. Cuando los pelasgos se enteraron de esto, deliberaron entre sí, y, al discutir la cuestión, les entró miedo: si los niños ya se reconocían e intentaban ayudarse frente a los niños de las esposas legítimas e intentaban gobernarlos desde tan pronto, «¿qué no harán cuando se hagan hombres?». Entonces decidieron matar a los hijos de las mujeres áticas. Y lo hacen, y además de a ellos, matan también a las madres. Y a partir de este crimen y el anterior a éste, el que cometieron las mujeres que mataron a los hombres de Toante, se acostumbra en toda Grecia a llamar «lemnios» a todos los actos despiadados.

- (xii) Lib. Or. 61.19 Λήμνια μὲν ὕμνεϊτο κακὰ καὶ Ἰλιάς κακῶν, στήσεται δὲ ἐκείνων ἡ μνήμη, τὰς δὲ ὑπερβολὰς τῶν δεινῶν ἐνθένδε ὁ βουλόμενος ἐνδείξεται. ἤδη που σεισμὸς τὸ μὲν τι περιεῖλε, τοῦ δὲ ἀπέσχετο, ἀλλὰ ταύτην γε ἐστόρεσεν. ἤδη τινὰς ἐστόρεσεν, ἀλλ' οὐ τοσαύτην γε ἔκλινεν.

Se cantan los males lemnios y la *Ilíada* de males, y quedará en pie su recuerdo, mas la enormidad de nuestros horrores la dará a conocer el que quiera a partir de aquí. Ya antes en algún sitio un terremoto derribó parte de una ciudad y perdonó otra, pero a ésta la asoló. Ya antes asoló a algunas, pero no abatió a ninguna tan grande.

- (xiii) Lib. Ep. 25.2.5 ss. καὶ τούτοις τοιοῦτοις οὔσι προσετέθη «Λήμνιά», φασι, «κακά», μᾶλλον δὲ μικρόν τι εἶπον τὸ πτώμα Νικομηδεῖας δηλῶσαι βουληθεῖς τοῖς ἐν Λήμνῳ κακοῖς.

Y a estas calamidades, aun siendo tales, vinieron a sumarse los llamados «males lemnios», pero más bien me quedé corto cuando quise comparar la caída de Nicomedia con los males de Lemnos.

(xiv) Lib. *Ep.* 1175.1 s. ποταμός καὶ λίμνη καὶ κύρος καὶ τράπεζα Συβαριτικὴ καὶ θήρα παντοδαπὴ πολλάκις ἴσως σὲ πρὸς τοὺς συνόντας ἔπεισεν ἄδειν ὡς ταυτὶ μὲν Σαμίων ἄνθη, ἀφ' ὧν δὲ ἤκοιμεν, Λήμνια κακά.

ἐγὼ δὲ τῶν ἀνθέων μὲν ἐκείνων ἄπειρος, τὰ Λήμνια δὲ ταῦτα φέρω πλὴν ἑνός, τοῦ σὲ μὴ παρεῖναι. τοῦτο γὰρ ὄντως Λήμνιον πῦρ, καὶ βελτίων ἂν ἦσθα μὴ σφόδρα φιλῶν ἢ τοῦτο μὲν αὐξήσας, ἀφείς δὲ ὄν φιλεῖς καὶ προσέτι τὴν ἀγαθὴν γυναῖκα ἔλκων, δεικνὺς τοῖς συνεῖναι δυναμένοις ὅτι σε μόλις ὁ χειμὼν ἐπανάξει.

El río y la laguna y el señorío y la mesa sibarítica y la caza de todo tipo muchas veces tal vez a ti ante los que te acompañaban te invitaron a cantar que ésas eran flores de los samios<sup>3</sup>, mientras que de lo que venimos, males lemnios.

Yo esas flores no las he probado, y lo de Lemnos lo sobrellevo todo menos una cosa, el no estar tú. Pues eso es en verdad fuego lemnio, y tú serías mejor si no amaras tanto o no lo hubieras aumentado, y, dejando al que amas y arrastrando además a la buena esposa, no mostraras a quienes podrían estar contigo que difícilmente te va a traer de vuelta el invierno.

(xv) Eust. *Il.* 1.243 s. (*Il.* 1.594) καὶ ἄλλως δὲ Σίντιες οἱ Λήμνιοι, καθότι πειραταὶ ἦσαν, ὡς ἡ ἱστορία φησὶν· ὥστε εἶναι καὶ αὐτοὺς Λήμνια κακά, καθάπερ ὕστερον αἱ γυναῖκες, αἱ τοῖς ἀνδράσιν ἐν Λήμνῳ εἰς φόνον ἐπεβούλευσαν.

Y también de otra manera, «sinties», (se llamaban) los lemnios, porque eran piratas, según cuenta la historia; de modo que también ellos eran males lemnios, como después las mujeres, que maquinaron dar muerte a los hombres de Lemnos. (Cf. test. (xvii).)

(xvi) Niceph. Greg. (XIII-XIV d. C.) *Hist. Rom.* 1.28.6-8 καὶ ἦν ἰδεῖν οἰκίας κατεσκαμμένας, τείχη περὶρημένα, Λήμνια κακά, θρήνους Τρωϊκοὺς, πολλῶν καὶ παντοδαπῶν κακῶν πανήγυριν.

Y eran de ver las casas destruidas, las murallas derribadas, males lemnios, lamentos fúnebres troyanos, una congregación de todo tipo de males.

(xvii) Mazaris (*fl. ca.* 1415), *An. Gr.* Boiss. III 176 s. οἱ γὰρ περιόντες τῷ βίῳ καὶ οἶδασιν ἅπερ ἐρῶ νῦν, καὶ οἱ μετ' αὐτοὺς εἰς τὸν καθεξῆς αἰῶνα ἀκούσοντας, καὶ στήλη τις ἔσται κακίας, τῶν πρὶν ἀνισταμένων ἀμείνων στηλῶν, ἀποκρύπτουσα καὶ τὰ τῶν Λημνίων ἐκεῖνα καὶ τὰ τῆς Ἰλιάδος κακά.

---

<sup>3</sup> Zen. Ath. 3.92: «'Flores de los samios' y 'Callejón de Samos'. A propósito de quienes se entregan a placeres extremos. Estaba en Samos el estrecho 'callejón de Samos', en el cual se vendían los pasteles. Y las 'flores de los samios' era un lugar en el que se reunían las mujeres para celebrar fiestas junto con los hombres. A causa de esa vida lujosa los samios fueron reducidos a esclavitud por los persas». Trad. de Mariño y García Romero, que anotan: «Ateneo (540e) atribuye la explicación a Clearco (fr. 44 Wehrli) y ofrece algún dato más sobre ambos proverbios: en el 'callejón de Samos' se ofrecían las prostitutas y se vendían toda clase de manjares exquisitos, mientras que las 'flores de los samios' eran productos de belleza para ambos sexos». En la carta de Libanio, dirigida a su alumno Letoio, la expresión parece usarse como antónima de «males lemnios», en el sentido de «cosas muy buenas», «exquisiteces».

pues los que sobreviven saben bien lo que ahora voy a decir, y los que después de ellos lo oirán en los siglos sucesivos, y será un monumento del mal, mayor que los monumentos levantados antes, que hace sombra hasta a aquellos de los lemnios y a los males de la *Iliada*.

(b) Referencia proverbial sin forma fija

(xviii) Plu. *Amat.* 755bc «... ἤδη γὰρ εἰς ἀνομίαν τὰ πράγματα διὰ τῆς αὐτονομίας βαδίζει. καίτοι γελοῖον ἴσως ἀγανακτεῖν περὶ νόμων καὶ δικαίων, ἡ γὰρ φύσις παρανομεῖται γυναικοκρατούμενη. τί τοιοῦτον ἡ Λῆμνος; ἴωμεν ἡμεῖς, ἴωμεν» εἶπεν, «ὅπως καὶ τὸ γυμνάσιον ταῖς γυναιξὶ παραδῶμεν καὶ τὸ βουλευτήριον, εἰ παντάπασιν ἡ πόλις ἐκνενεύριστα»... ὁ δ' Ἀνθεμίων «νεανικὸν μὲν» ἔφη «τὸ τόλμημα καὶ Λήμνιον ὡς ἀληθῶς —αὐτοὶ γὰρ ἔσμεν— σφόδρ' ἐρώσης γυναικός».

«... Pues, al obedecer cada uno su propia ley, la situación se encamina ya hacia la desaparición de las leyes. Aunque tal vez sea ridículo indignarse por las leyes y la justicia, cuando es la naturaleza la que, al ser gobernada por mujeres, es transgredida. ¿Qué fue lo de Lemnos en comparación con esto? Vayamos nosotros, vayamos —dijo— a entregar también el gimnasio a las mujeres y la sala del consejo, ya que la ciudad está enervada por completo»... Y Antemión dijo: «Temeraria es la audacia, y lemnia a decir verdad —lo digo entre nosotros—, propia de una mujer muy enamorada».

### Fuentes eruditas

Siguiendo el cuidadoso estudio de Dorati (2006: 38-42) sobre el episodio de los pelasgos, pueden distinguirse en las fuentes eruditas tres grupos principales según su contenido, que dependería casi siempre de la explicación de la *παροιμία* de Dídimo. El primero lo formaría el escolio a Eur. *Hec.* (ix); el segundo, la explicación de Zenobio y los testimonios con ella relacionados ((x), (xi)); el tercero, las explicaciones de la *Suda*, Focio y Apostolio, que son prácticamente iguales entre sí y remontan probablemente al lexicógrafo Pausanias (xv). Quedan aparte el escolio a Luciano, dependiente de los paremiógrafos, el de Aristófanes, la glosa del léxico atribuido a Zonaras (no citada por Dorati) y las explicaciones de Eustacio, cuya relación con las otras fuentes es más difícil de precisar. Erasmo parte sobre todo de Heródoto para la explicación sobre el crimen de los pelasgos y recurre a otras fuentes como Zenobio para completar la del mito de las lemnias.

(ix) *Schol.* Eur. *Hec.* 887 «καὶ Λῆμνον ἄρδην»· Δίδυμος [fr. 18, p. 246 Schmidt] οὕτως· Πελασγοὶ ἐπιθέμενοί ποτε ταῖς Ἀθήναις, πολλὰ τῶν ἐξ Ἀθηνῶν ἀρπάσαντες ἤγαγον εἰς Λῆμνον, ἐν οἷς καὶ γυναῖκας Ἀττικάς, αἷς καὶ παλλακίσιν χρυσάμενοι ἔσχον παῖδας, οὓς αἱ μητέρες τήν τε πατρώαν γλῶσσαν καὶ τὰ ἔθη ἐδίδαξαν. οἱ δὲ συνήρχοντό τε ἀλλήλοις καὶ εἴ τις τύπτοι τινὰ αὐτῶν, ἐβοή-

θουν ἅπαντες, καὶ τέλος ἄρχοντα ἴδιον ποιήσαντες, παρώξυναν τοὺς Πελασγούς οὕτως ὥστε ἐκείνους ἀνελεῖν τε τοὺς παῖδας ἅπαντας καὶ Ἀττικάς πάσας γυναῖκας. καὶ μετὰ ταῦτα καὶ αἱ Λήμνιαι γυναῖκες τοὺς σὺν Θόαντι πάντας ἀπέκτειναν. δι' ἀμφότερα οὖν ταῦτα ἡ παροιμία ἐδόθη «τὰ Λήμνια κακά».

≈ alia scholia ad loc.

«y Lemnos de arriba abajo»: Dídimos (lo explica) así [fr. 18, p. 246 Schmidt]: Los pelasgos, habiendo atacado una vez Atenas, se apoderaron de muchos bienes de Atenas y se los llevaron a Lemnos. Entre ellos había también mujeres áticas, con las que, teniéndolas como concubinas, tuvieron niños, a los que las madres enseñaron la lengua patria y sus costumbres. Y ellos se juntaban entre sí, y si alguien pegaba a uno de ellos, acudían todos en su auxilio. Y finalmente, habiendo elegido un jefe propio, enojaron tanto a los pelasgos que aquéllos acabaron con todos los niños y todas las mujeres áticas. Y después de esto, también las mujeres lemnias mataron a todos los de Toante. Y así, por estos dos hechos se divulgó el proverbio «los males lemnios» / «Lo de Lemnos, malo».

- (x) Zen. Vulg. 4.91 (a) «Λήμνιον κακόν»: παροιμία ἦν διαδοθῆναι φασὶν ἀπὸ τῶν παρανομηθέντων εἰς τοὺς ἄνδρας ἐν Λήμνῳ ὑπὸ τῶν γυναικῶν. ἡ διὰ τὸ τὰς ἀρπαγείσας ὑπὸ Πελασγῶν ἐκ τῆς Ἀττικῆς γυναῖκας εἰς Λήμνον ἀπαχθῆναι, ἃς ἀποτεκούσας τρόπους τε τῶν Ἀθηναίων διδάξαι τοὺς παῖδας καὶ γλῶτταν· τούτους δὲ τιμωρεῖν ἀλλήλοις καὶ τῶν ἐκ τῶν Θρασσῶν γεγεννημένων ἐπικρατεῖν· τοὺς δὲ Πελασγούς ἐπὶ τούτῳ ἀχθομένους κτείνειν αὐτοὺς καὶ τὰς μητέρας αὐτῶν. ἡ διὰ τὴν δυσωδίαν τῶν Λημνιάδων γυναικῶν τὴν παροιμίαν διαδοθῆναι.

(b) «Λημνία χεῖρις»: ὥμῃ καὶ παρανόμῳ, ἀπὸ τῆς παρανομίας αὐτῶν.

(a) Hsch. λ 874 Λήμνιον κακόν — γυναικῶν. · (b) = Coll. Bodl. 600 ≈ Hsch. λ 872, Diogen. 6.10 = Apost. 10.66 (codd. AZ addunt explicationem e Scholl. II. 8.467 descripta, ubi Lemniarum mythum narratur: cf. Leutsch. ap. crit.), Suda λ 450 (cf. test. (xi)) || ἀπὸ τῆς παρανομίας Schneidewin e Coll. Bodl. codd. BV: vulgo ἀπὸ τῆς παροιμίας: ἀπὸ ταύτης vel τοιαύτης τῆς παροιμίας prop. Lelli

(a) «Mal lemnio»: Proverbio que dicen que se divulgó a partir de los crímenes que contra los hombres cometieron en Lemnos las mujeres. O porque los pelasgos raptaron mujeres del Ática y se las llevaron a Lemnos, y ellas, cuando tuvieron hijos, les enseñaron las costumbres y la lengua de Atenas, y ellos se defendían entre sí y dominaban sobre los niños nacidos de las mujeres tracias, y los pelasgos estaban enojados por ello y los mataron a ellos y a sus madres. O se divulgó el proverbio por el mal olor de las mujeres de Lemnos.

(b) «Con mano lemnia»: Con mano cruel y criminal; a partir de su crimen.

- (xi) Zen. Ath. 1.19 «Λήμνιον κακόν»: εἰρηται ἡ παροιμία ἀπὸ τῶν ἐν Λήμνῳ γυναικῶν, αἱ τοὺς ἄνδρας αὐτῶν ἀπέκτειναν, ἐγκαλοῦσαι ὅτι αὐταῖς οὐκ ἐμίγνυντο φεύγοντες τὴν τῆς ὁσμῆς ἀηδίαν ἣν προσέβαλεν αὐταῖς ἡ Ἀφροδίτη μηνιάσασα.

≈ Coll. Bodl. 588 · Greg. Cypr. 2.93 = Greg. Cypr. Mosq. 4.13 Λήμνια κακά. ἀπὸ τῶν — αὐτῶν ἀπέκτανον (ἀπέκτειναν Greg. Cypr. 2.93) · Diogen. 6.2 ≈ Diogen. Vat. 3.71 Λήμνιον κακόν· ἀπὸ τῶν ἐν Λήμνῳ κακῶν γυναικῶν ἢ παραβολή (κακῶν et ἢ παραβολή om. Diogen. Vat.) · D3 499 solum lemma Λήμνιον κακόν · Suda λ 450 Λημνία χειρὶ ὤμῃ καὶ παρανόμῳ. ἀπὸ τῆς ἱστορίας· φασὶ γὰρ τὰς ἐν Λήμνῳ γυναῖκας τοὺς ἄνδρας αὐτῶν ἀνελεῖν, αἰτιωμένους ὅτι αὐταῖς οὐκ ἐμίγνυντο.

«Mal lemnio»: Se dice el proverbio a partir de las mujeres de Lemnos, que mataron a sus maridos acusándolos de que no se unían con ellas por huir del desagradable olor que les había infundido Afrodita, encolerizada con ellas<sup>4</sup>.

(xii) Coll. Coisl. 311 «Λήμνιον κακόν»· τὸ μέγα καὶ ἀπάνθρωπον· αἱ Λήμνιαι γὰρ τοὺς οἰκείους ἄνδρας ἀνεῖλον.

«Mal lemnio»: El grande e inhumano; porque las lemnias mataron a los varones de sus familias.

(xiii) Macar. 5.60 «Λήμνιον κακόν»· ἐπὶ τῶν σφόδρα ὤμων. καὶ «Λήμνιον βλέπεις»· τῇ πρὸ αὐτῆς ὁμοία.

«Mal lemnio»: A propósito de lo muy cruel. Y: «tienes mirada lemnia»: (El proverbio es) igual al anterior.

(xiv) Hsch. λ 871 «Λήμνια»· φοβερά, μοχθηρά.

«lemnios»: espantosos, desdichados.

(xv) Phot. λ 271 (+ Apost. 10.65) «Λήμνιον κακόν βλέπων»· πυρῶδες· καὶ παροιμία «Λήμνιον κακόν»· ἐκ γὰρ Ἀθηνῶν ἀρπάσαντες γυναῖκας οἱ Λήμνιοι καὶ τεκνοποιησάμενοι ἐξ αὐτῶν, κατέσφαξαν αὐτὰς μετὰ τῶν τέκνων· ἐπὶ δὲ Θόαντος αἱ γυναῖκες τοὺς ἄνδρας, ὅτι αὐταῖς οὐ προσεῖχον, (ἀνεῖλον) ἅμα ταῖς τῶν Θρακῶν γυναιξίν, ἐπὶ τῇ δυσωδίᾳ· ἦν Μυρσίλος μὲν [FGH 477 F 1c] 5 διὰ τὸν Μηδείας ἐπὶ τῇ Ὑψιπύλῃ ζῆλον κατασχεῖν· Καύκασος [FGH 38 F 2] δὲ διὰ τὸ ὀλιγωρῆσαι τῆς Ἀφροδίτης τὰς Λημνίας· (Καύκασος δὲ φησὶν ὅτι ἔθος ἦν τοῖς Λημνίοις κατ' ἔτος θύειν τῇ Ἀφροδίτῃ. παριδόντες οὖν τὸ τοιοῦτον ἐτήσιον ἔθος σχεδὸν οὐ μνήμην ἐποίουν αὐτῆς. αὕτη δὲ ὀργισθεῖσα ἐπέβαλε ταῖς γυναιξίν αὐτῶν δυσωδίαν, δι' ἣν οἱ ἄνδρες αὐτὰς ἀπέστρέφοντο· αἱ δὲ 10 ὀργισθεῖσαι ἀνεῖλον τοὺς ἑαυτῶν ὁμευνέτας· μόνη δὲ ἡ Ὑψιπύλη ἔσωσε τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα Θόαντα.) ἔνθεν τὰ μεγάλα κακὰ «Λήμνια» λέγεται.

≈ Suda λ 451 (Paus. att. λ 16). Cf. Hsch. λ 873 = Coll. Bodl. 601 ≈ Diogen. Vat. 3.73 (Append. 3.66), D3 500, Greg. Cypr. Mosq. 4.22, Apost. 10.67 Λήμνιον βλέπεις · ἡγουν πυρῶδες· ἐπεὶ δὲ τὸ Λήμνιον πῦρ ἀπὸ τοῦ Ἡφαίστου || 3-4 ἐπὶ δὲ Θόαντος Dobrée: ἐπεὶ δὲ Θόαντος cod.: ἐπεὶ δὲ πάντας Suda: ἔπειτα δὲ πάντας Apost. · 4 ἀνεῖλον Suda, Apost.: om. Phot. · 7 Καύκασος: Καύκαλος? Reines

«Viendo un mal lemnio / Con mirada de mal lemnio»: de fuego. Y «mal lemnio» es un proverbio: pues los lemnios raptaron mujeres de Atenas y, habiendo tenido hijos de ellas, las mataron junto con sus hijos; y en tiempos de Toante las mujeres (mataron) a los hombres junto con las mujeres tracias, porque no se acercaban a

<sup>4</sup> Trad. de Mariño y García Romero.



ellas, a causa del mal olor; el cual Mírsilo [FGH 477 F 1c] <dice que> cogieron a causa de los celos de Medea hacia Hipsípila; Cáucaso [FGH 38 F 2], en cambio, que a causa de que las lemnias descuidaron a Afrodita. <Cáucaso, en cambio, dice que los lemnios tenían la costumbre de sacrificar cada año a Afrodita. Sucedió que descuidaron esta costumbre anual y apenas se acordaban de la diosa. Y ella, encolerizada, lanzó contra sus mujeres el mal olor, por culpa del cual los hombres les daban de lado. Mas ellas, encolerizadas, mataron a sus propios esposos. Sólo Hipsípila salvó a su marido Toante.> De ahí que se llame a los grandes males «lemnios».

(xvi) Schol. Luc. D. Meretr. 13.4 «Λημνιάδας ἢ Δαναΐδας»· ἀμφότεραι γάρ, καὶ Λημνιάδες καὶ Δαναΐδες, τοὺς σφετέρους ἀπεκτόνασιν ἄνδρας· ἅφ' οὗ καὶ ἡ παροιμία «Λήμνια κακά».

«lemnias o danaides»: ya que ambas, tanto las lemnias como las danaides, mataron a sus maridos; de donde precisamente <sale> el proverbio «males lemnios».

(xvii) Eust. Il. 1.243 s. (Il. 1.594) καὶ ἄλλως δὲ Σίντιες οἱ Λήμνιοι, καθότι πειραταὶ ἦσαν, ὡς ἡ ἱστορία φησὶν· ὥστε εἶναι καὶ αὐτοὺς Λήμνια κακά, καθάπερ ὕστερον αἱ γυναῖκες, αἱ τοῖς ἀνδράσιν ἐν Λήμνῳ εἰς φόνον ἐπεβούλευσαν. καὶ ἄλλως δὲ ὡς οἱ Λήμνιοι ἄγριοι δηλοῖ καὶ παροιμία «Λημνίαν χειρᾶ», εἰποῦσα τὴν ἀπαραιτήτον καὶ «Λήμνιον βλέπειν», ἀντὶ τοῦ «δεινὸν καὶ πυρῶδες». ἐκεῖθεν δὲ καὶ «Λήμνιον κακόν», ἢ ἀπὸ τῆς κατὰ στόμα δυσωδίας τῶν Λημνιάδων ἢ μᾶλλον ἀπὸ τῶν θρυλλουμένων φόνων. δηλοῖ δέ τι περὶ τούτου καὶ Ἡρόδοτος.

Y también de otra manera, «sinties», <se llamaban> los lemnios, porque eran piratas, según cuenta la historia; de modo que también ellos eran males lemnios, como después las mujeres, que maquinaron dar muerte a los hombres de Lemnos. Y que los lemnios eran salvajes lo muestra también de otra manera el proverbio «mano lemnia», que se refiere a la que es implacable, y «tener mirada lemnia», en vez de «terrible y de fuego». Y de ahí también «mal lemnio», o por el mal olor de boca de las lemnias o más bien por sus afamados crímenes. Cuenta algo de esto también Heródoto.

(xviii) Eust. Il. 2.502.7-10 (Il. 7.467 s.) ὅτι πολύοινος πάλαι ποτὲ δοκεῖ εἶναι καὶ ἡ Λῆμνος. διό φησιν ἐνταῦθα ὁ ποιητής ὅτι «νῆες ἐκ Λήμνου παρέστασαν οἶνον ἄγουσαι πολλά», Λήμνιον οἶνον τοῦτο καλόν, τῷ Ἑλληνικῷ στρατῷ, ἀνάπαλιν πρὸς τὸ «Λήμνια κακά», τὸ παροιμιακόν.

Porque parece que antaño Lemnos era rica en vino. Por eso dice aquí el poeta que «había allí muchas naves de Lemnos que traían vino». De Lemnos es esto lo único bueno, para el ejército griego, al revés de «males lemnios», la expresión proverbial.

(xix) Eust. Il. 3.625.9-19 (Il. 14.231) ἐν Λήμνῳ ἢ Ἡρα τὸν Ὑπνον εὔρεν, ὡς μὲν τινὲς φασι τυχαίως . . . οἱ δὲ τινες γλαφυρώτερον ἐπιβάλλοντές φασιν ἀστείως τοῦτο πλάττειν τὸν ποιητὴν διὰ τὸ φιλοίνους εἶναι δοκεῖν τοὺς Λημνίους, ὡς ἀπογόνους Θόαντος, υἱοῦ Διονύσου. διὸ καὶ Εὐνήος εἰς Τροίαν οἶνον ἐκ Λήμνου

πέμπει, καὶ τὰ Λήμνια δὲ κακὰ τοῖς ἐκεῖ παροιμιάζεται, οἱ κοιμώμενοι ἀνηρέθησαν ὑπὸ γυναικῶν, οἶνου, ὡς εἰκός, προεμφορηθέντες... συμπατριῶται γοῦν οἶον οἶνος καὶ ὕπνος.

En Lemnos encontró Hera al Sueño, según dicen algunos por casualidad... Otros, en cambio, lanzando más hondo sus redes, explican ingeniosamente que esto lo compone el poeta porque los lemnios son, al parecer, aficionados al vino, como descendientes que son de Toante, hijo de Dioniso. Por eso también Euneo envía vino a Troya desde Lemnos, y por eso se han hecho proverbiales los males lemnios de los de allí, a los que las mujeres mataron mientras dormían, tras haberse hartado (de vino), al parecer... De modo que son como compatriotas vino y sueño.

(xx) Eust. in D. P. 347.33-37 καὶ ἡ Λήμνος δὲ ποτε ᾤκειτο ὑπὸ Πελασγῶν, ἐξ ὧν Λήμνια παροιμιάζονται κακὰ, διὰ τοὺς φόνους οὓς ἐποίησαν, γυναικᾶς τε κτείναντες αἰχμαλώτους ἀδίκως καὶ παῖδας οὓς ἐξ αὐτῶν ἐτεκνοποίησαντο. Ὑ Lemnos la habitaban entonces los pelascos, por los cuales se hicieron proverbiales los males lemnios, debido a las matanzas que hicieron, pues mataron a mujeres cautivas sin razón y a los hijos que habían tenido con ellas.

(xxi) Schol. Ar. Lys. 298 «τὼ ὀφθαλμῶ δάκνει»· δάκνει μου τοὺς ὀφθαλμοὺς ὥσπερ κύων. παρὰ τὰς λήμας δὲ τὸ Λήμνιον πέπαιχεν. ἔστι δὲ παρὰ τὴν παροιμίαν «Λήμνιον κακόν», παρὰ τὰς Λημνιάδας γυναικᾶς.

299 «Λήμνιον τὸ πῦρ»· ἀντὶ τοῦ «πάνυ γενναῖον». ἢ ἀπὸ τῶν Λημνίων γυναικῶν, πορνῶν οὐσῶν, ἢ ἀπὸ τῶν καμίνων τοῦ Ἡφαίστου.

Cf. Suda λ 449 = Phot. λ 270 Λήμνιον πῦρ· ἔστιν ἀναφορὰ ἐν Λήμνῳ πυρὸς χαλεπή τις.

298 «muerde los ojos»: me muerde los ojos como un perro. Lo de «lemnio» es un juego de palabras con las legañas. Y está además el proverbio «mal lemnio», a partir de las mujeres lemnias.

299 «lemnio el fuego»: En vez de «muy fuerte». O por las mujeres lemnias, que eran prostitutas, o por las fraguas de Hefesto.

(xxii) [Zonar.] λ 1306.3 s. «Λήμνια κακά»· ἀπὸ γυναικὸς τινὸς κακῆς οὔσης ἀπὸ τῆς Λήμνου νήσου.

«Males lemnios»: por una mujer de la isla de Lemnos que era mala.

## Forma

La forma más típica de la παροιμία no admite muchas variantes: Λήμνιον κακόν, en singular, o Λήμνια κακά, en plural. En el escolio a Eurípides es difícil saber si el artículo τὰ forma parte de la παροιμία o es una manera de sustantivarla; si forma parte de ella, serían posibles dos interpretaciones: «los males lemnios» y «Lo de Lemnos, malo»; la primera es la que mejor coincide con los otros testimonios. Se trata, pues, de una locución sustantiva, que admite flexión de número y caso. Aunque lo más frecuente es su uso en nominativo o acusativo, también tenemos dos casos de

dativo (Ésquilo y Libanio *Ep.* 25). Probablemente a este carácter de locución responde el que Eustacio la llame τὸ παροιμιακόν, atendiendo a que la expresión no es una frase completa (cosa que no suele suceder en los textos griegos, que llaman sin más παροιμία a cualquier tipo de expresión proverbial)<sup>5</sup>.

La palabra que se usa en sentido traslaticio o proverbial es sólo Λήμνιον (o Λήμνια): κακόν -ά tiene su sentido habitual. La expresión es, pues, semiidiomática. De ahí la explicación de Heródoto νενόμισται ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα τὰ σχέτλια ἔργα πάντα «Λήμνια» καλέεσθαι, en la que la única palabra proverbial desde un punto de vista formal es Λήμνια. Y de ahí también tal vez que en Hesiquio λ 871 el lema que se recoja sea simplemente Λήμνια, del que se explica sólo su sentido proverbial: φοβερά, μοχθηρά.

Ello facilita que el adjetivo Λήμνιος se sienta como proverbial aunque se aplique a otras palabras, siempre que se use con el mismo sentido: «a partir del mito de las lemnias, que mataron a todos los hombres de la isla, ‘lemnio’ vino a querer decir ‘malvado, cruel, atroz’» (Sommerstein *ad Ar. Lys.* 299). Y así, a veces nos encontramos con que la referencia proverbial a Lemnos no tiene forma fija, como ocurre en el testimonio de Plutarco, en el que no hay propiamente παροιμία o expresión proverbial, sino más bien uso de un tópico proverbial por mención de un caso ejemplar. Es muy frecuente que los nombres propios que adquieren un sentido proverbial tengan esta función: Rodríguez Rodríguez (1985: 37 s.) incluye en su memoria de licenciatura sobre los nombres propios en las expresiones proverbiales griegas una parte reservada a los casos en que «un nombre de por sí es proverbial» y «no hay forma fija, sino intercambiable».

En *Cho.* 631, la palabra κακόν acaba de decirse: κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον, y no es necesario repetirla. Menos probable parece que la palabra que haya que suplir sea ἔργον, como dice el escoliasta, aunque no debía de ser raro que el adjetivo Λήμνιον se usara, con este sentido proverbial, referido a ἔργον, como sucede en Heródoto. Dorati (2006: 24 y 37) entiende que Heródoto cita el dicho como Λήμνια ἔργα<sup>6</sup>, pero es preferible interpretar que lo proverbial en Heródoto es sólo el adjetivo Λήμνια, que se refiere al sustantivo ἔργα como predicativo y por tanto no forma sintagma con él<sup>7</sup>.

El Λημνίοισι πῆμασιν de *Cho.* 634 parece una variación no estándar (una modificación) tras la que podría reconocerse fácilmente la παροιμία. De forma parecida, Mazaris habla de τὰ τῶν Λημνίων ἐκεῖνα, con el adjetivo sustantivado en genitivo,

---

<sup>5</sup> La clasificación de la expresión como locución responde a su forma, su uso y su sintaxis; pero desde el punto de vista del tipo de fijación de la expresión, Λήμνιον κακόν tiene también algo de colocación, siendo comparable con expresiones del tipo de «error garrafal» o «enemigo acérrimo» (cf. pp. 23 s.).

<sup>6</sup> Cf. también Masciadri 2008: 179.

<sup>7</sup> En un pasaje de las *Argonáuticas órficas* podría también haber influencia de nuestra παροιμία (vv. 471-5): Σιντιακαῖς δ' ὀφρῦσιν ἐκέλαμεν ὠκύαλον ναῦν / Λήμνω ἐν ἡγαθέῃ· τόθι περ κακὰ ἔργα μεμήλει / θηλυτέραις· αἱ γάρ κεν αἰστώσαντο συνεύνους / σφῆσιν ἀτασθαλίῃσι, καὶ ἡ κλυτὴ Ὑψιπύλεια / ἐλδομέναις κραίνεσκε, γυναικῶν εἶδος ἀρίστη, «Entre los escollos sintios atracamos la rápida nave, en la muy divina Lemnos; allí malas acciones ocuparon a las mujeres, pues aniquilaron a sus esposos por su temeridad, y la ilustre Hipsípila, la mejor de las mujeres en hermosura, gobernaba sobre ellas que así lo deseaban».

referido no a los males sino a los lemnios, y sin usar κακά (palabra que aparece de todas formas a continuación en καὶ τὰ τῆς Ἰλιάδος κακά).

## Uso

Desde el punto de vista del sentido y el uso, estamos ante un tipo bastante frecuente de expresión proverbial, que es aquella en la que se hace referencia, con un nombre propio, a algo paradigmáticamente relacionado con ese nombre: un hecho, una característica, etc., para ilustrar otros hechos o características similares. Los antropónimos suelen servir para referirse a ciertas características que en las personas que los llevaban eran especialmente notables, y los topónimos y adjetivos derivados se usan con frecuencia para aludir a un hecho sucedido en el lugar al que se refieren o a una característica de un pueblo. Se trata de una forma de antonomasia por la cual los nombres propios, que carecen de significado propiamente dicho, empiezan a adquirirlo y a convertirse por tanto en comunes. Cuando los nombres propios se van cargando de connotaciones en su uso, les puede ocurrir lo que al resto de las palabras que sí tienen significado: que la connotación, cuando es compartida por toda o gran parte de la comunidad de hablantes, pasa a ser significado. En las palabras de significado este proceso es el que hace que, en la historia de las lenguas, el significado cambie; en los nombres propios implica un cambio mayor: que adquieran significado y pasen por tanto a ser comunes.

Este paso admite grados: el nombre propio puede haber adquirido un cierto significado y ser por tanto definible, pero si en su definición ha de incluirse el nombre propio del que deriva, es que el paso a común no ha acabado de cumplirse<sup>8</sup>. En español, «mecenas» sería un nombre común cumplido, mientras que, en la mayor parte de nuestros testimonios de uso, «lemnio» no lo sería del todo todavía. En el verso 631 de Ésquilo es claramente un nombre propio, por muy cargado de connotaciones que esté, aunque probablemente en los versos siguientes el uso que se describe sea más próximo al del nombre común. Todavía más cercanos al nombre común son los usos de Libanio.

El *CPG* está lleno de expresiones de este tipo<sup>9</sup>, que forma parte del más amplio de las expresiones proverbiales «de antonomasia», esto es, las que cumplen la misma función tanto con nombres propios como con nombres comunes, como cuando en español se dice «negro como boca de lobo». Probablemente por ello en Diogen. 6.2 se llama a la expresión παραβολή, palabra que en su contexto podría traducirse aproximadamente por «comparación proverbial»: se entiende la expresión Λήμνιον κακόν como equivalente de una comparación: desgracia o crimen como el ocurrido en Lemnos.

---

<sup>8</sup> García Calvo 1979: 336; cf. también Coseriu 1955/1973.

<sup>9</sup> Todas ellas las recoge y clasifica Rodríguez Rodríguez en su memoria de licenciatura (1985).

No son muchas las fuentes que explican el sentido de la expresión, de lo que se deduce que era tan conocida que tal explicación no se consideraba necesaria. Al mismo tiempo, parece haber también una confianza en que el uso resulte claro a partir de las explicaciones sobre su origen. Las pocas fuentes que se paran a explicar su sentido coinciden en que se refiere a los grandes males: τὰ μεγάλα κακὰ «Λήμνια» λέγεται, «se llama 'lemnios' a los grandes males» (xv). Ya en Ésquilo hay algo parecido a esta explicación: ἤκασεν δέ τις τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν, y, más claramente, en Heródoto: νενόμισται ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα τὰ σχέτλια ἔργα πάντα «Λήμνια» καλέσθαι; *Coll. Coisl.* «Λήμνιον κακόν»· τὸ μέγα καὶ ἀπάνθρωπον; *Macar.* ἐπὶ τῶν σφόδρα ὤμων. Las explicaciones de Λημνία χειρὶ son similares: ὤμῃ καὶ παρὰ νόμῳ (Zen. Vulg.); «Λημνίαν χειρὰ» εἰποῦσα τὴν ἀπαράιτητον (Eust.). La glosa de Hesiquio λ 871 «Λήμνια»· φοβερά, μοχθηρά, ha de entenderse en el mismo sentido, en la idea de que lo que se está en ella explicando es el uso proverbial de la palabra. El sentido de la expresión en los testimonios de uso viene a coincidir con estas explicaciones, aunque hay que hacer notar que los dos primeros testimonios, de Ésquilo y Heródoto, los únicos antiguos, no son usos proverbiales típicos sino explicaciones casi teóricas sobre el uso y origen de la expresión, y que los primeros testimonios de uso propiamente dichos son bastante tardíos.

La expresión sirve, pues, para engrandecer los males de que se habla por comparación o identificación con un mal sobre el que hay como un acuerdo común de que es el peor de los males, o al menos de cierto tipo de males (lo que no quita para que haya otros acuerdos —y otras expresiones proverbiales— similares según los cuales el peor de los males es otro). Su función es por tanto similar a la del superlativo: los males lemnios son los peores, los más grandes, los más crueles e inhumanos, de forma parecida a como «más feo que Picio» es equivalente de «feísimo» o la tortura china es la peor tortura. Hay dos maneras típicas de establecer este tipo de encarecimiento: por igualdad, como en «tortura china», o por superioridad, como en «más feo que Picio». Nuestra locución corresponde en principio al primer tipo, pero los tests. (xiii), (xiv), (xv) y (xviii) se acercan al segundo: males peores que los lemnios. Es bien conocida la tendencia por la cual es precisamente para lo muy malo y para lo muy bueno para lo que más se inventan encarecedores de éste y otros tipos. La palabra Λήμνιος se acerca así en la παροιμία a tener una función cuantificadora: «del crimen [de las lemnias] . . . los griegos habían hecho, por medio de una expresión proverbial, una especie de medida, de unidad de abominación» (Dumézil 1924/1998: 118).

Las «expresiones en las que se han convertido en proverbio los 'males' de una determinada población —con valor ya sea activo, en el sentido de 'crímenes cometidos', o pasivo, en el sentido de 'desgracias sufridas'— no son infrecuentes (en general v. Rupprecht 1949: 1728): v. por ejemplo en sentido sobre todo activo Ταινάριον κακόν . . .; κακὸν Τενέδιον . . .; en sentido pasivo v. por ejemplo τὰ Μαγνήτων κακά . . .; Ἀζαναῖα κακά» (Dorati 2006: 37 s. n. 45)<sup>10</sup>. Añadamos Τήνια κακά y

<sup>10</sup> Ταινάριον κακόν: Zen. Ath. 3.84, Macar. 7.99, Plu. *Par.* 1.54, Apost. 15.94, *Suda* τ 205; κακὸν Τενέδιον: *Mant.* 1.84, Macar. 4.89; τὰ Μαγνήτων κακά: Archil. fr. 20 West, cf. Thgn. 603 y 1103, Iul. *Or.* 7.6.10, Apost. 16.8, *Suda* μ 24 y τ 53; Ἀζάνια κακά: Zen. Ath. 5.24, Zen. Vulg. 2.54, Diogen. 1.24, Macar. 1.44.

Κορίνθιον κακόν<sup>11</sup>. En todos ellos hay un gentilicio concordando con κακά ο κακόν. Son similares Κυθνώλεις συμφοραί «desgracias como las de Citno», Κολοφωνία ὕβρις «violencia colofonia» y Κιλίκιος ὄλεθρος, «ruina cilicia» (a los cilicios también se los acusaba, como a los lemnios, de piratería; «y los áticos llamaban ‘cilicios’ a los castigos duros»; de ahí todavía nuestro ‘cilicio’, ya completamente convertido en nombre común)<sup>12</sup>. Otras expresiones de sentido similar con gentilicios o topónimos son Ἀργους λόφος ο Ἀργους λόχος, ἀεὶ φέρει τι Λιβύη κακόν, Πιτάνη εἰμί (que, según Zenobio, se usaría cuando vienen bienes y males mezclados), Κολοφῶνα κακῶν ἐπέθηκας, εἴ τι κακόν εἰς Πύργον<sup>13</sup>.

Más cercana a la nuestra por su relación con las mujeres es Λέρνη κακῶν «Lerna de males», que suele relacionarse con el crimen de las Danaides, que, como las lemnias, mataron de común acuerdo a sus maridos todas la misma noche. Según algunas versiones, las cabezas de los novios degollados acabaron enterradas en Lerna<sup>14</sup>. El sentido es el de una gran cantidad de males, como en Ἰλιάς κακῶν, donde no hay un topónimo, sino el nombre del poema de él derivado: «*Ilíada* de males». Tienen la misma estructura y sentido κακά κακῶν, κακῶν πανήγυρις y κύρβεις κακῶν<sup>15</sup>. Ἰλιάς κακῶν y κακῶν πανήγυρις se citan en algunos testimonios de uso de época tardía junto a nuestra locución; en concreto la locución Ἰλιάς κακῶν parece haberse llegado a sentir muy próxima a la nuestra, ya que se citan juntas por tres veces, lo que hace pensar que esta unión fuera ya prácticamente un cliché. En el test. de Mazaris se llega a unificar la forma de ambas expresiones al hablar de Ἰλιάδος κακά en vez de Ἰλιάς κακῶν.

En el caso de los males lemnios, las fuentes hablan unas veces de desgracias en general (μεγάλα κακά) y otras de crímenes (σχέτλια ἔργα, etc.), que son un tipo concreto de desgracia. Ambas formas de entender la expresión son posibles, como mues-

<sup>11</sup> Macar. 5.26, Diogen. Vind. 3.78. Κορίνθιον κακόν tiene seguramente un sentido más concreto: según Macario, se dice ἴσως διὰ τὰς ἐταίρας, «tal vez por las prostitutas» corintias. Véase Rodríguez Rodríguez 1985: 439 ss.

<sup>12</sup> Κυθνώλεις συμφοραί: Zen. Vulg. 4.83, Arist. fr. 523 Rose; Κολοφωνία ὕβρις: Diogen. 5.79, Κιλίκιος ὄλεθρος: Zen. Vulg. 4.53, cf. Pherecr. fr. 176 PCG. En el *Formión* de Terencio los dos padres se han ido uno a Lemnos y otro a Cilicia (66), lugares tal vez elegidos por el poeta como presagio de los disgustos que los esperan a su regreso.

<sup>13</sup> Diogen. 3.10; Apost. 3.75; Diogen. 1.68, Zen. Vulg. 2.51, Greg. Cypr. 1.27, Greg. Cypr. Mosq. 1.27, Macar. 1.42, Apost. 1.49; Zen. Vulg. 5.61, Plu. *Par.* 1.55; Apost. 9.93; Zen. Vulg. 4.2, Plu. *Par.* 2.9.

<sup>14</sup> Cratin. fr. 392 PCG, Zen. Ath. 5.67, Zen. Vulg. 4.86, *Coll. Bodl.* 565, Diogen. 1.10 y 6.7, Greg. Cypr. Mosq. 4.23, Apost. 10.57; Paus. att. λ 11, Hsch. λ 690-1, Phot. λ 204 = *Suda* λ 302; cf. Macar. 5.58 Λερναία χολή. También para esta expresión hay, como para la de las lemnias, una explicación alternativa, que hace remontar el proverbio a la Hidra de Lerna. La *paroimía* Αἰγύπτου πότμος, «fatalidad de Egipto», también suele relacionarse con el crimen de las Danaides, pero su sentido es distinto: «A propósito de quienes hacen un casamiento perjudicial» (Zen. Ath. 5.25). Cf. Dumézil 1924/1998: 83-7.

<sup>15</sup> Ἰλιάς κακῶν: D. 19.148, Zen. Vulg. 4.43, Macar. 4.75, Diogen. 1.10, 5.26 y 6.7, Diogen. Vind. 2.93, Greg. Cypr. 2.72, Greg. Cypr. Leid. 2.29, Greg. Cypr. Mosq. 3.73, Apost. 9.3, Paus. att. ι 5, Phryn. *PS* 76.12 s., Phot. ι 108, [Zonar.] ι 1104.13 s., *Suda* ι 314, *Schol.* Aesch. Ag. 699 s.; κακά κακῶν: Soph. OC 1238, *Append.* 3.39; κακῶν πανήγυρις: Greg. Cypr. Leid. 2.43, Greg. Cypr. Mosq. 4.1, Apost. 9.29, *Suda* κ 177; κύρβεις κακῶν: Aristaeon. *Ep.* 1.17.9, Zen. Ath. 2.11, Zen. Vulg. 4.77, Diogen. 5.72, Apost. 10.27. Véanse otras expresiones parecidas y contrarias en el comentario de Bühler a Zen. Ath. 2.11, esp. pp. 112 s.

tran los testimonios de uso: así, por ejemplo, mientras que en Ésquilo hay un caso claro de crimen, Libanio usa la expresión dos veces para referirse al terremoto que asoló Nicomedia en el año 358. En este último caso parecen primar las ideas de «terrible» y de «total» o «devastador», de desgracia que acaba con toda una población: de la misma manera que las lemnias mataron a todos los hombres, el terremoto ha asolado toda la ciudad.

Es posible que originariamente el uso más propio de la expresión fuera el de referirse a un crimen, o al menos a una gran calamidad en la que de algún modo han intervenido los hombres. No tenemos tantos testimonios de uso como para hacer una afirmación tajante, pero éste es el sentido que la expresión tiene en el testimonio más antiguo, el de Ésquilo, y es también el que más se ajusta al origen que suele darse a la παροιμία. Si la intervención humana que provoca los males es además femenina, como ocurre en Ésquilo y Plutarco, el uso de la expresión se ajusta aún mejor a lo ocurrido en Lemnos según la leyenda. En este sentido, es significativa la explicación del léxico atribuido a Zonaras: ἀπὸ γυναικὸς τινὸς κακῆς οὐσης ἀπὸ τῆς Λήμνου νήσου: «Por una mujer de la isla de Lemnos que era mala». Quien esto escribe parece desconocer el mito de las lemnias (se refiere a una sola mujer) y sin embargo sigue relacionando la locución con la maldad femenina<sup>16</sup>. De forma parecida, en el escolio a *Lisístrata* se dice, como explicación para Λήμνιον τὸ πῦρ, que las mujeres de Lemnos eran prostitutas.

El hecho de que Eustacio y Zenobio ofrezcan una explicación alternativa del origen de la expresión, diciendo que se habría hecho proverbial o bien a partir de los crímenes de Lemnos o bien a partir del mal olor de las lemnias, abre la posibilidad, teniendo en cuenta que Lemnos se relacionaba también proverbialmente con el mal olor, como lo muestra la historia de Filoctetes, de que hubiera otro uso de la locución para aplicarse al mal olor, pero no tenemos ningún testimonio con este sentido<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Hay en este léxico otra entrada (λ 1304.7 s.) en la que aparece una mujer lemnia, pero es difícil de entender. Tittmann la edita entre cruces: †«Λημνία γῆ καὶ γυνή». λιμνεία δὲ, ἡ λίμνενσις†, anotando que tal vez haya que entender λιμναία y λιμνασία en vez de λιμνεία y λίμνενσις. En todo caso, estas palabras parecen venir todas de λίμνη, lo cual es, cuando menos, sugerente: tierra y mujer pantanosas. Desde luego, la explicación se basa en la homofonía (contando con el itacismo) de Λημνία y λιμνεία.

<sup>17</sup> Sí una referencia proverbial sin forma fija: Lucilio (I d. C.), *AP* 11.239 οὐτε Χίμαιρα τοιοῦτον ἔπνει κακὸν ἢ καθ' Ὅμηρον, / οὐκ ἀγέλη ταύρων, ὥς ὁ λόγος, πυρίπνους, / οὐ Λῆμνος σύμπασα καὶ Ἀρπυιῶν τὰ περισσά, / οὐδ' ὁ Φιλοκτήτου πούς ἀποσηπόμενος, / ὥστε σε παμψηφεὶ νικᾶν, Τελέσιλλα, Χιμαίρας, / σηπεδόνας, ταύρους, ὄρνεα, Λημνιάδας, «Ni la Quimera de Homero tenía peor aliento, ni el rebaño de toros de aliento de fuego según se dice, ni toda Lemnos y los excrementos de las Harpías, ni el pie putrefacto de Filoctetes, de modo que ganas por mayoría universal, Telesila, a las Quimeras, putrefacciones, toros, pájaros y lemnias». «Lemnium illud malum, τὸ Λήμνιον κακόν, est malus odor», comenta F. Jacobs (*Epigrammata e purioribus Graeca Anthologia fontibus*, vol. VIII, Leipzig 1799, p. 497). Pocas veces se especifica la parte del cuerpo que produce el mal olor de las lemnias: Lucilio y Eustacio hablan de la boca; Dión Crisóstomo (35.50), de las axilas; uno de los escolios a Eur. *Hec.* 887 menciona la boca y los órganos genitales (p. 437, 19 s. Dindorf; no es cierto, como afirma Boner 2006: 158 n. 43, que en la ed. de Dindorf no se encuentre tal pasaje). En una carta de Sinesio (4.271 ss. Hercher) se compara a unas mujeres con las lemnias, pero no por su mal olor, sino por otro defecto físico, del que se dice, como en el caso de las lemnias, que es producto de la cólera de Afrodita, seguramente porque se entiende que este defecto las hace poco atractivas para los hombres: μήνιμα Ἀφροδίτης, ὥς εἰκάσαι,

## Origen

Frente a la escasez de explicaciones sobre el uso de la expresión, la mayoría de las fuentes sí se detienen, más o menos extensamente, a explicar su origen. En resumen, los orígenes propuestos son dos:

- (a) Por lo general, se considera que la expresión se dice a partir de unos crímenes concretos cometidos en la isla de Lemnos: los legendarios crímenes de las lemnias, que mataron a todos los hombres de la isla, por un lado; los de los pelasgos, que mataron a los hijos de sus concubinas áticas y a éstas, por otro.
- (b) Pero también, un par de veces, se hace derivar la expresión del mal olor de las mujeres de Lemnos (que tendría de algún modo que ver con los crímenes de (a))<sup>18</sup>.

Las explicaciones más numerosas son las del tipo (a), que pueden subdividirse en dos grandes grupos: las que hablan sólo del crimen de las lemnias (a.1), y las que mencionan también otra historia menos conocida, según la cual un grupo de pelasgos, después de ser expulsados de Atenas, se fueron, entre otros sitios, a Lemnos, y, buscando vengarse, raptaron a unas mujeres áticas a las que luego mataron junto con los hijos que habían tenido con ellas, por miedo, según cuenta Heródoto, del poder que estos niños podrían adquirir de mayores (a.2).

Los estudiosos suelen interpretar la historia de los pelasgos como un producto de la propaganda ateniense para justificar la conquista de Lemnos. Es significativo que el motivo que da pie a la matanza sea el de la superioridad de los niños áticos<sup>19</sup>. El relato puede leerse completo en los capítulos anteriores y siguientes de Heródoto; Dorati (2006) hace una interpretación histórica detallada de las fuentes (también Jacoby *FGH* IIIb. Suppl., vol. I: 405-21 y vol. II: 302-23). Ante la pregunta de si los atenienses habían expulsado a los pelasgos con razón, Heródoto contrapone dos versiones de los hechos: la de Hecateo, que afirma que los echaron a traición, para quitarles las tierras que previamente les habían concedido, y la de los atenienses, que afirmaban haber

---

κατέχει τὴν χώραν· δυστυχοῦσι γὰρ ὅπερ αἱ Λήμνιοι. καὶ γὰρ ὑπερμαζῶσι καὶ ἀσυμμέτρως ἔχουσι τῶν στέρνων, ὥστε τὰ βρέφη μὴ διὰ μάλης ἀλλὰ διὰ τῶν ὤμων σπᾶν τῆς θηλῆς ἀναβεβλημένης. «La cólera de Afrodita, al parecer, hace presa en la región, pues su desgracia es como la de las lemnias. Que es que tienen los pechos enormes y desproporcionados, de manera que, echándose las mamas a la espalda, los bebés maman de ellas no en brazos sino sobre los hombros».

<sup>18</sup> Crusius (1883: 47) supone que la última explicación de Zenobio formaba parte de la primera, pero que por un error de copia fue olvidada y añadida luego.

<sup>19</sup> Blakesley, Macan y How-Wells *ad Hdt.*, Dumézil 1924/1998: 44, Jacoby *FGH* IIIb. Suppl., vol. I: 409 y esp. vol. II: 310 n. 111, Dorati 2006. Que la historia de los pelasgos sea producto de la propaganda ateniense no quiere decir que en ella no haya nada verdadero desde el punto de vista histórico (cf. Gras 1985: 618 s.). Varios comentaristas entienden la historia además como «una reminiscencia de costumbres primitivas, matrimonio por captura y exogamia» (How-Wells; cf. también Macan *ad loc.*). Dumézil (1924/1998: 44-6) interpreta la matanza de los hijos de las mujeres áticas como producto de la malinterpretación de un rito de iniciación, ya que en tales ritos es corriente dar a los muchachos por muertos durante el periodo de transición que precede a su incorporación a la vida adulta; Delcourt (1957: 172 s.) hace una interpretación similar.



sido incluso blandos al expulsarlos, ya que los pelasgos habían forzado a varias muchachas atenienses y estaban conspirando contra ellos. El resto de la historia pertenece a la versión ateniense: tras el rapto y matanza de las mujeres y sus hijos, sobreviene a los pelasgos la carestía y esterilidad de la tierra por su crimen, lo que los lleva a consultar el oráculo de Delfos, que les ordena acudir a los atenienses para ofrecerles expiar su crimen; cuando los atenienses les piden, como castigo, que entreguen la isla, ellos ponen como condición que los atenienses lleguen a Lemnos navegando desde el Ática con viento del norte en un solo día. Esta misión imposible es la que lleva a cabo Milcíades, «muchos años después», desde las recién adquiridas posesiones áticas en el Quersoneso. La narración de Heródoto se inserta precisamente en un excursus a propósito de Milcíades, que tras su éxito en la batalla de Maratón había caído en desgracia y se veía sometido a juicio por el fracaso de su expedición a Paros. En su defensa se aducían los grandes servicios que había prestado a Atenas: la victoria en Maratón y la toma de Lemnos.

Según Dorati, «debemos pensar en una elaboración en torno a la tradición lemnia mucho más estratificada de lo que parece a primera vista, iniciada antes de Heródoto y del propio Hecateo y que pasó por más estadios: desde un estadio . . . preparatorio con respecto a la conquista, en el cual . . . los crímenes lemnios se usaron con una finalidad esencialmente propagandística, hasta un estadio . . . en el que las mismas tradiciones, completadas y modificadas *post eventum*, se emplearon en clave apologética en función de los procesos de Milcíades» (pp. 36 s.). Dorati sugiere también (pp. 46 s.) que estas tradiciones así elaboradas pudieron haber sido usadas después por Cimón, el hijo de Milcíades, para exaltar a su padre y a sí mismo en la medida en que sus carreras se parecían. En época de Cimón hay que situar el texto de la *Oresteia*.

La otra historia, la de las lemnias, es mucho más famosa, y Heródoto no se para a contarla, probablemente por suponerla generalmente conocida. Éste no es ya un episodio pseudohistórico, sino mítico: las mujeres lemnias mataron de común acuerdo en una noche a todos los hombres de la isla: hijos, padres, maridos. Poco más hay seguro en la historia: por lo demás, cada una de las fuentes la cuenta a su manera, y los relatos completos que tenemos son de época tardía. En las versiones más divulgadas, suele contarse que Afrodita, airada con las lemnias porque no le rendían el culto debido, hizo que sus maridos las abandonaran, y que fue en venganza de este abandono que las lemnias mataron a todos los hombres. Algunas fuentes dicen que Afrodita hizo que las lemnias olieran mal y que fue por eso por lo que las abandonaron sus maridos. También se dice que las abandonaron por unas esclavas que habían traído de Tracia. Se añade a veces que la única que faltó al acuerdo de matar a todos los hombres fue Hipsípila, que salvó a su padre Toante. Que la isla se convirtió, tras la matanza, en una ginecocracia que tenía como reina a Hipsípila. Y que un tiempo después de la matanza desembarcaron en Lemnos los Argonautas, que se unieron con las lemnias (Jasón con Hipsípila) y tuvieron hijos con ellas.

Este resumen es una reconstrucción de la historia que en realidad no está, tal cual, en ninguna de las fuentes. Se corresponde más o menos con la versión de la *Biblioteca*

de Apolodoro (1.9.17 y 3.6.4) y de otros escritos tardíos<sup>20</sup>, y es la que suele contarse también en los modernos diccionarios de mitología. Los textos antiguos conservados que mencionan la historia lo hacen de pasada, aludiendo sólo a la matanza o también al encuentro con los Argonautas<sup>21</sup>. El resto de los elementos no hay constancia de que pertenecieran a las versiones del mito que se conocían en el siglo V: ni la ira de Afrodita, ni el mal olor, ni el abandono, ni las esclavas tracias, ni el salvamento de Toante se encuentran en las pocas fuentes de la época o anteriores que conservamos que tocan el asunto (aunque, por lo que sabemos, es mucho lo perdido), y sólo podemos hacer conjeturas sobre si ya en época de Ésquilo formaban parte del mito<sup>22</sup>. El hecho de que las fuentes posteriores sean muchas veces incoherentes entre sí con respecto a estos puntos hace pensar que podrían no ser originarios o haberse al menos transformado con el tiempo. Así, por ejemplo, el detalle de que Hipsípila salvara a su padre y fuera por ello perseguida como traidora por las lemnias no es del todo congruente con el de Hipsípila como reina de Lemnos<sup>23</sup>. Muchos detalles del relato parecen producto de la racionalización posterior de una historia que necesitaba ser suavizada de algún modo; otros, de la contaminación o confusión entre varias tradiciones preexistentes. Lo difícil es decir exactamente cuáles.

<sup>20</sup> Sobre todo las *Argonáuticas* de Apolonio (1.607-914), Valerio Flaco (2.78-431) y Estacio (*Theb.* 5.29-498), algunos escolios (*Schol. Il.* 8.467, *Schol. Pi. P.* 4.88, *Schol. Eur. Hec.* 867, *Schol. A. R.* 1.609-19; *Schol. Call. Lyr.* 226 col. 10) y otras fuentes, como Hyg. *Fab.* 15. Un estudio del mito y sus fuentes puede verse en Masciadri 2008 y Boner 2006; cf. también el libro *Vicende di Ipsipile. Da Erodoto a Metastasio. Colloquio di Urbino, 5-6 maggio 2003*, Urbino 2006, editado por R. Raffaelli et al.

<sup>21</sup> *Pi. O.* 4.19-27 y *P.* 4.252-7, *Aesch. Cho.* 631-4, *Eur. Hec.* 886 s. Pero es mucho lo que se ha perdido, como las numerosas tragedias y comedias que tenían por tema este mito (cf. n. 33). Homero menciona Lemnos y a Hipsípila, Toante y Euneo, «al que concibió Hipsípila por obra de Jasón, pastor de pueblos», pero no dice nada del crimen de las lemnias (*Il.* 7.468 s., 23.745 ss.). Hay también una serie de fragmentos de historiadores y mitógrafos sacados de citas de fuentes posteriores: Herodor. *FGH* 31 F 6, Asclep. *Tragil. FGH* 12 F 13, Caucal. *FGH* 38 F 2 (*dub.*), Myrsil. *FGH* 477 F 1. La primera obra en la que conservamos una narración bastante completa de la historia son las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas.

<sup>22</sup> Los primeros autores que mencionan el mal olor de las lemnias son un tal Cáucaso (test. (xv)), que suele identificarse con el orador Cáucalo de Quíos, del siglo IV a. C., y el historiador Mírsilo de Metimna, del s. III, de los que sólo tenemos noticias indirectas. El motivo no reaparece hasta Apolodoro e Higino, aunque las fuentes que citan a Mírsilo hacen suponer que otros autores lo mencionaban. Ha habido intentos, nunca convincentes, de demostrar que la *δυσωσμία* estaba ya presente en la *Hipsípila* de Ésquilo (Jackson 1990: 80), las *Lemnias* de Aristófanes (Masciadri 2008: 173 s.) y las *Argonáuticas* de Apolonio (Fränkel 1950: 116). Según Jackson, sólo el mal olor de las lemnias explicaría que éstas reciban en pie de guerra a los Argonautas en uno de los fragmentos que nos quedan de la *Hipsípila* de Ésquilo, donde no los dejan desembarcar hasta que no prometan unirse con ellas. Pero esto debe explicarse más bien porque las lemnias, como mujeres matahombres que son, tienden a parecerse a las amazonas —y, de hecho, los griegos las relacionaban con ellas (cf. Dorati 2006: 44 y 46-8)— y a las mujeres guerreras en general (Detienne 1972/1983: 180 s.). Cf. también Masciadri 2008: 193.

<sup>23</sup> Sobre todo en las versiones en que acaba siendo raptada por unos piratas que la venden como esclava (Apolod. 3.6.4). La expresión *τοὺς ἅμα Θόαντι ἄνδρας* del texto de Heródoto plantea algunas dificultades y no está claro si en su versión Toante moría o no. «Todo depende del sentido que se dé a ἅμα: ‘con’ (inclusivo) o ‘contemporáneos de’» (Leclercq-Neveu 1998: 48 n. 3) o «bajo el mando de». Para este último sentido es comparable Th. 7.57.6 *ἐπὶ Λακεδαιμονίους τοὺς ἅμα Γυλίππῳ . . . ὄπλα ἔφερον* «lanzaban dardos contra los lacedemonios de Gilipo» (Masciadri 2008: 179 n. 291), pero el contexto es algo distinto. Es seguramente esta dificultad la que hace que Erasmo entienda que las lemnias mataron a los hombres con la ayuda de Toante.

Las primeras interpretaciones modernas del mito de las lemnias fueron de carácter «historicista» y de dos tipos principales. Por un lado, se puso el acento en la parte argonáutica del mito, que se interpretaba como testimonio de un episodio de la colonización de las islas del Egeo por los griegos. Por otro, Bachofen, en su libro *El derecho materno* (Stuttgart 1861), consideraba la historia un testimonio de un antiguo matriarcado que en época temprana habría dominado en todo el oriente próximo, dando paso más tarde al patriarcado, representado en el mito por la unión con los Argonautas. Dumézil oponía con razón a esta interpretación el descubrimiento de que las sociedades que se habían considerado como matriarcales eran solamente matrilineales<sup>24</sup>. Más recientemente, estudios como el de Zeitlin (1978) retoman de alguna manera esta interpretación, pero sin pretender que el mito sea testimonio de ningún matriarcado histórico, sino de matriarcados que podríamos llamar «fantasmas»: historias que, por un lado, son representaciones del miedo de los hombres a la rebelión de las mujeres, y, por otro, justifican el dominio masculino como necesaria reforma de la maldad de un dominio femenino anterior.

Contra las interpretaciones historicistas vino a levantarse la que puede llamarse interpretación «ritualista», iniciada ya por Frazer<sup>25</sup> y desarrollada sobre todo por Dumézil en 1924 en el apéndice a su tesis, cuyas conclusiones siguen en lo fundamental Burkert y Detienne<sup>26</sup>. De la misma manera que se dice que la expresión *Λήμνια κακά* es como un resto y un recuerdo en el presente de unos acontecimientos ya pasados, algunas fuentes mencionan otro recuerdo: el de unos ritos relacionados de algún modo con el mito de las lemnias, en los que, según el historiador del III a. C. Mírsilo de Metimna (*FGH* 477 F 1), las mujeres se separaban de los hombres durante algún tiempo. Esta costumbre se interpreta como un rito de renovación de las relaciones sexuales tras un periodo de abstención y separación ritual que aumentaría la fertilidad al reencontrarse las parejas, y la historia de la matanza de los hombres por parte de las mujeres se entiende como el equivalente mítico de la separación que se da en el rito<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Un resumen crítico de las interpretaciones historicistas puede verse en Dumézil 1924/1998: 50 ss. y 1927/1998: 115 s. y en Burkert 1970: 15.

<sup>25</sup> J. G. Frazer, *The golden bough*, 10, Londres 1913, reimpr. Nueva York 1990, p. 138 (citado por Bettini 2006: 8 n. 2).

<sup>26</sup> Dumézil 1924/1998; Burkert 1970; Detienne 1972/1983: 178-88. Cf. también Welcker (1824) y Fredrich (1906). Para *Le crime des Lemniennes* de Dumézil sigo la reedición de Leclercq-Neveu (1998), que añade a la obra un prefacio, notas y una antología de fuentes muy útiles. Delcourt (1957: 172 ss.) hace una interpretación también en parte ritualista, pero apartándose bastante de la de Dumézil.

<sup>27</sup> Es comparable el caso de las Danaides, que también matan en una noche a sus maridos, y de las que Heródoto dice que fueron las que trajeron a Grecia el festival de las Tesmoforias, en el que las mujeres también se separaban de sus maridos e hijos (Burkert 1970: 12). La relación entre lemnias y Danaides ya la establecían los antiguos: Eur. *Hec.* 883-7, Luc. *D. Meretr.* 13.4. Como señala Delcourt (1957: 178), la matanza de las concubinas áticas puede interpretarse de manera similar.

La interpretación basada en el rito plantea diversos problemas, y hay diferencias no pequeñas según los distintos intérpretes. Algunos autores dan más importancia que otros al detalle del mal olor; algunos tienen en cuenta otras fuentes para la reconstrucción del rito, principalmente a Filóstrato (*Heroico*, 739.25-741.6 Ol.), que menciona un ritual de la isla de Lemnos que consistía en apagar durante algún tiempo los

Si los antiguos buscaron a menudo el origen de los ritos en los mitos, los primeros ritualistas invierten esta relación. En el caso de las lemnias, ambas instancias —rito y mito— se iluminan mutuamente, aunque no deje de haber puntos oscuros en esta relación. Más que nacer el uno del otro o el otro del uno, mito y rito son maneras de los hombres de tratar con el mundo y de construir el mundo: si cupiera separarlas, diríamos que una es el *fieri fando*, la otra el *fari fiendo* de un mismo movimiento contradictorio de sostenimiento del mundo humano por el medio de aludir constantemente a lo que está más allá de él, que es al mismo tiempo temido y deseado. Lo primero y central tanto en el mito como en el rito de las mujeres de Lemnos es eso: que son mujeres. Lo más importante en este caso, aquello de lo que hablan mito y rito, es de la división sexual y de las relaciones entre los sexos, que son la base y el centro de la construcción social que rito y mito justifican y defienden (base de la familia, la propiedad, etc.) y que, siendo su base, suponen un constante peligro para ella. Las mujeres aparecen siempre, por sometidas, como más cercanas a lo que se considera natural, y peligrosas por tanto para la civilización que se basa en su sometimiento. Las mujeres podrían rebelarse, y esta rebelión siempre posible tiende a imaginarse como aniquilación de los varones<sup>28</sup>. Por un lado, si las mujeres rechazan su destino natural, que es el matrimonio, es normal que se vuelvan hacia el otro destino humano, el de los hombres, que es la guerra (Detienne 1972/1983: 181). Por otro, esta belicosidad femenina aparece dirigida contra los hombres (cf. Zeitlin 1978: 153). Es lo mismo que se da en la Gallarda o la Serrana de la Vera, mujeres matahombres que escapan de la institución del matrimonio matando a los hombres después de acostarse con ellos; lo mismo en las Danaides, en las Amazonas y en Clitemestra.

Desde este punto de vista, el olor de las lemnias es el olor de las mujeres no sometidas o «salvajes», olor femenino no disimulado. Por qué haya de relacionarse Lemnos con el mal olor es cosa discutida, pero lo curioso es que este mal olor lemnio vaya a situarse, además de en una herida emponzoñada, en las mujeres. Que las mujeres huelen mal de por sí es cosa que se dice explícitamente o está implícita en diferentes relatos<sup>29</sup> y que ha de relacionarse con el rechazo de una sexualidad regida por otra cosa que no sean las instituciones culturales que la regulan. Con este olor femenino amenaza el coro de *Lisístrata*: ἀλλὰ χῆμεῖς, ὦ γυναῖκες, θᾶπτον ἐκδυώμεθα, / ὥς ἂν ὄζωμεν γυναικῶν αὐτοδᾶξ ὠργισμένων, «Pero desnudémonos también nosotras a toda prisa, mujeres, que olamos a mujeres tan furiosas que muerden» (686 s.). De ahí la referencia a Lemnos de los versos 299-301: el fuego que los ancianos llevan es de Lemnos no sólo por lo intenso, sino porque los acontecimientos recuerdan a los de Lemnos (Martin 1987): las mujeres han tenido la osadía de tomar la Acrópolis y actuar como hombres. Otro parecido entre las lemnias y las mujeres de la *Lisístrata* es la negación a mantener relaciones

---

fuegos para luego volver a encenderlos. Pero otros niegan que se trate del mismo ritual que menciona Mírsilo (Delcourt 1957, cf. Welcker 1924: 248).

<sup>28</sup> Nilsson (1932: 64-7) ha sabido entender los mitos de las lemnias y las danaides en los términos de una rebelión, que califica de heroica, pero confundiendo las clases implicadas, al suponer que en los dos casos se trataría del levantamiento de un grupo de esclavas contra sus amos, y no de unas mujeres contra sus hombres.

<sup>29</sup> Por ejemplo, el capítulo de los gigantes de *Los viajes de Gulliver* y el cuento de *Las mil y una noches* en el que precisamente se trata de mujeres malolientes; y Tosi 1819: «Mulier recte olet ubi nihil olet».

sexuales con los hombres, que hemos visto que se da también en los rituales lemnios y se relaciona con el mal olor. Aunque en esta relación lo normal es que el mal olor se vea como la causa de la separación, en el mito causa y consecuencia no pueden distinguirse: la *δυσοσμία* es un castigo por no rendir culto a Afrodita, y la principal desobediencia a Afrodita de las mujeres no puede ser sino la de no cumplir debidamente con el deber conyugal de la unión sexual. El mito cuenta, pues, la misma cosa de distintas maneras: no rendir culto a Afrodita, oler mal, ser abandonadas por los hombres, matar a los hombres, son maneras de decir que las lemnias no se sometían al yugo del matrimonio como es debido (cf. Detienne 1972/1983: 180 s.).<sup>30</sup> Este salirse del yugo del matrimonio tiene dos maneras: el defecto y el exceso. Que ambos extremos constituyen distintas formas de una misma ruptura con el matrimonio lo prueba lo fácilmente que se puede pasar del uno al otro, como ocurre en el escolio a la *Lisístrata* donde se dice de las lemnias que eran prostitutas.

Como en el *Agamenón*, en estas historias de mujeres matahombres la matanza de los hombres viene a tomar el puesto de la relación sexual: Clitemestra describe su acto con un lenguaje que es una perversión del motivo tradicional de la esperada unión de los esposos tras la larga ausencia del hombre (Moles 1979); la Serrana de la Vera y la Gallarda matan a los hombres después de la unión sexual; las Danaides matan a sus maridos la noche de bodas; las lemnias también actúan de noche, y en algunas fuentes se dice que los matan mientras duermen tras una celebración en la que ha habido vino y por fin se han unido en el lecho hombres y mujeres.

El origen de la expresión proverbial de los males lemnios se relaciona, pues, con un mito en el que está presente el mismo miedo que hemos encontrado en la *παροιμία* de la cratera de males de Ag. 1397 s. y volveremos a encontrar en la de la serpiente en el seno de *Cho.* 928: es el miedo a que en lo más íntimo habite lo más peligroso, a que los más cercanos sean los mayores enemigos, a que los *φίλοι* se conviertan en

---

<sup>30</sup> Sobre el mal olor de Lemnos y de las lemnias se han dado muchas interpretaciones: que se debe a los vapores volcánicos sulfurosos que en la isla había (Forsyth 1984; L. Legras, *Les légendes thébaines dans l'épopée et la tragédie grecque*, París 1905, p. 15 n. 1, citado por Dumézil 1924/1998: 73; en contra: Burkert 1970: 5, Leclercq-Neveu 1998: 112 s.); o a las fábricas de tinte que se conjetura que pudo también haber en ella (Silver 1999); Welcker (1824: 249) interpreta el mal olor a partir de un texto de Esteban de Bizancio (*Ethn.* σ 174) en el que se habla de unas piedras de un río de la ciudad de Sintia, en Macedonia, que al quemarse producían un olor muy desagradable; Dumézil (1924: 68-73) sospecha que en Lemnos las enfermedades extrañas se entendían como «mal olor»; Jackson (1990) y Bettini (2006: 11 s.) hablan del olor del flujo menstrual, relacionando el mito con el tabú de la mujer menstruante; Burkert (1970: 10 s.) y sobre todo Detienne (1972/1983 *passim*, esp. pp. 163-6 y 182 s.) lo explican por el olor de ciertas plantas como el ajo, el sauzgatillo o la ruda, de propiedades anafrodisíacas y que a veces se usaban en las celebraciones que incluían una separación ritual de los sexos como las Esciras y las Tesmoforias; Detienne (1972/1983: 165) y Focaroli (2006: 90 s.) hablan del mal aliento causado por el ayuno que formaba parte de los ritos de separación de hombres y mujeres. Independientemente de cuál sea el origen del olor, es acertada la observación de Detienne (p. 165) de que en tales casos el mal olor es tanto «un medio de lograr esta separación provisional entre marido y mujer» como «el signo de la distancia que se ha introducido entre los cónyuges». Masciadri (2008: 193) encuentra un sentido similar también para el mal olor de la herida de Filoctetes: «el mal olor tiene en ambos casos las mismas consecuencias para los afectados: la caída fuera de la comunidad a la que de hecho pertenecen». Si se recuerda la etimología del latín 'odium', se ve que el mal olor de Filoctetes y las lemnias es un indicio de que son seres odiosos.

ἐχθοροί, a que la compañera de lecho esté esperando a que el hombre caiga dormido para asestarle un golpe mortal.

Dorati (2006: 43) sugiere la posibilidad de que la historia de las lemnias haya tenido también un cierto papel en la propaganda antilemnia, ya que contribuía a la consideración de Lemnos como una especie de lugar maldito, isla de crímenes abominables, de habitantes malvados casi por naturaleza. Lo cierto es que en los textos griegos hay otras referencias a los habitantes de Lemnos como esencialmente malos: muchas veces se los llama Σίντιες, palabra que suele relacionarse con la raíz de σίνομαι 'hacer daño, arrasar'<sup>31</sup>; Helánico (FGH 4 F 71) afirma en concreto que eran especialmente dañinos gracias a las armas que fabricaban sus herreros, o tal vez incluso que las armas y el fuego se habían inventado en Lemnos; y es que Lemnos es isla de herreros consagrada a Hefesto: las numerosas menciones del fuego lemnio y de la naturaleza volcánica de la isla tienen también algo que ver con su mala fama; también el mal olor, relacionado con la isla tanto en la historia de las lemnias como en la de la herida de Filoctetes, hace de Lemnos un lugar repelente; es, en fin, una isla de bárbaros donde cabe sospechar que las mujeres y las diosas no estuvieran tan sometidas como entre los atenienses (Gras 1985: 620-2): según Esteban de Bizancio (*Ethn.* λ 46), el nombre le viene de la gran diosa Lemnos, a la que se sacrificaban doncellas ritualmente. No es de extrañar, pues, que Eustacio cite nuestra παροιμία junto con otros testimonios de esta proverbial maldad de los habitantes de la isla y que comente la mención en la *Iliada* de Lemnos como rica en vino como «la única cosa buena de Lemnos».

Algunas fuentes hablan sólo del crimen de las lemnias; de las que mencionan también la historia de los pelasgos, unas dicen que la παροιμία proviene de los dos crímenes (Hdt.), otras, que o bien de uno o bien de otro (Zen. Vulg., que añade como tercera alternativa la del mal olor), y otras, en fin, han hecho de las dos historias prácticamente una sola, al convertir el orden de exposición de Heródoto, que es inverso al de los «hechos», en un orden cronológico (*Schol.* Eur.) que está cerca de lo causal: las lemnias parecen haber matado a los hombres por haber matado éstos antes a las mujeres áticas. Tenemos ahora que preguntarnos si es verdad lo que dice Heródoto de que ambas historias dieron lugar al dicho. Jacoby (FGH IIIb-II, p. 311) llama a esta explicación irónicamente «una muestra de 'filología' herodotea» y Dorati (2006: 43), más cautamente, prefiere entenderla como producto de una propaganda antilemnia más indefinida. Es cierto que así, sin más, no parece posible tal unión de orígenes: una de las dos historias tuvo que ser el «detonante» principal, aunque la otra viniera enseguida a sumársele. O bien la historia del crimen de las lemnias, que hemos de considerar, en principio, más antigua, bastó por sí sola para dar lugar al dicho, y luego la historia de los pelasgos pasaría con facilidad a considerarse otro mal lemnio, o bien, como podría desprenderse del texto de Heródoto, fue la historia de los pelasgos y la propaganda ateniense las que dieron lugar al dicho de los males lem-

---

<sup>31</sup> Ya en Homero (*Il.* 1.593 s., *Od.* 8.294) se los llama así. Sobre la etimología del gentilicio, cf. el diccionario de Chantraine, *sub* σίνομαι, y Delcourt 1957.

nios, aprovechando la existencia previa de un mito sobre un crimen lemnio abominable con el que éste de los pelasgos quedaría automáticamente igualado.

Nos inclina hacia la primera posibilidad el hecho de que en algunas fuentes eruditas sólo se mencione el crimen de las lemnias, mientras que no hay ninguna que sólo mencione el de los pelasgos. Además, en los testimonios de uso en los que hay alguna reminiscencia del origen de la expresión, se trata siempre de la historia de las lemnias (así en Ésquilo, por ejemplo). Los mitos, como las fábulas, ofrecían material abundante de personajes y sucesos bien conocidos de los que sacar ejemplos paradigmáticos que en no pocas ocasiones quedaron fijados como expresiones proverbiales (*vid.* Rupprecht 1949: 1729 s.). Pero también hay proverbios sacados de acontecimientos o personajes históricos o pretendidamente históricos (*ibid.* 1730 s.), como el de la matanza de los pelasgos. La segunda opción tampoco es imposible. En Homero no se menciona el crimen de las lemnias; de hecho, de Lemnos no se dicen más que cosas buenas: isla sagrada, querida de Hefesto, rica y fértil, bien situada y de bien construida acrópolis, abastece a los aqueos de vino en abundancia<sup>32</sup>. En cambio, en la Atenas del siglo V se multiplican las referencias a Lemnos (ésta de Ésquilo, el *Filoctetes* de Sófocles, las de la *Hécuba* de Eurípides y la *Lisístrata* de Aristófanes, además de las numerosas obras perdidas que sabemos que tenían este tema<sup>33</sup>), sobre todo para mal, lo que a veces se explica, como hemos visto, a partir de la polémica en torno a la figura de Milcíades. Es desde luego llamativo que los testimonios de Ésquilo y Heródoto, los únicos antiguos, sean, a pesar de la diferencia de género y estilo, tan parecidos, en el sentido de que ninguno de los dos es un uso proverbial típico, sino que ambos explican el origen y el valor proverbial de la comparación con los males lemnios. Esto hace sospechar que tal explicación era un lugar común en la época, algo que se repetía una y otra vez. Gras (1985: 622) llega a preguntarse si los relatos de atrocidades lemnias no serán todos posteriores a la conquista de la isla por Milcíades.

En fin: aunque lo más probable es que la *παροιμία* naciera de la historia del crimen de las lemnias, la cosa no es del todo clara. Es incluso posible que la propia *παροιμία* propiciara o colaborara en la formación de las historias de matanzas lemnias. Recordemos que a los lemnios se los llama a veces Σίντιες independientemente de estas historias, y que hay más motivos en la tradición para considerar Lemnos un lugar maldito. De ahí que Eustacio relacione el proverbio con la maldad de los lemnios en general. Hay que pensar que la pregunta que aquí nos hacemos:

---

<sup>32</sup> Il. 2.722, 7.467 ss., 8.230 ss., 21.40, 58, 79, 23.740 ss., Od. 8.283 s.; cf. Gras 1985: 620. Para las pocas noticias sobre Lemnos en los textos y las artes figurativas antes del s. V, *vid.* Dorati 2006: 25 n. 4.

<sup>33</sup> Tragedias (¿y dramas satíricos?): de Ésquilo: *Hipsípila* (frr. \*247-8 TrGF) y probablemente *Cabiros* (frr. 95-7 TrGF); *Lemnias* o *Lemnios* (frr. 123a y b TrGF) no es seguro que trate este tema; tampoco que no sea en realidad la misma que *Hipsípila*; de Sófocles: *Lemnias* (frr. 384-389 TrGF); la *Hipsípila* de Eurípides (frr. 752-769) tiene por tema la fortuna, posterior al crimen, de Hipsípila en Nemea, pero se menciona la historia de las lemnias; Cleeneto escribió otra *Hipsípila* cuyo argumento se desconoce (84 T 4 TrGF). Comedias: hay *Lemnias* de Aristófanes (frr. 372-391 PCG) y de Nicócares (frr. 14-17 PCG); con el mismo título pero de argumento incierto son las de Antífanos (frr. 142-143 PCG) y Dífilo (frr. 53-54 PCG); Alexis tiene una *Lemnia*, también de argumento incierto (fr. 139 PCG); Burkert 1970: 15: «se trata de... una desorganización de la sociedad patriarcal, un estado de transición, una especie de carnaval —por eso las lemnias eran un tema apropiado para la comedia».

¿qué pasó en Lemnos para que se hablara proverbialmente de males lemnios?, se la hicieron también los propios griegos, y cualquiera de estas historias podría haber servido como respuesta<sup>34</sup>. De hecho, tenemos dos respuestas a esta pregunta, lo cual resulta un tanto sospechoso. Cabe también la posibilidad de que estas historias existieran primero independientemente y después se relacionaran con la *παροιμία*. Lo único claro es que los griegos sentían la *παροιμία* ligada con ellas, y ante todo con la de las lemnias.

Otra cosa clara es que la locución tiene que haber nacido fuera de Lemnos, de la misma manera que la sífilis era el mal francés o el mal alemán para los españoles e italianos, el mal napolitano para los franceses, el mal español para los holandeses, el mal alemán para los polacos, el mal de los polacos para los rusos<sup>35</sup>. Es comparable el significado que en español tiene el término ‘judiada’ (y está la coincidencia de que también se expulsó a los judíos); existen también ‘gitanada’ y ‘gauchada’; en el diccionario ideológico de Casares bajo ‘crueldad’ se encuentran bastantes gentilicios y similares o sus derivados (barbaridad, alarbe (árabe), beduino, cafre, caribe, caríbal, caníbal). Algunos historiadores ponen el origen de esta actitud hostil hacia Lemnos en la Atenas del s. V, mientras que Dumézil (1924/1998: 43) habla más en general de «la hostilidad del mundo griego contra un pueblo que, en medio de la nueva civilización, había mantenido sus características más singulares . . . La oposición de raza y de lengua, las relaciones poco cordiales de comerciantes y piratas influyeron sin duda en la buena acogida que encontraron en Grecia los relatos relativos a los ‘crímenes lemnios’»<sup>36</sup>.

Heródoto afirma que el dicho se usa en toda Grecia (ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα). En vista del interés ateniense por denigrar Lemnos, es difícil calibrar el valor de esta afirmación. En cuanto a la época en que empezó a usarse, nuestro testimonio más antiguo es el de Ésquilo, del 458; el de Heródoto también corresponde al s. V; las combinaciones de expresiones proverbiales de Libanio son de carácter aticista y tal vez sirvan también como testimonio de uso de la locución en época clásica (Masciadri 2008: 179 n. 292). Para Dorati (2006: 42), del pasaje de Ésquilo se desprende que la expresión estaba en uso desde hacía ya tiempo. Esta afirmación parece basarse en que el coro de Ésquilo da por sentado que la expresión es generalmente conocida, pero hay que decir que una expresión proverbial puede llegar a ser tradicional y muy conocida (y hasta pasar por antigua) en un tiempo bastante corto.

---

<sup>34</sup> Blakesley, en su comentario a Heródoto 6.138, sugiere otra respuesta a esta pregunta basándose en otra tradición, menos conocida, de las que relacionaban Lemnos con lo bárbaro, salvaje y cruel: «Todavía puede asignarse otro origen al proverbio. *Lemnos* era un nombre de la μεγάλη θεός, a la que se sacrificaban doncellas regularmente (Esteban de Bizancio, *sub v.* Λήμνος, aparentemente siguiendo a Hecateo)».

<sup>35</sup> Rodríguez Ponce 2005: 253 s.

<sup>36</sup> Sobre la importancia en estas historias de la oposición entre griegos y bárbaros, cf. también Dorati 2006: 28 n. 12.



## Otras expresiones proverbiales relacionadas con Lemnos

Tanto Eustacio como los estudiosos modernos suelen citar otras expresiones junto con la nuestra como prueba de la poca estima en que se tenía a la isla: Λημνία χειρί, Λήμνιον βλέπειν, Λήμνιον πῦρ, Λημνία δίκη. Con respecto a las dos primeras, surge la duda de si se trataría de verdaderas παροιμίαι (expresiones fijas proverbiales) o si de expresiones libres en las que Λήμνιος tenía su sentido proverbial y que, apareciendo en textos ahora perdidos, dieron lugar a comentarios que explicaran este sentido junto con la cita de nuestra παροιμία (como ocurre en el esolio a Ar. *Lys.* 299 con respecto a Λήμνιον τὸ πῦρ), lo que haría que acabaran en las colecciones de los paremiógrafos citadas dentro de la explicación de Λήμνια κακά (como ocurre en Zen. Vulg. y Macar.) o que Eustacio las citara juntas como proverbiales. Dentro de esta duda, es tal vez menos sospechosa Λημνία χειρί (locución adverbial?) que Λήμνιον βλέπειν, en cuya defensa, sin embargo, podrían aducirse otras expresiones recogidas por los paremiógrafos: Γόργειον βλέπει, ὄμφακας βλέπει y Τιτανῶδες βλέπει<sup>37</sup>. Λήμνιον es acusativo interno de βλέπειν: «mirar con mirada lemnia», e. e., con mirada de fuego, terrible o fiera. Focio y la *Suda* recogen la expresión Λήμνιον κακὸν βλέπειν pasando a explicar la locución Λήμνιον κακόν. La forma del lema, en participio de presente, y la de su explicación, revelan que esta entrada lexicográfica proviene de un comentario a un pasaje de una obra ahora perdida. Pero ¿cómo puede entenderse este Λήμνιον κακὸν βλέπων? ¿Se ha producido una confluencia entre Λήμνιον κακόν y Λήμνιον βλέπειν con un resultado interpretable como «mirando con mirada de mal lemnio»? ¿O se trataría sólo de la locución Λήμνιον κακόν con el verbo βλέπω, «mirando un mal lemnio»? Lo más probable es tal vez que el lema esté corrupto y deba corregirse en Λήμνιον βλέπειν. En todo caso, estas expresiones no han de relacionarse con los crímenes lemnios, sino con el famoso fuego de Lemnos, como hace Goebel (1915: 83 s.). Así se deduce de las fuentes eruditas y del único posible testimonio de uso, por alusión, que tenemos de la expresión, en Baquílides 18.55: ὀμμάτων / δὲ στίλβειν ἄπο Λαμνίαν / φοίνισσαν φλόγα, «de sus ojos irradia la roja llama de Lemnos»<sup>38</sup>. De la naturaleza de este fuego han dado los estudiosos varias explicaciones, relacionándolo o bien con las tradiciones que hablan del carácter volcánico de la isla, tierra de herreros consagrada a Hefesto, o bien con los rituales de renovación del fuego que en ella se celebraban<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> *Append.* 4.21 y 89, Macar. 6.30, Apost. 5.57 y 16.64. Cf. también Apost. 4.17 Ἀττικὸν βλέπος.

<sup>38</sup> Trad. de F. García Romero, *Baquílides, Odas y fragmentos*, Madrid 1988. Arnould (2001) cree, por el contrario, que la expresión se refiere a los crímenes lemnios y que en concreto en Baquílides hay una referencia al crimen de los pelasgos, ya que Teseo, cuya mirada irradia con la roja llama de Lemnos, por un lado «no es reconocido todavía como hijo legítimo de Egeo y . . . [ha] llevado a cabo hazañas que darían derecho a cualquier extranjero a hacerse con el poder» (lo que recordaría a los hijos de las mujeres áticas), y por otro «estaría decidido a cometer un crimen si sus derechos no se reconocieran». Pero esta comparación implícita de Teseo con los hijos de las mujeres áticas es una sobreinterpretación del pasaje fruto sólo de la confusión entre una y otra παροιμία.

<sup>39</sup> Tratan la cuestión Jebb en el apéndice de su comentario al *Filoctetes* (pp. 243-5), Goebel (1915: 83 s.), Burkert (1970: 5 s.) y Forsyth (1984).

Lo mismo puede decirse de Λήμνιον πῦρ<sup>40</sup>. El escolio a *Lys.* 298 menciona en la explicación de Λήμνιον τὸ πῦρ el proverbio Λήμνιον κακόν y a las mujeres de Lemnos, y en uno de los testimonios de Libanio Λήμνια κακά y Λήμνιον πῦρ también se citan seguidos. Como, a pesar de la diferencia de origen, el sentido del adjetivo Λήμνιος viene a ser en estas expresiones el mismo que en Λήμνιον κακόν, ‘terrible’, no es raro que llegaran a sentirse como referidas a lo mismo.

También la expresión Λημνία δίκη<sup>41</sup>, que Focio (λ 269 = *Suda* λ 448) explica como ἡ κακίστη, se ha relacionado modernamente con el proverbio Λήμνιον κακόν y con el crimen de las lemnias<sup>42</sup>. Pero Λημνία δίκη tiene que ver, como ya apuntaba Leutsch en sus notas a Macar. 4.76 y 77, con las expresiones Ἰμβριος δίκη y Σκυρία δίκη, y con otro sentido proverbial de estos gentilicios: Σκυρίαν δὲ δίκην ὀνομάζουσιν οἱ κωμωδοδιδάσκαλοι [*PCG, adespota*, 808] τὴν τραχεῖαν· οἱ γὰρ φυγοδικοῦντες ἐσκήπτοντο εἰς Σκυῖρον ἢ Λήμνον ἀποδημεῖν «y los poetas cómicos llaman justicia escira a la que está llena de obstáculos, porque los que no se presentaban a juicio alegaban estar de viaje en Esciros o en Lemnos» (Pólux), o también en Imbros<sup>43</sup>. No es imposible que la expresión llegara a sentirse relacionada, por contaminación, con el mito de las lemnias, pero no tenemos ninguna noticia que así lo indique.

El *CPG* recoge otra expresión relacionada con la historia de los pelasgos de Lemnos, Ἐρμώνιος χάρις (Zen. Vulg. 3.85, Macar. 4.17, Apost. 7.88), que se aplicaría a los que dan una compensación o beneficio obligados por las circunstancias, por el nombre (Hermón) del rey de Lemnos cuando la llegada de Milcíades, pues se dice que en realidad abandonó Lemnos por miedo a Darío, y no por cumplir la promesa de los lemnios. En la versión de Zenobio de la historia no aparece la matanza de las concubinas y niños áticos, sino sólo el rapto, seguido de una peste. Esta παροιμία también deja a los lemnios en mal lugar: hasta cuando hacen algo bien, es porque se ven forzados a ello.

## La παροιμία en las *Coéforas*

La locución se encuentra cerca del final del canto coral que divide la obra en sus dos partes principales: la primera es la dominada por el largo κομμός junto a la tumba de Agamenón y constituye los preliminares para la acción de la venganza; en la se-

<sup>40</sup> Atestiguada, además de en las fuentes eruditas citadas, en Bacchyl. 18.55, Soph. *Ph.* 800 (cf. 986), Ar. *Lys.* 299, Lyc. 227 (con el escolio de Tzetzes), Lib. 1175.1 s. (test. (xiv)); cf. también Antim. fr. 52 Matthews y los pasajes citados por Maehler. Aunque no está en el *CPG*, muchos comentaristas la consideran proverbial (Dübner *ad Schol.* Ar. *Lys.* 298; van Leeuwen, Henderson y Sommerstein *ad Ar. Lys.* 298 s.; Jebb, de Marchi, Ussher y Benedetti *ad Soph. Phil.* 800; Maehler *ad Bacchyl.* 18.55 s.; D. Whitehead, nota a la *Suda on line*, λ 449; Linde 1896: 24; Masciadri 2008: 242 n. 525).

<sup>41</sup> No está catalogada explícitamente como παροιμία, pero son posibles indicios de su proverbialidad, por un lado, el que esté recogida por Focio y la *Suda* y, por otro, el que en el *CPG* encontremos la expresión Ἰμβριος δίκη, que es prácticamente igual (Macar. 4.76).

<sup>42</sup> Dumézil 1924/1998: 41, Dorati 2006: 38 n. 45.

<sup>43</sup> Poll. 8.81.7 s., Ael. Dion. ι 11, Macar. 4.76 y 77, Hsch. ι 622, Phot. σ 387 y ι 127, *Suda* σ 714, Eust. *Il.* 4.454.18-20. Cf. Harp. *sub* ὑπωμοσία (297.12-5), Kennedy-Hager (1891), Goebel (1915: 83).

gunda se lleva a cabo la venganza, cuyo punto culminante es el enfrentamiento entre Orestes y Clitemestra, seguido por los inicios de la locura de Orestes. El canto, como suele suceder, no sólo separa, sino que une, sirviendo de transición a la segunda parte. Tras exponer Orestes los detalles de su plan de venganza y salir de escena tanto Electra como él (y Pílates), queda el coro a solas y entona un canto que empieza haciendo un recorrido por lo δεινόν que quiere ser completo y que va, en la forma de una priamel, en aumento: cada vez más terrible, al mismo tiempo que cada vez más parecido al crimen de Clitemestra. Primero se mencionan los prodigios y peligros de la naturaleza: de la tierra, del mar, del aire y del cielo (estrofa primera). Pero superan a estos males los de los hombres: la audacia de los hombres y el audaz amor de las mujeres (antístrofa primera). Mientras que a la audacia de los varones se dedica apenas una frase, el resto del canto tratará los males provocados por la audacia de las mujeres, poniendo los tres ejemplos míticos de Altea (estr. segunda), Escila (antístr. segunda) y las lemnias (antístr. tercera). Altea mata a su hijo Meleagro en venganza por haber matado éste a sus hermanos, Escila mata a su padre «persuadida por áureos collares», las lemnias matan a sus maridos. Por un lado, los tres crímenes tienen en común entre sí y con el crimen de Clitemestra que las autoras son mujeres y que matan a alguien de la propia familia. Por otro, hay un aumento en el horror de los crímenes y en su parecido con el de Clitemestra: el de las lemnias es el peor y también el más parecido al de Clitemestra porque consiste, como el suyo, en matar al marido (y tomar el poder). Así, el clímax de la priamel (la audacia de las mujeres) se desarrolla a su vez en la forma de otra priamel (Stinton 1979: 255 s.), cuyo clímax es el caso proverbial de las lemnias.

Entre el segundo ejemplo mítico y el último, la estrofa tercera es una especie de digresión que parece aludir al crimen de Clitemestra, lo que ha hecho que algunos traspongan esta estrofa antes de los versos 623-30, intentando reordenar más lógicamente el texto<sup>44</sup>. Pero el orden transmitido puede entenderse como una reflexión del canto sobre sí mismo, cuya estructura Garvie resume así: «Altea es un ejemplo de pasión femenina; también lo es Escila. Pero lo que ha pasado aquí en Argos es mucho peor. Es mejor compararlo con lo sucedido en Lemnos, que se ha vuelto proverbial para referirse a lo terrible»<sup>45</sup>. La cuestión tiene mucho que ver con cómo se entienda el ἀκαίῳως δέ del verso 624<sup>46</sup>: los versos que nos ocupan, 631-4, son como una respuesta a los anteriores, 623-30, donde parece haber una queja de que los ejemplos aducidos hasta el momento no eran los más apropiados y se saca el caso de la esposa que se vuelve contra el marido. A esto viene a responder la mención del crimen de las lemnias, que es el que mejor ilustra el de Clitemestra.

West (1990: 249 s.) defiende el orden transmitido a partir de otra interpretación, según la cual el crimen lemnio no sería el tercero de los ejemplos míticos que ilustran la maldad de las mujeres, sino que se trataría sólo de una referencia sin narración.

<sup>44</sup> Preuss, seguido por Wecklein, Blass, Rose, Dawe (1964: 163 s.), Stinton (1979).

<sup>45</sup> Otros argumentos en defensa del orden transmitido pueden leerse en Tierney 1936: 100, Kaimio 1970: 85 n. 1 y Garvie pp. 202 s.

<sup>46</sup> Véanse los comentarios de Thomson, Stinton (1979) y Sier.

Parece desprenderse de esto que para West la alusión al mal lemnio vale sólo como comparación proverbial, y no como ejemplo mítico. Es preferible pensar que, aun no habiendo narración del mito, tiene las dos funciones a la vez: el ejemplo mítico que está por encima de todos (πρεσβεύεται) sirve precisamente por ello como caso proverbial con el que comparar cualquier hecho similar. Así Verrall: «la leyenda y la lengua nos dicen que la traición al matrimonio es el crimen de los crímenes».

Además de ser crímenes contra miembros de la propia familia cometidos por mujeres, los dos primeros crímenes son ambos casos del motivo que suele llamarse «el alma externada», que consiste en que la vida de alguien depende de la conservación de algo exterior a él. En estos casos ese algo (el leño, el pelo) está o queda en manos de una mujer de la familia: la madre en el primero, la hija en el segundo. Esto no ocurre en el crimen de las lemnias ni en el de Clitemestra, en los que la vida de los maridos está a merced de sus esposas sin necesidad de objetos intermediarios: es su condición de esposas la que las pone en la posición de cercanía necesaria para poder atentar contra la vida de sus maridos. Tanto los casos de alma externada como éstos pueden, pues, relacionarse fácilmente con la actitud que suele decirse que se da entre los griegos (y en tantos otros pueblos) hacia las mujeres (Gould 1980): por un lado se reconoce la dependencia de las mujeres para la continuidad de la familia y la propiedad y por otro se las teme precisamente por esa dependencia, porque para que las mujeres cumplan con estas funciones han de estar sometidas, lo cual implica que son enemigas potenciales.

Pues bien: entre estas historias de mujeres traidoras, la que funciona mejor como ejemplo y paradigma del peligro que suponen las mujeres es la de las lemnias: κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον λόγῳ<sup>47</sup>. Hay dos motivos para escoger el mal lemnio para este primer puesto: por ser el peor de los males en general —o sea, proverbialmente— y por ser el más parecido a lo que ha hecho Clitemestra. Los dos motivos funcionan como uno solo en el sentido de que lo que se busca es decir que el crimen de Clitemestra es el peor de los crímenes. Que el ejemplo de las lemnias es el más apropiado para ilustrar el crimen particular de Clitemestra está claro: en ambos casos se trata de mujeres que matan a sus esposos a traición. Que sea el peor de los males en general (κακῶν δὲ πρεσβεύεται) es algo que dice la tradición, que lo ha convertido, por la vía de la expresión proverbial, en mal superlativo. No se trata sólo de que sea un crimen colectivo frente a crímenes individuales, como comenta Stinton (1979: 253): lo que se está diciendo es lo mismo que se decidirá en el juicio de las *Euménides*: que el peor de los crímenes es el de que la mujer mate al marido, lo que implica, aunque no se diga, que es peor incluso que el de matar a la madre<sup>48</sup>. En otras alusiones al mito de

---

<sup>47</sup> El escoliasta glosa πρεσβεύεται como μείζον ὀνομάζεται, «tiene el mayor renombre». Es comparable el v. 21 de *Euménides* Παλλὰς Προναΐα δ' ἐν λόγοις πρεσβεύεται, Ag. 1300 ὁ δ' ὕστατός γε τοῦ χρόνου πρεσβεύεται y Soph. OR 1364 s. εἰ δέ τι πρεσβύτερον / ἔτι κακοῦ κακόν. Expresiones superlativas similares, en las que los males presentes se engrandecen por comparación con otros males («males entre males») son frecuentes en la tragedia: Pe. 1041 δόσιν κακὰν κακῶν κακοῖς, Soph. OC 1238 κακὰ κακῶν, 595 δεινὰ πρὸς κακοῖς κακά, Ant. 1281 τί δ' ἔστιν αὖ κάκιον ἐκ κακῶν ἔτι;

<sup>48</sup> Aunque de las lemnias suele decirse que mataron a todos los hombres de la isla, el que se siente como su crimen principal es el de matar a los esposos.

las lemnias, lo que hace que el crimen se sienta como horror entre horrores son las dos cosas: el hecho de que sea colectivo y el de que sea perpetrado por las mujeres contra los hombres. Aquí, ese horror, con el que ya se cuenta hasta el punto de no tener que mencionar más que un nombre propio para evocarlos, se refiere más bien a la cuestión concreta de la relación entre la que mata y el matado, gracias al preámbulo de Altea y Escila, que no eran ejemplos del todo convenientes por tratarse de otros vínculos. Se trata del canto que precede a la venganza de Orestes, y le sirve de justificación previa.

En la frase γοᾶται δὲ δὴ ποθεινὴ κατάπτυστον, hay un problema textual difícil de resolver. Uno de los editores más recientes, Sier, deja δὴ ποθει (en el manuscrito encima de εἰ está escrito ι) con una cruz. Entre las muchas conjeturas con las que se ha intentado subsanar el texto, una que ha tenido una cierta aceptación entre los editores modernos (cf. West 1990: 249) es δημόθεν («por el pueblo»), de Hartung (coincidiendo con una conjetura independiente de Wilamowitz, δημόθεν (κατ.)), que parte de que Λήμνιον κακόν es una expresión proverbial, cosa que parece cuadrar bien con una referencia al pueblo. Pero, como observa atinadamente West, «si la referencia es a una mala fama general, lo esperable es algo como βροτοῖς, no algo que tenga que ver con δῆμος»; a lo que Sier añade que no hay verdaderos paralelos que prueben que el sufijo -θεν pueda usarse para complemento agente<sup>49</sup>.

En todo caso, el sentido general de la frase es bastante claro: el crimen lemnio se lamenta como κατάπτυστον, ‘abominable’, o, más literalmente, como algo que se merece que se le escupa. Siguiendo en parte la interpretación de Peile, podemos decir que la expresión quiere decir que la gente, al lamentar el mal lemnio, exclama que es abominable. Y a continuación, la frase que más claramente indica el carácter proverbial del caso lemnio: ἤκασεν δέ τις / τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν «Y se compara lo terrible con las desgracias lemnias otra vez», frase en la que, con τὸ δεινόν, se recoge, cerrando la priamel, el πολλὰ . . . δεινά del principio: de las muchas cosas terribles que se han mencionado, la de Lemnos es la peor, y por eso se compara lo terrible con las desgracias lemnias. El escolio explica τὸ δεινόν como τὸ κατὰ Κλυταιμῆστρας (-αν Paley), y son varios los estudiosos que lo siguen (Schütz, Hartung, Ahrens, Wilamowitz, Valgimigli, Untersteiner, West); pero, si se tiene en cuenta la estructura del canto, en el que a cada ejemplo mítico se dedica una estrofa, tiene más sentido considerar que τὸ δεινόν se refiere a cualquier cosa terrible (así Blomfield, Bothe, Klausen, Peile, Verrall, Thomson, Bowen, Garvie, Sier) y que por tanto la frase de Ésquilo es más o menos equivalente de la de Heródoto νενόμισται ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα τὰ σχέτλια ἔργα πάντα «Λήμνια» καλέεσθαι: esto es, una explicación del uso proverbial de los males lemnios. ἤκασεν es entonces un aoristo gnómico (Verrall,

<sup>49</sup> Varios editores encuentran problemático también γοᾶται, y lo sustituyen por βοᾶται, que es conjetura de Blomfield, aduciendo que en la tragedia γοᾶμαι siempre aparece en voz media, y también a veces que su significado no cuadra con el contexto, en el que no habría propiamente un lamento sino una condena (cf. Sier *ad loc.*). Se suelen citar *Su.* 583 ἔνθεν πᾶσα βοᾶ χθών, y *Ag.* 1106 πᾶσα γὰρ πόλις βοᾶ como usos similares de βοᾶμαι en Ésquilo. Otras conjeturas pueden verse en los repertorios de Wecklein, Dawe (1965) y West (1990).

Garvie, Sier). La comparación con el caso concreto de Clitemestra está implícita, y resulta de esta manera, en este contexto de reflexión general, más efectiva<sup>50</sup>.

A algunos editores y comentaristas se les presenta también el problema de si αὖ está corrupto y si hay que cambiarlo por ἄν, que es conj. de Portus (seguida por Stanley, Hermann, Schütz, Bothe, Wecklein y alentada probablemente por la explicación del escoliasta εἰκονίσειέ τις), o ponerle una cruz, como haría Dawe (1964: 187). Pero este αὖ parece del tipo que cuantifica no las cosas de las que se habla, sino lo que se dice: como los males lemnios acaban de mencionarse, al mencionarlos *otra vez*, se usa este modo de cuantificación metalingüística, como en español podría decirse «las susodichas desgracias lemnias». Así se usa αὖ y τρίτον en los versos 653-5 παῖ παῖ, θύρας ἄκουσον ἐρκείας κτύπον. / τίς ἔνδον; ὦ παῖ, παῖ, μάλ' αὖ, τίς ἐν δόμοις; / τρίτον τόδ' ἐκπέραμα δωμάτων καλῶ; tal vez también en 980 ἴδεσθε δ' αὖτε (repetición del ἴδεσθε de 973). O bien: como los males lemnios son proverbiales, la comparación con ellos se repite, y cada comparación constituye *otra vez* con respecto a las anteriores.

El aoristo gnómico, el λόγῳ en la primera frase, la voz media en la segunda y τις en la tercera, son todos indicadores de que esta consideración del caso lemnio es general y compartida.

La forma de la παροιμία está algo modificada, aunque es fácilmente reconocible: en la primera mención κακῶν está en genitivo partitivo, recogiendo las anteriores menciones de males, de manera que es claro que en τὸ Λήμνιον se sobrentiende κακόν; en Λημνίοισι πῆμασιν la modificación es algo mayor, habiéndose sustituido la palabra proverbial κακά por otra de sentido similar. Ambas modificaciones permiten reconocer bien la expresión al tiempo que, por ligeras que sean, producen un efecto de desautomatización. Pero la expresión está desautomatizada más por su forma de uso que por su modificación formal. No se trata de una mera aplicación de la expresión a un caso concreto («Esto son males lemnios», «Esto es como los males lemnios»), sino que la expresión proverbial se hace tema del que se habla. El coro se para a hablar sobre ella explicando precisamente que se trata de un caso que se ha hecho proverbial para referirse a las peores desgracias. Por eso πρεσβεύεται λόγῳ: la lengua y la tradición le han concedido ese puesto de honor al convertirlo en caso paradigmático, proverbial, con el que comparar otros males terribles. La expresión cuadra con la presentación del segundo ejemplo: ἦν . . . ἐν λόγοις; continuando con esta forma de argumentación a partir de las historias que se cuentan, se encuentra el caso máximo gracias a que en los crímenes lemnios hay no sólo mito, sino también una expresión proverbial de antonomasia, lo que vendría a demostrar que es el caso más grave dentro de lo δεινόν.

Lo que se da en esta estrofa es una reflexión del habla sobre sus propios usos y un uso de la tradición proverbial más consciente que el de los usos normales. Aunque no contáramos con las fuentes eruditas que identifican la expresión como proverbial, su proverbialidad podría deducirse de este pasaje. Estamos, por tanto, ante una de las primeras reflexiones metalingüísticas sobre el uso de una tradición proverbial de an-

<sup>50</sup> Por lo mismo puede rechazarse la interpretación de West, que conjetura δὴ τόδ' ἔν (δὴ ποθ' ἔν ya Enger), entendiendo que τόδ' ἔν es «hoc Argivum malum». Cf. la crítica de Sier, p. 308.

tonomasia, que, por lo que puede conjeturarse por el testimonio de Heródoto, bebe de una tradición oral en la que la narración de las historias de Lemnos concluyera con una explicación por el estilo: «y por eso ahora a los males muy grandes se los llama males lemnios». Frente a Heródoto, Ésquilo, en estilo lírico, no necesita contar la historia, sino que diciendo sólo esta última parte tiene la seguridad de evocar en el público lo demás.

La tematización de una expresión proverbial, aun no siendo su forma de uso más típica, debía de ser habitual en un mundo en que la tradición oral y proverbial era rica y productiva, y en la *Orestea* se da más veces: en *Ag.* 1564 y *Cho.* 313 la ley proverbial παθεῖν τὸν ἔρξαντα / δοῦσαντι παθεῖν se cita explícitamente como una vieja tradición o ley proveniente de la divinidad; en *Ag.* 750 ss. hay una larga discusión sobre la tradición proverbial de que la mucha prosperidad trae la ruina<sup>51</sup>. La proverbialidad de los males lemnios ha de hacerse constar explícitamente porque es un argumento en la priamel para considerarlos el caso más grave de maldad.

Si una de las cuestiones generales más importantes que plantea la *Orestea* es la de la relación entre hombres y mujeres, no es de extrañar que en ella sea central la relación matrimonial, amorosa o sexual. Del ἔρως de las mujeres se dice en este canto que es el peor de los males cuando traspasa los límites que le son propios: son los γυναικῶν φρεσὶν τλημόνων / παντόλμους ἔρωτας «amores que a todo se atreven de las mujeres de pensamiento audaz» (597 s.), es el θηλυκρατῆς . . . ἔρως del verso 601, que puede entenderse bien como «el amor que domina a las mujeres» bien como «el amor que da poder a las mujeres» (siendo θηλυ- «sujeto», como en *PV* 860 s. θηλυκτόνῳ Ἄρει, o como δημο- en δημοκρατεῖν), o tal vez incluso como «el amor de las mujeres por el poder» (Stinton 1979: 258, Winnington-Ingram 1983: 115, n. 69, Garvie). Ésta es la relación central en las relaciones entre los sexos: es en ella en la que se basa la división social entre hombres y mujeres, siendo su regulación por medio del matrimonio la que hace posible la familia y la propiedad privada. Los crímenes de Altea y Escila no eran los más apropiados por no atentar contra esta relación.

Pero precisamente por ser la relación central es la más delicada. No hay en ella ningún lazo de los llamados de sangre y cabe por tanto sospechar más de su convencionalidad. Por otro lado, se sospecha, como tantas veces se ha dicho, que en las mujeres siempre queda, sobre todo en este terreno del ἔρως, algo de salvaje e indomesticado, algo que si no es natural está al menos en el margen entre natura y cultura, algo, en fin, que si por lo general está como dormido, siempre puede despertar y arruinar el orden masculino establecido (cf. Gould 1980). Es entonces cuando

θεοστύγῃτῳ δ' ἄγει  
βροτῶν ἀτιμωθὲν οἴχεται γένος.  
σέβει γὰρ οὐτις τὸ δυσφιλὲς θεοῖς.

Por un crimen / mancha odiosa a los dioses, perece un / el linaje / familia de  
(los) mortales. Pues nadie respeta lo que no es querido a los dioses (635-7).

<sup>51</sup> Cf. pp. 769 ss. Algunos casos fuera de la *Orestea*: *D.* 25.75.1-8; la discusión en el *Eutifrón* de ἵνα γὰρ δέος ἐνθα καὶ αἰδώς; *Arist. EN* 1100a10 ss., *Rh.* 1395a20-33.

Algunos interpretan que en estos versos γένοϛ se refiere a la población masculina de Lemnos (*Schol.*, Conington, Garvie), otros que a la familia de Agamenón, que quedaría extinguida si venciera el partido de Clitemestra (Wilamowitz); otros, que se trata de una afirmación general, «válida para cualquier γένοϛ humano» (Peile, Paley, Sidgwick, West 1990: 250). La frase puede y tiene que valer para los tres casos, ya que, por un lado, el crimen de las lemnias se sacaba para ilustrar el de Clitemestra, y, por otro, el coro de la tragedia tiene por costumbre pasar de los casos particulares a las reflexiones de carácter general, en un proceso que coincide con la función de la obra de tratar cuestiones generales poniendo en escena una historia concreta. La extinción del γένοϛ se refiere a la desaparición del varón y de sus descendientes masculinos. Sier ve una dificultad para entender estos versos como referidos a los lemnios en el hecho de que las lemnias tengan hijos con los Argonautas, y llega a sugerir que tal vez Ésquilo siguiera una versión alternativa del mito, mientras que para Stinton (1979: 255) lo de la aniquilación del γένοϛ sería invención esquilea. Entienden, al parecer, la palabra γένοϛ como referida a toda la población de Lemnos. Pero no se trata del pueblo, sino de cada uno de los γένη que lo componen, que con la muerte de los varones queda extinguido irremediablemente. La unión con los Argonautas sólo produce otros γένη nuevos, de la misma manera que la nueva descendencia que Clitemestra pudiera tener no da continuidad al γένοϛ de Agamenón, y es necesario que Orestes regrese y recupere el trono de Argos para que el γένοϛ se restablezca.

En las *Euménides* se hará una interpretación de la función de las mujeres en la procreación y se establecerá claramente su posición subordinada, pero esta solución se prepara a lo largo de toda la trilogía. La mención de los males lemnios es fundamental en este proceso<sup>52</sup>. Con ella, Clitemestra, la mujer rebelde, queda convertida, con la autoridad de la antigua tradición del mito y de la general aceptación del proverbio, en un mal que sobrepasa los peores azotes de la naturaleza y los peores crímenes de hombres y mujeres, empequeñeciendo cada vez más a medida que avanza la trilogía los motivos (el sacrificio de Ifigenia ante todo) que podrían darle la razón.

El hecho de que esta condena de las mujeres que no acatan el destino que les viene impuesto esté en la trilogía muchas veces en boca de personajes femeninos, como estas esclavas, o como Electra o Atenea, que afirma explícitamente τὸ δ' ἄρσεν αἰνῶ πάντα . . . κάρτα δ' εἰμὶ τοῦ πατρός «lo masculino alabo en todo . . . y estoy por completo de parte del padre» (*Eum.* 737 s.), es revelador del mecanismo por el cual los dominados acaban por participar de la ideología de la dominación, defendiendo su sometimiento. Y desde el punto de vista dramático tiene el efecto de una mayor eficacia de la argumentación, que, si estuviera en boca de un hombre, podría entenderse como influida por fidelidad a su sexo más que por motivos racionales.

Para Lebeck (1967), las diferentes historias míticas de este canto tienen otras funciones en un marco de referencias más amplio: en la primera habría una alusión a Agamenón, que mata a su hija como Altea mata a su hijo; la segunda recordaría a

<sup>52</sup> Zeitlin (1978: 155) la califica de «programática».



Orestes, que mata a su madre como Escila mata a su padre: son lo que llama «mirror-images», ya que en ellas habría una simetría invertida (lo que se invierte es el sexo de los personajes, lo que permanece, la relación que los une; cf. también Winnington-Ingram 1983: 115, n. 69). En cuanto al caso de los males lemnios, Lebeck entiende que implica por sí mismo esta simetría invertida, ya que en él estarían implícitos tanto el crimen de las lemnias como el de los pelasgos: en uno las mujeres matan a sus maridos, en otro los hombres a sus concubinas, de modo que «el último ejemplo refleja la manera misteriosa en la que el crimen sigue al crimen y una generación paga por las faltas de otra» (p. 183). Pero esto es sin duda sobreinterpretar el pasaje. De los crímenes lemnios no puede decirse que uno sea pago del otro. Ni parece, por otro lado, que en el texto haya referencia alguna al crimen de los pelasgos (cf. Sier). Garvie también considera que al mencionar Lemnos «Ésquilo está probablemente pensando en ambos eventos», y sugiere que en los versos en que se habla de la aniquilación del γένος que se ha hecho odioso a los dioses puede haber una referencia a la conquista de Lemnos por Atenas, que tal vez Ésquilo, como Heródoto, ve «como un castigo retrasado por la masacre por parte de los lemnios de las mujeres atenienses y sus hijos». Pero, como hemos visto, todo el canto, con los crímenes de mujeres contra miembros de la familia, indica que de lo que habla aquí el coro es del crimen de las lemnias, que es además el comparable al de Clitemestra. Por lo demás, no es necesario acudir a las referencias de largo alcance de Lebeck tampoco para los otros ejemplos míticos: los mitos cuentan historias parecidas y ciertamente su acumulación aquí contribuye a crear un ambiente trágico de muertes entre familiares, pero la función de este canto es precisamente la de hacer menores los crímenes de los varones presentando los de las mujeres como peores.

El canto del coro constituye una forma de argumentación, y la expresión proverbial es un argumento de autoridad (atribuido al λόγος y a la gente en general). Esta argumentación se hace en contra de una afirmación que no se ha hecho aún claramente pero con la que se cuenta implícitamente, que es la de que lo más δεινόν sería la acción de matar a la propia madre que Orestes se dispone a cometer. A esto se opone la autoridad de la tradición para la que el crimen más terrible es el de las lemnias. Esto es desde luego algo falaz, porque, como hemos visto, para la tradición hay muchos casos paradigmáticos de grandes males, y aquí se escoge interesadamente uno de ellos.

Esta forma de recurso a una tradición proverbial que se explicita como tal es por otra parte comparable a las reflexiones y juegos etimológicos que son también del gusto de Ésquilo. En ambos casos está jugando la idea de la capacidad reveladora de la propia lengua. Por medio del elaborado procedimiento de la priamel y los ejemplos míticos que culminan en la mención explícitamente proverbial de los males lemnios, lo que este canto hace es agrandar el crimen de Clitemestra, lo que significa defender a Orestes de antemano por el crimen que se dispone a cometer, a un tiempo que se crea, antes de pasar a la acción de la segunda mitad, un cierto ambiente de males terribles y tenebrosos, de crímenes nefandos cometidos por mujeres comparables a los peores monstruos que habitan la tierra, el aire o el mar<sup>53</sup>. La acción de Orestes con-

---

<sup>53</sup> Después de la venganza, Orestes comparará a Clitemestra con la víbora y la murena.

sistiría en acabar con uno de estos males, lo que, dado el poder generalizador de la tragedia, equivaldría a un ataque contra todos ellos.



## 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα

Κλ. οἱ γὰρ, κατ' ἄκρας ἔμπας ὡς πορθούμεθα.  
 ᾧ δυσπάλαιστε τῶνδε δωμάτων Ἄρά,  
 ὡς πόλλ' ἐπωπᾶς κάκποδὼν εὖ κείμενα·  
 τόξοις πρόσωθεν εὐσκόποις χειρουμένη  
 φίλων ἀποψιλοῖς με τὴν παναθλίαν.

695

καὶ νῦν Ὀρέστης· ἦν γὰρ εὐβούλως ἔχων  
 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα,  
 νῦν δ' ἥπερ ἐν δόμοισι βακχείας καλῆς  
 ἱατρὸς ἐλπίς ἦν, παροῦσαν ἐγγράφη.

691 Clytaemestrae tribuit M Portus edd pler.: Electrae Aldina Turnebus al. · ἐνπᾶσ M (πᾶσ M<sup>s</sup>): εἰπας Bamberger · 697 κομίζων Σ: νομίζων M · post h. v. lac. stat. Blaydes · 698 βακχίας M: Turnebus · καλῆς Σ M: κακῆς Portus: ζάλης Emperius: καλή Wecklein · 699 παροῦσαν M: προδοῦσαν Pauw: ἀποῦσαν Canter · ἐγγράφη Tucker: ἐγγράφει M: -ε Stephanus: -ου Canter: -ω Blaydes: -εις Heath: ἔκγραφε Schwedt: -εις Wilamowitz

¡Ay de mí!: ¡es nuestra entera ruina a pesar de todo! ¡Oh invencible Maldición de esta casa, cuánto alcanza tu vista, hasta lo bien puesto a salvo! ¡Manejando arco de lejos certero me despojas, infeliz de mí, de los queridos! Y ahora Orestes: pues con buen consejo fue que su pie sacara fuera del barro de muerte, mas ahora la esperanza que en la casa había, sanadora, de buen delirio, la añades a tu lista.

### Identificación

Los testimonios eruditos que recogen esta expresión como παροιμία son relativamente abundantes:

- el escolio a este pasaje;
- del CPG: Zen. Vulg. 3.62, Coll. Bodl. 401, L<sup>2</sup> 98, Greg. Cypr. 2.49, Greg. Cypr.

Mosq. 2.32 y 3.22, *Coll. Coisl.* 199, Diogen. Vat. 3.19, Diogen. Vind. 2.62, *Mant.* 1.51, Macar. 3.67, Apost. 1.65;  
—de los lexicógrafos: *Suda* ε 675.

No hay, en cambio, otros testimonios de uso claros de la παροιμία.

## Fuentes eruditas

(i) *Schol. Aesch. Cho.* 697 «ἔξω πηλοῦ πόδα(α)»· παροιμ(ία).

«El pie fuera del barro»: proverbio.

(ii) Zen. Vulg. 3.62 «ἐκτὸς πηλοῦ πόδας ἔχεις»· ἐπὶ τῶν ἔξω κινδύνων καθεστώ-  
των. οἷόν ἐστι καὶ τὸ «ἔξω βέλους».

≈ *Coll. Bodl.* 401, Greg. Cypr. 2.49 (= Greg. Cypr. Mosq. 3.22), *Coll. Coisl.* 199, Diogen. Vat. 3.19, Diogen. Vind. 2.62, Macar. 3.67; L<sup>2</sup> 98 solum lemma || ἔξω *Coll. Coisl.*: ἐκ τοῦ Diogen. Vind. Diogen. Vat. · πόδα Greg. Cypr.: τὸν πόδα *Coll. Coisl.*: τοὺς πόδας Diogen. Vind. · ἔχει *Coll. Coisl.* · κινδύνου Diogen. Vat. Macar. · καθεσθηκότων Diogen. Vat. Macar.: ὄντων Greg. Cypr. · ἐπὶ — βέλους: ἐπὶ τῶν ἀκινδύνου *Coll. Coisl.* · οἷόν — βέλους om. *Coll. Bodl. Coll. Coisl.* Diogen. Vat. Greg. Cypr. Macar.: ἴσον τῷ ἔξω βέλων ἑαυτὸν ποιεῖς Diogen. Vind.

«Fuera del barro tienes los pies»: a propósito de quienes se encuentran libres de peligros. Semejante es también «fuera del alcance del dardo» [Zen. Vulg. 3.89].

(iii) *Suda* ε 675 «ἐκτὸς πηλοῦ πόδας ἔχειν»· ἐπὶ τῶν ἔξω κινδύνου καθεστώτων. ὁμοίον ἐστι καὶ τὸ «ἐπὶ ξηροῦ».

= *Mant.* 1.51 (ξηροῦ post corr.: ξυροῦ ante corr.)

«Tener los pies fuera del barro»: a propósito de quienes se encuentran libres de peligro. Es similar también «sobre seco».

(iv) Apost. 1.65 «αἶρειν ἔξω πόδα πηλοῦ»· ἐπὶ τῶν βουλευομένων μὴ ἐν πράγμασιν εἶναι. λέγεται δὲ καὶ «αἶρειν ἔξω πόδα αἰτίας».

Greg. Cypr. Mosq. 2.32 solum lemma αἶρειν ἔξω πηλοῦ πόδα.

«Sacar fuera del barro el pie»: a propósito de los que deciden no estar en dificultades. Y se dice también: «sacar el pie de culpa».

## Forma

Las variantes de las fuentes eruditas son menores: ἔξω / ἐκτὸς / ἐκ τοῦ; πόδα / τὸν πόδα / πόδας / τοὺς πόδας; ἔχεις / ἔχει / ἔχειν // αἶρειν // sin verbo. Aunque algunas recogen la expresión sin verbo, debe clasificarse como locución verbal, sólo que su verbo es algo más variable que el resto de la expresión: los más proverbiales son ἔχειν y αἶρειν; la forma αἶρειν ἔξω πόδα πηλοῦ es, como se ha señalado, un paremiaco<sup>1</sup>; en las *Coéforas*, tenemos κομίζειν (igual que en Eur. *Andr.* 1259, v. *infr.*)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Martin (1889: 20), Usener (1887: 45), Linde (1896: 20).

I. Variaciones más importantes hay en varios pasajes que los comentaristas a este verso de Ésquilo, así como Leutsch (*ad Zen. Vulg.* 3.62), citan como testimonios de uso de la *παροιμία*: en ellos no se menciona el barro, sino que el pie se saca de penas o males o dificultades. Así Barrett: «el proverbio parece haber sido en origen ‘sacar el pie del barro’ . . .; después el barro se sustituyó por nombres no metafóricos»<sup>3</sup>. Éstos son los pasajes en cuestión:

Alceo fr. 130b.16 Voigt οἴκη(μ)ι κ[ά]κων ἔκτος ἔχων πόδας  
habito teniendo los pies fuera de males

Aesch. PV 263-5 ἐλαφρόν ὅστις πημάτων ἔξω πόδα  
ἔχει παραινεῖν νουθετεῖν τε τοὺς κακῶς  
πράσσοντας.

Es fácil que quien tiene el pie fuera de pesares pueda aconsejar y advertir a quienes les van mal las cosas.

Soph. Ph. 1259 s. ἐσωφρόνησας· κἂν τὰ λοίφ’ οὕτω φρονῇς,  
ἴσως ἂν ἐκτὸς κλαυμάτων ἔχοις πόδα.

Has vuelto a tus cabales. Y si razones así en lo demás quizá puedas tener el pie fuera de lamentos.

Eur. Heracl. 109 s. καλὸν δέ γ’ ἔξω πραγμάτων ἔχειν πόδα,  
εὐβουλίας τυχόντα τῆς ἀμείνωνος.

Y es bien hermoso tener el pie fuera de dificultades, por haber tomado una decisión mejor.

Eur. Hipp. 1290 ss. πῶς οὐχ ὑπὸ γῆς τάρατρα κρύπτεις  
δέμας αἰσχυνθείς,  
ἢ πτηνὸς ἄνω μεταβὰς βίοντον  
πήματος ἔξω πόδα τοῦδ’ ἀνέχεις  
ὥς ἔν γ’ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν οὐ σοι  
κτητὸν βίοντον μέρος ἐστίν.

¿Cómo no ocultas, avergonzado, tu cuerpo bajo las profundidades de la tierra, o cambias de forma de vida y alado en lo alto alzas el pie fuera de este infortunio, pues que entre la gente de bien al menos no queda parte de vida posible para ti?

En el diccionario LSJ, s. v. *πούς*, bajo la expresión *ἔξω τινὸς πόδα ἔχειν*, se cita también, además de los testimonios anteriores, el de

Pi. P. 4.287 ss. φαντὶ δ’ ἔμμεν  
τοῦτ’ ἀνιάρότατον, καλὰ γινώσκοντ’ ἀνάγκη  
ἐκτὸς ἔχειν πόδα.

Dicen que esto es lo más penoso: conociendo la dicha, tener por la fuerza el pie fuera [de ella].

<sup>2</sup> Rupprecht (1949: 1728) corrige las fuentes y cita este dicho como ἐκτὸς πηλοῦ πόδας ἴσχεις, no sé por qué razón.

<sup>3</sup> En su comentario a Eur. Hipp. 1290 ss.; Pfeiffer *ad Call.* fr. 260.54; Garvie; también Lelli (2006: 61) con respecto a Alceo: «Il modo di dire . . . è una chiara variazione del più metaforico (e proverbiale) ἐκτὸς πηλοῦ πόδας ἔχειν», etc.

Todos estos testimonios se parecen a la expresión αἶρειν ἔξω πόδα αἰτίας que recoge Apostolio. Excepto en el caso de Píndaro, estas expresiones tienen más o menos el mismo sentido: salir de problemas, penas, dificultades, salir del barro<sup>4</sup>.

II. A partir de estos pasajes se deduce que la locución «sacar / tener los pies fuera de» tiene el sentido más o menos figurado de salir de una situación determinada, casi siempre problemática. Aunque el sentido sea figurado, en muchos de los testimonios hay movimiento, a veces (Alceo, Píndaro, *Coéforas*) en un contexto de destierro. El caso es que no son éstos los únicos casos en los que se usan expresiones como «sacar» o «poner el pie fuera de», sólo que éstos son los únicos en que el pie se saca de cosas que no son un sitio en el sentido habitual. Ya Thomson y Garvie comparaban el verso de Ésquilo con Eur. *Andr.* 1259 ἐνθεν κομίζων ξηρόν ἐκ πόντου πόδα «sacando el pie seco del mar». Pero hay muchos más ejemplos de este uso: Soph. *OC* 113 s. σιγήσομαί τε καὶ σύ μ' ἔξ ὁδοῦ πόδα / κρύψον κατ' ἄλσος «Callaré, y tú ocúltame sacándome el pie del camino al bosque»; 193 μηκέτι τοῦδ' αὐτοπέτρου / βήματος ἔξω πόδα κλίνης «No inclines aún el pie fuera de esta grada de piedra»; Eur. *El.* 999 ἴν' ἔξω τοῦδ' ὅχου στήσω πόδα «para que ponga el pie fuera de este carro»; 1173 βαίνουνσιν ἐξ οἴκων πόδα «sacan el pie de casa»; *Hec.* 965 ἤδη πόδ' ἔξω δωμαίων αἶροντί μοι «a mí, cuando ya estaba saliendo de casa»; Soph. *Ai.* 369, Eur. *El.* 94 ss., *Hec.* 977, 812, *Hel.* 828, *HF* 818 s., 1010, Eur. *Heracl.* 802, *Ion* 1253, *Med.* 729, *Or.* 170 ss., 1499, *Ba.* 765, fr. 781.43 *TrGF*<sup>5</sup>.

Todos los ejemplos hallados (buscando en los textos conservados hasta el s. IV a. C.) pertenecen a la tragedia, y son casi todos de Eurípides, en el que son también frecuentes otras expresiones similares, como πόδα τιθῆναι, que, según Collard (*ad Eur. Supp.* 170 s.), «is a favourite idiom of Euripides, who uses it normally to admit a colouring adjective with πόδα: An. 546, IT 32 ὠκὺν πόδα τιθεὶς ἴσον πτεροῖς, Hel. 1528, IA 614, fr. 124.3; absolute Pho. 1721 τάδε πόδα τιθείς; Also in A. Eum. 542, Su. 32». Tanto πόδα τιθῆναι como πόδα βαίνειν están recogidos como expresiones fijas en el LSJ s. v. πούς.

Este tipo de expresiones se encuentran, por tanto, sólo en poesía y en nuestra παροιμία. No es raro que ciertas expresiones o formas de hablar se den sólo en el lenguaje popular y en el poético, mientras que la prosa no las admite fácilmente. Las locuciones griegas en las que la palabra 'pie' tiene un sentido más o menos figurado son numerosas, como puede comprobarse echando una ojeada al artículo correspondiente en el LSJ<sup>6</sup>. En este caso, el decir 'sacar el pie' en vez de 'salir', o 'poner el pie' en vez de 'llegar' responde a motivos que vagamente suelen llamarse de «énfasis», y el énfasis, sea lo que sea, es más propio de la lengua hablada y la poética

<sup>4</sup> Pfeiffer, en su nota a Call. fr. 260.54 . . . ].έων εἶσω πόδα πάντες ἔχουσι, en la que cita estos paralelos, parece entender que el verso de Calímaco podría ser otro testimonio de la expresión proverbial, o de una expresión proverbial contraria «tener el pie dentro de ¿males?».

<sup>5</sup> Y véase la conjetura propuesta por Harry (1914) para Eur. *Heracl.* 223 (χωρὶς ἔντι πόδα κακῶν).

<sup>6</sup> «In Greek the foot is used as naturally in figurative language as is the hand in English», comenta Braswell *ad Pi. P.* 4.287 ss.

que de la prosa escrita. Es un énfasis similar al de nuestras expresiones «¡No vuelvas a poner los pies en esta casa!» o «poner pies en polvorosa».

Tanto los ejemplos griegos como éstos del español están cerca de poder entenderse como casos de una metonimia consistente en mentar el pie por la persona, pero siempre en contextos en que esa persona se mueve. En LSJ se recoge *sub* πούς, 7, lo que parece el caso más puro de esta metonimia: «πούς τινος, as periphr. for a person, σὺν πατρὸς μολῶν ποδί, i. e. σὺν πατρί, Eur. Hipp. 661; παρθένου δέχου πόδα Id. Or. 1217, cf. Hec. 977, H. F. 336; χρόνου πόδα Id. Bacch. 889, cf. Ar. Ran. 100». Estos testimonios, sin embargo, no responden tampoco a una metonimia tan pura como de la definición del LSJ se podría deducir, ya que en todos hay una referencia al movimiento o marcha de aquel cuyo pie se nombra, o bien por medio de un verbo de movimiento o bien por medio precisamente de la palabra πόδα, como en Or. 1217 (no «recibir a la joven», sino «recibir la llegada de la joven» o «a la joven a su llegada») y Ba. 889 (no «el tiempo», sino «el paso del tiempo»). Sigue, por otra parte, llamando la atención el hecho de que todos los ejemplos sean de Eurípides (con burla de Aristófanes incluida). Son comparables otras cuasimetonimias como la de Soph. Ant. 43 εἰ τὸν νεκρῶν ξὺν τῇδε κουφιεῖς χερί «Si vas a levantar el cadáver junto con esta mano [= conmigo]», donde la mano aparece también, enfáticamente, porque levantar el cadáver ha de hacerse con las manos; la de κάρα con genitivo para referirse a alguien es también típica de la tragedia y la que más propiamente puede llamarse metonimia.

Pues bien, si en griego cabía la posibilidad de decir, en vez de «salir de casa», «sacar el pie de casa», y de decirlo, al parecer, con bastante más naturalidad que en español, bien se entiende que para decir «salir de dificultades» pudiera también decirse «sacar el pie de dificultades». Entiendo pues que ‘sacar el pie fuera de’ o ‘llevarse el pie fuera de’ y similares son, en principio, expresiones de complementación libre, esto es, que el lugar del que se saca el pie no está fijado. Y si no está fijado, puede ser un lugar o un lugar «figurado», una casa o una pena. Una de estas posibilidades de complementación dio lugar a una expresión, «sacar el pie del barro», que acabó haciéndose proverbial, probablemente por el acierto que supone la unión del barro con el pie y el hecho de que el barro sea al mismo tiempo tan lugar como la tierra y tan figurado como las penas.

Así entendidos los testimonios, o bien (a) los citados en I no lo son de la παροιμία, sino de la misma posibilidad de la lengua griega que ilustran los citados en II; o bien (b) los tests. I son modificaciones o recreaciones de la παροιμία. La posibilidad (a) es más económica; a favor de (b) podría decirse que estos tests. presentan una forma bastante más unitaria y parecida a la παροιμία que la de la mayoría de los tests. II. Pero es interesante en este sentido el testimonio de Píndaro, que también coincide en su forma con la de los tests. I, y parece difícil que parta de una expresión «sacar el pie del barro»: haría falta pensar en una doble deformación de la locución: primero, por eliminación de la metáfora del barro, y después, por sustituir ‘barro’ por una palabra de sentido contrario que ni siquiera está, como en el resto de los ejemplos, en genitivo dependiendo de ἐκτός.

Por otro lado, es posible que no sólo una sino varias de las posibilidades de complementación de las expresiones ‘sacar el pie de’ y similares quedaran fijadas proverbial-



mente, y así Apostolio recoge como παροιμία «sacar el pie de culpa», y en los tests. I se usa por dos veces el mismo complemento (πημάτων y πήματος).

## Origen y uso

Faltándonos testimonios claros aparte del de Ésquilo, hay que plantear la cuestión de si la παροιμία de las fuentes eruditas no derivará de este pasaje de las *Coéforas*, en cuyo caso podría dudarse de su proverbialidad. Pero, por un lado, las fuentes eruditas que la recogen son muchas, y, por otro, las diferencias formales entre ellas y con el pasaje de las *Coéforas* son suficientes para probar que lo que se recoge son las variantes en uso de una locución proverbial de tradición oral. Las diferencias entre la forma de las *Coéforas* y las transmitidas por las fuentes eruditas parecen indicar también que la expresión era ya proverbial en época de Ésquilo, ya que el texto de las *Coéforas* se entiende mejor como modificación o recreación de una παροιμία ya hecha.

Su origen está en la posibilidad de expresión de la lengua griega que se atestigua en los pasajes citados en II. A partir de este uso, se construye una expresión que constituye una sola imagen en la que el pie llama al barro y el barro al pie. Un paralelo más cercano a la παροιμία que los textos de I es un pasaje de los *Salmos* citado por Tucker y Groeneboom: καὶ ἀνήγαγέν με ἐκ λάκκου τάλαιπωρίας / καὶ ἀπὸ πηλοῦ ἰλύος / καὶ ἔστησεν ἐπὶ πέτρῳ τοὺς πόδας μου / καὶ κατήθυνεν τὰ διαβήματά μου (39(40).3): la traducción es en este caso fiel al original hebreo, que usa una imagen muy parecida a la de la παροιμία griega.

En español se usó también una locución proverbial «sacar el pie del lodo», con la variante «sacar la barba del lodo», en el sentido de «salir» o «sacar de apuros»<sup>7</sup>. Hay también versiones más largas: «sacar un pie del lodo y meter otro», «salir del lodo y caer en el arroyo» (Correas S 46 y 76, Vallés 3738), y varios refranes: «El buey caderudo y ancho de lomo, saca la pata a sí y a su amo del lodo» (Correas E 288), «El buen chapín y el buen marido sacan el pie del lodo» (Kleiser 39673). En expresiones como «meter la pata», «meter el pie en el plato», «sacar el pie del tiesto», «¡No vuelvas a poner los pies en esta casa!», «poner pies en polvorosa», «empezar con buen pie», «levantarse con el pie izquierdo», en las παροιμίαι (que me cita García Romero) ἀνίπτοις ποσὶν ἀναβαίνων ἐπὶ τὸ στέγος (Zen. Vulg. 1.95: ἐπὶ τῶν ἀμαθῶς ἐπὶ τινα ἔργα καὶ πράξεις ἀφικομένων) y δεξιὸν εἰς ὑπόδημα, ἀριστερὸν εἰς ποδόνιπτρον (Zen. Vulg. 3.36: ἐπὶ τῶν ἀρμοδίως τοῖς πράγμασι κεχρημένων), en la etimología de ‘impedir’ y del griego ἐμποδίζω, el pie o los pies son una manera enfática, concreta y expresiva, cercana a la metonimia, de referirse al movimiento o la posición de alguien, movimiento o posición que a su vez viene a tener sentido figurado<sup>8</sup>. El que una acción o decisión, situación o cambio de situación se expresen como un movimiento o

<sup>7</sup> La locución, recogida en el *Vocabulario* de Correas («Fórmulas y frases» S 50), se usa en el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera (II 1), y en el *Viaje al Parnaso* (III) y *El Quijote* (II 5; cf. I 25) de Cervantes. Cf. Bizzarri 2015: 466 s.

<sup>8</sup> En la variante «sacar la barba del lodo», que se encuentra en el *Quijote*, I 25, se usa la metonimia, frecuente en español, de la barba por la persona (que implica que el caso normal de persona es el varón).

posición es algo tan corriente que apenas se lo puede llamar propiamente metáfora (ya que entonces nunca saldríamos del «término imaginario», siendo también la expresión «cambio de situación» metafórica), y, como el modo de moverse más normal es el que se hace con los pies, y además se da la coincidencia de que en muchas ocasiones para cambiar de situación hay que cambiar de sitio (como en el caso de Orestes en estos versos), nada tiene de extraño esta metáfora o metonimia del pie, si es que llega a ser tal metáfora o metonimia. Es comparable también el verso 619 de la *Antígona*, en el que el pie también se mete en un lugar peligroso y metafórico: *πρὶν πυρὶ θερμῷ πόδα τις προσάυσῃ* «hasta que uno se quema el pie con ardiente fuego».

Πηλός es 'barro': la palabra se usa, como nuestro 'barro' y el latín 'lutum', tanto en contextos que se refieren al barro de campos y caminos como para el barro del alfarero y el albañil. Es la materia de la que están hechos los hombres (Aesch. fr. 369, Ar. *Av.* 686), el barro de Prometeo (ó π. ó Προμηθέως, Call. fr. 192.3 Pfeiffer). Algunos derivados tienen un sentido figurado similar al que toman a veces nuestros 'fango' y 'cieno': «Il existe un denominatif expressif προ-πηλακίζω, étymologiquement 'rouler dans la boue', d'où avec un sens affaibli 'injurier, outrager', etc. (ion.-att.) . . . προπηλακισμός m. 'injure, outrage' (ion.-att.), plus usuel et de sens plus concret que προπηλάκισις (hapax, Pl., *Rep.* 329 b) . . . avec πηλακισμός (Suid.); προ-πηλακιστής m. 'celui qui outrage' (Diogen. Oen.) et -ιστικῶς (D. 30,36)» (Chantraine, s. v.). Pero de por sí es un término neutro, siendo en griego βόρβορος el término más tendente a tener sentido malo. La expresión latina «in luto esse» (Plaut. *Ps.* 984) es comparable a nuestra locución hasta cierto punto; lo mismo ocurre con los usos figurados de 'lodo' y 'fango' en español y sus equivalentes en otras lenguas europeas modernas. Tanto en los usos del latín como en los del español parece haber una tendencia del lodo a referirse a una posición social baja, mientras que la locución griega se refiere simplemente a una situación mala, dificultosa, peligrosa y de la que es difícil salir<sup>9</sup>. Se trata de la situación en la que el pie que sin querer se mete en el barro no sólo se hunde, sino que carece de apoyo sobre el que tomar impulso para salir; más aún si son los dos pies los que se hunden, y son muchas las fuentes eruditas en que πόδας está en plural<sup>10</sup>. Y así, es sinónima de la nuestra la locución ἐπὶ ξηροῦ «sobre seco» citada por las fuentes eruditas.

Sacar los pies o el pie de estas situaciones difíciles es actitud que se considera sensata o bien aconsejada explícitamente tanto en las *Coéforas*: ἦν γὰρ εὐβούλως ἔχων / ἔξω κομίζων ὀλεθροῦ πηλοῦ πόδα, como en los *Heraclidas*: καλὸν δέ γ' ἔξω

<sup>9</sup> En *El Quijote* II 5 y en el *Corbacho*, la expresión «sacar el pie del lodo» se usa en contextos que se refieren a medrar socialmente, pero en I 25 y en el *Viaje al Parnaso* es simplemente «sacar de apuros», sin que el lodo tenga connotaciones sociales.

<sup>10</sup> Verrall no se plantea esta posibilidad de sentido y, considerando el mero barro poco trágico, inventa un origen peregrino para la locución (tal vez basándose en pasajes como Ar. V. 1034 s. y Pax 757 s.): «Nothing could be less apt than to compare an inevitable pursuing Fate to any πηλός which we are accustomed to think of. The πηλός which Aeschylus pictures, is a spreading, sliding mass of earth and water, stones and gravel, tons in weight and yards in breadth, which covers half a hill-side, and swallows up trees and cottages». No reproduciré con detalles la historia del pastor atrapado por un alud que llega a escribir en la pared de su refugio antes de morir «Πάρεστι, *It is here!*», lo que explicaría el verso 699.

πραγμάτων ἔχειν πόδα, / εὐβουλίας τυχόντα τῆς ἀμείνωνος. Es comparable el pasaje del *Menón* que cita Thomson: καί μοι δοκεῖς εὐβουλευέσθαι οὐκ ἐκπλέων ἐνθένδε οὐδ' ἀποδημῶν «Y me parece que decides bien no zarpando de aquí ni estando ausente» (80b).

## Pervivencia y expresiones proverbiales relacionadas

Horacio usa en *Sat.* 2.7.26 s. la misma expresión: «et haeres, / nequiquam caeno cupiens euellere plantam», y Plauto una muy parecida en *Bac.* 384 «ut gnatum ex lutulento caeno propere hinc eliciat foras», donde no aparece el pie, sino sólo el salir del barro. Otto (292, 992-4) y Tosi (2148) citan otras expresiones latinas como «in luto» o «caeno esse», «haerere», «haesitare» o «iacere» (Plaut. *Ps.* 984, *Rud.* 304, *Per.* 535, *Aul.* 230, etc.). Citan también la expresión ἐν βορβόρῳ κεῖσθαι, atestiguada en Pl. *Phd.* 69c y Luc. *Alex.* 25.13<sup>11</sup>, pero en estos pasajes βορβόρῳ no tiene el mismo sentido que el barro de nuestra locución, sino que se refiere a las ciénagas infernales, de modo que no parece que la expresión ἐν βορβόρῳ κεῖσθαι fuera propiamente proverbial. Se ha dado también lo contrario, a saber, entender un pasaje proverbial como el de Horacio como testimonio de las creencias de las religiones místicas. Lejay, en su comentario de las *Sátiras* de Horacio (pp. 547 y 567), cita varios textos latinos relacionados y distingue clara y sensatamente entre los pasajes «religiosos» y los proverbiales<sup>12</sup>. Que se puedan distinguir tan claramente no quiere decir tampoco que no tengan algo en común, ya que tanto el motivo religioso como la locución parecen basarse en una misma idea o imagen del barro.

El fango, con su nombre más expresivo βόρβορος, se usa como símbolo de lo impuro, de lo malo, en el proverbio βορβόρῳ θ' ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν, de *Euménides* 694 s. Sin barro, Otto recoge también (1572) la expresión «haeret in salebra» de Cic. *Fin.* 5.28.84: «se queda pegado en los escollos» o «escabrosidades» del terreno, «se queda atascado». Entre las expresiones griegas, las propias fuentes eruditas que tratan esta locución citan algunas que están próximas por el sentido: ἐπὶ ξηροῦ «sobre seco», ἔξω βέλους «fuera del alcance del dardo»<sup>13</sup>, además del dudoso αἶρειν ἔξω πόδα αἰτίας «sacar el pie de culpa». Complementaria de «sacar el pie del barro» y también probablemente una frase hecha es la expresión de Eur. *Heracl.* 168 ἐς ἄντλον ἐμβήσῃ πόδα, que es a su vez parecida a *Hec.* 1024 ἀλίμενόν τις ὥς εἰς ἄντλον πεσών, que sin embargo se aleja ya mucho de nuestra locución. La expresión de los *Heraclidas* se parece mucho a nuestro «meter la pata» o «meter el pie

<sup>11</sup> Cf. también Pl. *R.* 533d, τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι . . . κατορρυγμένον, que Tarrant (1946: 114) cita como posible «semiproverb» refiriéndose también a su carácter órfico, y 363d τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύττουσιν ἐν Αἰδοῦ (= Orph. fr. 434 I Bernabé), donde en lugar del habitual βόρβορος se usa πηλός.

<sup>12</sup> Cita también, como pervivencia de la misma imagen, a Boileau *Ep.* 3.90: «A peine du limon où le vice m'engage, / J'arrache un pied timide et sors en m'agitant / Que l'autre m'y reporte et s'embourbe à l'instant».

<sup>13</sup> Diogen. 4.71, Greg. Cypr. Mosq. 3.48, Apost. 7.53; X. *Cyr.* 3.3.69. Cf. Bühler V 588.

en el plato», o al inglés «put one's foot in it»<sup>14</sup>, expresiones complementarias de nuestra παροιμία.

### La παροιμία en las *Coéforas*

En cuanto a las dificultades de este pasaje, que no son pocas, diré en primer lugar que sigo a la mayor parte de los editores y comentaristas en atribuir estos versos a Clitemestra; otros han preferido, por su sentido, atribuirlos a Electra, pero esto constituiría, según Fraenkel (II 305 n. 5) y Taplin (1977: 340), una «ruptura de las reglas de la gramática de la técnica dramática», ya que Orestes ha mandado, en los versos 554 y 579, a Electra quedarse en casa, y un personaje no entra en escena sin ningún aviso del tipo que sea (que él mismo se presente de algún modo u otros personajes lo hagan). En cuanto al texto propiamente dicho, sobre todo difícil en los dos últimos versos, sigo más o menos la interpretación de Untersteiner, que sigue a su vez a Blomfield, sobre todo porque, siendo todas las interpretaciones igualmente difíciles e inseguras, ésta tiene al menos la ventaja de no alterar apenas el texto transmitido.

La reina acaba de recibir la noticia de la muerte de Orestes de boca del propio Orestes, que se hace pasar por mensajero. La παροιμία se usa en la contestación a esta noticia, que es el lamento de Clitemestra por la muerte de Orestes. La intervención, que se ha citado entera al principio, está constituida casi por completo por exclamativas. Empieza con la semiinterjección οἱ γὰρ, que incluye un deíctico de primera persona del singular, para pasar a continuación, en κατ' ἄκρας ἔμπας ὡς πορθούμεθα, a una primera del plural que parece apuntar a la familia o la casa o incluso al reino (pues siendo la familia la familia real, familia y reino vienen a veces a ser lo mismo): es la entera ruina de la estirpe de los Atridas, que ha perdido su último varón. En κατ' ἄκρας está presente ya una idea que después se hará más clara: ésta es la última de una serie de desgracias y la que hace la desgracia completa. Y, si la lectura e interpretación, tan discutida, de ἔμπας como «con todo», «a pesar de todo», es correcta, tenemos aquí la primera alusión a algo que repite Clitemestra de varias formas después: cómo la muerte, que se atribuye a la maldición de la familia, ha alcanzado a Orestes *a pesar de que* estaba lejos de la casa<sup>15</sup>.

Lo siguiente se dirige en segunda persona a la δωμάτων Ἀρά, la maldición de la casa o la familia que antes estaba sugerida en πορθούμεθα y que reaparecerá en ἐν δόμοισι. Se hace pues a la maldición responsable de la muerte de Orestes, y se la llama δυσπάλαιστε, difícil de combatir. Se entiende, pues, que hay un enfrentamiento

<sup>14</sup> Citado por Jerram en su comentario a *Heracl.* 168.

<sup>15</sup> Así interpreta Rose ἔμπας; la interpretación de Untersteiner, que también mantiene ἔμπας, es más complicada: «*nonostante* che questa morte liberi Clitemestra dall'incubo di un terrore, *tuttavia* essa sente che l'unità spirituale e immortale della stirpe è annientata». La verdad es que no es nada seguro que no haya que corregir ἔμπας, que tiene la dificultad suplementaria de que habría que considerar la α breve.

en el que la maldición ha vencido a pesar de la resistencia que se le ha opuesto, que consiste, como se dice en los versos siguientes, en el alejamiento de Orestes de la casa. Pero la maldición tiene buena vista, ve mucho: ὥς πόλλ' ἐπωπᾶς κακποδῶν εὖ κείμενα. Aquí ya aparece más clara la idea del alejamiento de Orestes, aunque todavía no se lo menciona explícitamente: la vista de la maldición alcanza incluso a lo ἐκποδῶν εὖ κείμενα. La palabra ἐκποδῶν tiene también que ver con el pie: lo que está ἐκποδῶν es lo que está fuera del camino, fuera del alcance de los pies, aquello con lo que no puede uno tropezarse o encontrarse cuerpo a cuerpo. De ahí que se hable de la mirada de la maldición: la vista, cuando es aguda, llega mucho más lejos que los pies; y de ahí que en la frase siguiente la Maldición maneje el arco y las flechas, que son el arma que hiere de lejos, que alcanza lo que no se puede o no se quiere alcanzar en un combate cuerpo a cuerpo. Esta frase es otra exclamación, todavía en segunda persona, y ocupa dos versos: en el segundo reaparece la primera persona en acusativo: με τὴν παναθλίαν parece recoger el οἷ' γώ con el que se había empezado y recalcar, con el παν- de παναθλίαν, que la de Orestes es la última desgracia que completa toda una serie de desdichas. De ahí también el plural φίλων ἀποψιλοῖς (con aliteración *phílōn apopsiloís*), que resulta bastante ambiguo.

Clitemestra pone, pues, como autora de la muerte de Orestes en tierras lejanas a la maldición de la casa. Tiestes había maldecido al linaje de Atreo, condenándolo a desaparecer, y esto parece cumplirse con la muerte de Orestes. Da la impresión de que Clitemestra no entiende el verdadero sentido de la maldición, que en la *Oresteia* la maldición se liga inextricablemente a la ley del δράσαντι παθεῖν: el γένος se extinguirá por las venganzas internas a la familia. Y así lo que dice puede aplicársele a ella misma, que será la siguiente víctima de la maldición por mucho que haya querido ponerse a salvo alejándose de Orestes al alejarlo a él.

Se nombra a continuación por fin a Orestes, que estaba ya prefigurado en κακποδῶν εὖ κείμενα: καὶ νῦν Ὀρέστης «Y ahora Orestes». No creo que haya aquí ningún *nominativus pendens* ni *nominativus provisionalis*, sino que la frase «Y ahora Orestes» tiene sentido pleno si se entiende como una nominal pura. Así parecen entenderla Mazon y Alsina al traducir «Aujourd' hui c' est Oreste» y «Ahora ha sido Orestes». Por fin aparece explícitamente Orestes como el último golpe que se añade a una serie, como el caso concreto de cumplimiento de la maldición. Viene luego, con γάρ, la explicación ἦν γὰρ εὐβούλως ἔχων, / ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα, que es como una repetición y aclaración del κακποδῶν εὖ κείμενα anterior (se repiten εὖ, ἐκ y πούς). Estas palabras pueden entenderse como una mentira de Clitemestra, ya que la decisión de apartarse no fue de Orestes sino suya, o bien puede pensarse, con Garvie, que la decisión de mantenerse lejos sí correspondía a Orestes.

Para decir que Orestes se había alejado o se había mantenido alejado se usa la locución proverbial ἔξω πηλοῦ πόδα. Alejarse era en κακποδῶν εὖ κείμενα estar fuera del alcance de los pies de otros (seguramente de los de la maldición); ahora es haberse llevado el propio pie. El singular πόδα parece más raro en la expresión proverbial tradicional, y más poético; el verbo κομίζων (llevarse para poner a salvo) es una modificación, siendo los verbos más típicos en la locución ἔχειν o αἶρειν. Pero

la modificación más importante es el añadido del adjetivo ὀλεθρίου, ‘mortal’, ‘de muerte’, ‘de destrucción’, con πηλοῦ: lo que era una metáfora general para referirse a cualquier situación dificultosa de la que cuesta salir se convierte con este adjetivo en una imagen trágica que presenta la casa de los Atridas bajo el poder de la maldición como un barrizal, una especie de arenas movedizas en las que quedan atrapados y pierden la vida uno tras otro los miembros de la familia.

Orestes se había alejado, pues, de la casa-familia-maldición-barro de muerte, pero —se dice a continuación— ahora la que era la esperanza de la casa ha desaparecido. Esto vienen a decir los dos versos siguientes, en los que la contraposición con lo anterior que indica δ’ se completa con la de vūv con el imperfecto ἦν. A pesar de que el sentido general de estos versos es más o menos claro, son los más difíciles del pasaje, y se han hecho sobre ellos conjeturas e interpretaciones múltiples. No siendo éste el lugar apropiado para ello, ni teniendo yo nada claro cómo ha de entenderse el texto, me limitaré a remitir a los comentarios para un estudio detallado de la cuestión. Las dificultades de interpretación pueden tener que ver, al menos en parte, con los dobles sentidos que puede tener el pasaje sin que Clitemestra, la reina del doble sentido en el *Agamenón*, sea ahora consciente de ello. Hay en su intervención un rechazo a usar el verbo ‘morir’ que es muy normal entendido como eufemismo, pero que tiene también otro efecto, que es el de que Clitemestra está diciendo más verdad de la que cree. Por un lado, lo que Clitemestra dice contrasta con la realidad y muestra su engaño: todas las expresiones de lejanía se oponen a la situación dramática real, en la que Clitemestra tiene delante al propio Orestes. Por otro, lo que Clitemestra dice es verdad en el fondo aunque ella desconozca esta verdad, que es que ha llegado la hora de su completa destrucción y el fin de sus esperanzas de salvarse.

Para Orestes, dice la reina, no ha sido eficaz el método de la locución: a pesar de haber sacado el pie del barro de muerte, a pesar de haberse alejado físicamente, no ha conseguido realmente escapar de la maldición; se creía que evitaría el peligro saliendo del lugar del peligro, pero no ha sido así. Y esto es más cierto de lo que parece, es cierto en un sentido distinto a aquel en que lo dice Clitemestra, que cree que Orestes está muerto: es verdad que Orestes no ha podido alejarse mucho del barro de muerte de la casa de los Atridas y que a pesar de haber sacado el pie de allí no ha podido librarse, ni aun estando lejos, de la maldición de la casa, porque Apolo le ha ordenado, con terribles amenazas, volver y ocuparse de la venganza de la muerte de su padre: la maldición lo ha alcanzado no como víctima sino como ejecutor. A pesar de todos sus esfuerzos por alejarlo, con la intención que fuese, del barro de muerte de la casa de los Atridas y de la maldición de su linaje, la maldición lo ha alcanzado, no matándolo sino haciéndolo volver al barro de muerte para matar a su madre. Cuando Clitemestra dice que Orestes tenía el pie fuera del barro, Orestes lo está trayendo de vuelta. De hecho, esta frase de Clitemestra, donde el pie aparece dentro de una expresión marcada por su sentido metafórico, ha de recordar a la dicha poco antes por Orestes: εἰς Ἄργος, ὥσπερ δεῦρ’ ἀπεζύγην πόδας (676), también llamativa por un sentido metafórico en el que son centrales los pies que representan el movimiento de un sitio a otro. Y no es de descartar la interpretación de Blasina (2003: 188) de que

pueda establecerse una relación entre la locución y la escena anterior de las huellas de Orestes junto a la tumba de Agamenón, que indican, en contra de lo que Clitemestra dice con la locución, su presencia en Argos.

La aplicación del método interpretativo del psicoanálisis a la imagen del pie en el barro sería, como es claro, fructífera, y mostraría su relación con los análisis que la crítica feminista ha hecho de la trilogía: el pie es imagen fálica; el barro, de lo femenino, impuro e informe: más en general, el pie es lo definido, el barro lo indefinido que atenta con atrapar y destruir lo definido y sumir en la indefinición.

Hay quien ha dicho que el lenguaje de Clitemestra se vuelve grotesco al usar esta locución<sup>16</sup>: se trata del error frecuente de interpretar el uso de expresiones proverbiales siempre de la misma manera, como propias sólo de ciertos personajes de posición social baja o poca educación. En este caso, además, da la impresión de que el *πηλός* no puede evitar evocar en los comentaristas modernos, acostumbrados a andar sobre seco, las connotaciones de bajeza social o moral más típicas de sus usos figurados más recientes. La peregrina explicación de Verrall, que convierte el humilde barro del proverbio en todo un alud de montaña que atrapa a un pastor inventado para la ocasión, tal vez tenga que ver con este prejuicio: «Nada podría ser menos apropiado que comparar un Destino perseguidor del que no se puede escapar con ningún *πηλός* en el que estemos acostumbrados a pensar». La maldición de la casa de los Atridas no aparece en la *παροιμία* de Clitemestra como algo que persigue, sino, como es evidente por la palabra *πόδα*, en algo que atrapa, algo que impide, como en las pesadillas, moverse, huir. El sentido que tiene aquí la *παροιμία* no se encuentra traduciéndola simplemente por la explicación de los paremiógrafos: Orestes había salido del peligro. Lo habitual en la *Orestea* es la desautomatización de las *παροιμίαι* con imágenes proverbiales: la modificación esquilea *ὀλεθρίου* vuelve a dar vida a una metáfora que podía considerarse (casi) muerta: en el «término imaginario», se revive la imagen haciendo presente el peligro de muerte del atrapado en arenas movedizas; en el «término real», la casa-familia-maldición se presenta como un barrizal de muerte que no ofrece apoyo para sacar el pie que en él se ha hundido. Nada podría ser más apropiado para describir el funcionamiento inexorable, agobiante y opresivo, de la maldición de la familia. Imágenes similares se usan en otros lugares de la trilogía para referirse a ella: la más repetida y famosa es la de la red; en Ag. 1566, el coro, cantando, usa la de la cola (*κεκόλληται γένος πρὸς ἄτα*), que es un ejemplo aún mejor de cómo nuestras costumbres y prejuicios modernos se equivocan muchas veces al juzgar lo propio o impropio del lenguaje trágico. La imagen de sacar el pie del barrizal de muerte recuerda más al lenguaje metafórico y oracular de Casandra que a ningún lenguaje plebeyo, grotesco o inapropiado. De hecho, Casandra había hablado de la casa en el *Agamenón* como de una trampa mortal con una expresión de corte proverbial, *οὔτοι δυσοίζω, θάμνον ὡς ὄρνις, φόβῳ* (1316), en la que tal vez haya una referencia a la liga, otra humilde y pegajosa materia que puede atrapar a un ser vivo llevándolo a la muerte.

---

<sup>16</sup> Bowen.

La maldición de la familia es una forma de aparición, personificado en una especie de espíritu, del aspecto terrible de la justicia del *δράσαντι παθεῖν*, que condena a los miembros de la familia a darse muerte unos a otros sin fin o sin más fin que el de la aniquilación de la propia familia. En este estudio he usado muchas veces la imagen de la cadena para referirme a esto, que Ésquilo no usa: la cadena que enlaza una venganza con otra ata también a los miembros de la familia al proceso de la venganza de la venganza, a matar o a morir. El barro que atrapa los pies es la forma que toma aquí esta cadena. La aparición de este principio como maldición de la familia es fundamental, porque sólo cuando, en las *Euménides*, desaparezca esta forma de aparición al pasar la ejecución de la justicia de la familia al estado podrá la ley del *δράσαντι παθεῖν* ejercerse (se promete) sin que nadie quede atrapado en el barro de la venganza sin fin. El barro, con el nombre más expresivo *βόρβορος*, volverá a aparecer en las *Euménides* en una expresión proverbial con la que Atenea advierte a los ciudadanos de los peligros de corromper las propias leyes, con lo que se volvería al estado de opresión y muerte de las dos primeras obras de la trilogía.





## 881 κωφοῖς αὐτῷ

881 s.     κωφοῖς αὐτῷ καὶ καθεύδουσιν μάτην  
             ἄκραντα βάζω.

Estoy gritando a sordos y hablando en vano a dormidos  
para nada.

### Identificación

«Hablar a sordos» es una expresión proverbial bien atestiguada en los textos griegos y latinos y que también se encuentra en las lenguas europeas modernas. Su relación con el verso 881 de *Coéforas* ha sido señalada por Koch (1887: 28), Otto (1715), Tosi (554), Spyridonidou (pp. 294 s.) y Lelli (2011: 152 n. 2) (no por los comentaristas de la obra). Wecklein (1888: 1333), que en su reseña a Koch tiene razón por lo general cuando critica sus excesos en la identificación de expresiones proverbiales, apunta en este caso con menos probabilidad, refiriéndose al otro testimonio de Ésquilo, *Th.* 202 ἤκουσας ἢ οὐκ ἤκουσας; ἢ κωφῇ λέγω;, que tal vez no había oído Ésquilo nunca la expresión proverbial παρὰ κωφῷ διαλέγη. Pero, además de que la expresión se usa no sólo en los *Siete* sino también en las *Coéforas*, hay otras variantes de la locución más cercanas a la esquilea: en los paremiógrafos, κωφῷ ὁμιλεῖς; en Cratino, παρὰ κωφὸν λαλεῖν; en Meleagro, κωφοῖσι λαλεῖν. La locución, además, forma parte de un grupo de expresiones proverbiales con la misma forma y parecido sentido (αἰγιαλῷ λαλεῖς, πρὸς κύματα λαλεῖν, ἀνέμῳ διαλέγη, λίθῳ διαλέγου / λαλεῖς, εἰς νεκρὸν ὥτιον ἤχεῖς, πρὸς τύμβον κλαίειν), lo que constituye también un índice importante de su proverbialidad ya en época de Ésquilo, dado que algunas de ellas están atestiguadas en fecha cercana a la de la *Oresteia* (PV 1001, cf. 885 s., Soph. *Ph.* 936 ss.) o en la propia *Oresteia* (Cho. 926).

Otros índices, secundarios, de proverbialidad son que la expresión es del tipo del *adýnaton*, que es semiidiomática, que en algunos testimonios de uso ((v), (ix)) se cita junto con otras expresiones proverbiales.

Hay dos versiones de la locución dignas de tenerse en cuenta: παρὰ κωφῷ ἀποπέρδειν, que los estudiosos suelen considerar una deformación cómica de la παροιμία, y παρὰ κωφὸν ἄδειν o παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν, que, estando recogida en la

quinta serie de la colección Atos de Zenobio, está bien estudiada en la edición de Spyridonidou.

Testimonios de uso: Aesch. *Th.* 202, Cratin. *Archil.* fr. 6 PCG, Call. *Iamb.* 5.34 (fr. 195) Pfeiffer, Mel. *AP* 12.159; *παρὰ κωφὸν ἄδειν* / *παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν*: Lib. *Decl.* 51.1.8.8-10, Aristaenet. *Ep.* 1.28.20 s., Chor. *Or.* 8.2.133.5, Phot. *Ep.* 104.6 Laourdas-Westerink, Theodor. Hyrtac. *An. Gr.* Boiss. II 437; otros testimonios de época tardía en Spyridonidou 293-5.

Fuentes eruditas: [Plu.] *Imposs.* 43, Greg. Cypr. 3.32, Greg. Cypr. Mosq. 4.89, Apost. 10.36; *παρὰ κωφῶ ἀποπέριδεν*: Par. Suppl. 75, Diogen. 7.43; [Plu.] *Imposs.* 29, Macar. 6.89, Apost. 13.99; Hsch. π 563, Phot. π 251, *Suda* π 371 y κ 2310.5; *παρὰ κωφὸν ἄδειν* / *παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν*: Zen. *Ath.* 5.35, Macar. 6.89.

### Testimonios de uso

De los testimonios de época tardía recojo aquí sólo algunos a modo de ejemplo o por ofrecer alguna variante interesante de la *παροιμία*.

- (i) Aesch. *Th.* 202 ἤκουσας ἢ οὐκ ἤκουσας; ἢ κωφῇ λέγω;  
¿Has oído o no has oído? ¿O hablo a una sorda?

- (ii) Cratin. *Archil.* fr. 6 PCG εἶδες τὴν Θασίαν ἄλμην οἷ' ἄττα βαῦζει;  
ὥς εὖ καὶ ταχέως ἀπετείσατο καὶ παραχρῆμα.  
οὐ μέντοι παρὰ κωφὸν ὁ τυφλὸς ἔοικε λαλῆσαι.

3 ἔοικε λαλῆσαι A: ἔοικε λαλεῖν CE: ἔοικ' ἀποπαρδεῖν Naber, prob. Kaibel et Koerte (apud Kassel-Austin)

¿Has visto la salmuera tasía cómo ladra? ¡Qué bien y rápido se las ha hecho pagar, y al momento! Por cierto que no parece haber hablado el ciego con el sordo.

- (iii) Call. fr. 195.31-4 Pfeiffer

ἐγὼ Βάκις τοι καὶ Σίβυλλα [καὶ] δάφνη  
καὶ φηγός. ἀλλὰ συμβαλεῦ.  
τῶνιγμα, καὶ μὴ Πιτθέως ἔχε χρεῖην.  
....]τι καὶ κωφεῖ λόγος.

34 ὅδ' ἔσ]τι dub. Pfeiffer: ἄον]τι Maas: σὲ δὴ] τί Dawson: σὲ δὴ] τι Gallavotti: σὲ μῶν] τι Puelma: λύει] τι Parsons: ἔνεσ]τι vel πάρεσ]τι dub. Kerkhecker: ἤχει] τι Livrea, prob. Lelli · λόγον Parsons

Yo soy para ti Bacis y Sibila y un laurel y una encina. Pero interpreta el enigma, y no tengas necesidad de Piteo: . . . hasta para un sordo [?] mis palabras.

- (iv) Mel. *AP* 12.159.3 s. ναὶ γὰρ δὴ τὰ σά, κοῦρε, τὰ καὶ κωφοῖσι λαλεῦντα  
ὄμματα...

Σί, que por tus ojos, muchacho, que hablan incluso a los sordos...

- (v) Lib. *Decl.* 51.1.8.8-10 ταῦτα μὲν πρὸς αὐτήν, ἀλλ' ἦδον, τὸ τῆς παροιμίας, ἐπὶ κωφῷ, ἀλλ' αἰγιαλοῖς ἐδόκουν προσομιλεῖν ἢ νεκρῷ πρὸς οὓς διαλέγεσθαι.  
Esto le decían, pero cantaban, como dice el refrán, ante un sordo, pero parecían conversar con la playa o hablarle al oído a un cadáver.
- (vi) Aristaenet. *Ep.* 1.28.20 s. ταύτην κἄν νουθετῆς, κἄν ἰκετεύης, παρὰ κωφὸν ἄδειν δοκεῖς.  
Aunque la adviertes, aunque le suplicas, parece que estás cantando ante un sordo.<sup>1</sup>
- (vii) Chor. *Or* 8.2.133.4 s. πλεῖστα γὰρ ὅσα ταῖς θύραις προσάδων τῆς ἐρωμένης παρὰ κωφοῦ θύραν ἄδει κατὰ τὴν παροιμίαν.  
Pues la mayor parte de cuanto está cantando a las puertas de la amada lo canta ante las puertas de un sordo, como dice el refrán.
- (viii) Phot. *Ep.* 104.5 s. Laourdas-Westerink παρήνευσάμεν οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλάκις· κωφῶν δὲ ἄρα θύρας, τὴν παροιμίαν, ἀπέδειξας κόπτοντας.  
Te hemos advertido no una vez, sino muchas, pero has demostrado que estamos llamando, como dice el refrán, a las puertas de un sordo.
- (ix) Theodor. Hyrtac. *An. Gr.* Boiss. II 437 ἀλλ' ἐπιθύριζεν εἰς κωφόν, καὶ παίων ἦν ἐς ἄερα.  
pero llamaba a la puerta a un sordo y estaba lanzando golpes al aire.

## Fuentes eruditas

### A. κωφῷ ὁμιλεῖς

- (x) Apost. 10.36 «κωφῷ ὁμιλεῖς»· ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων.  
[Plu.] *Imposs.* 43 κωφῷ ὁμιλεῖς  
«Conversas con un sordo»: a propósito de lo imposible.
- (xi) Greg. Cypr. 3.32 = Greg. Cypr. Mosq. 4.89 «παρὰ κωφῷ διαλέγη».  
«Hablas junto a un sordo».

### B. Versiones παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδεις, παρὰ κωφῷ ἀποπέρδεις

- (xii) Zen. Ath. 5.35 «αἰγιαλῷ λαλεῖς», «ἀνέμῳ διαλέγη», «παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδεις», «κενὰ ψάλλεις», «εἰς νεκρὸν ὠτίον ἤχεις», «παρ' ὄνῳ λυρίζεις»· ἐπὶ τῶν εἰς μάτην λαλοῦντων τοῖς μὴ τῶν λεγομένων ὅλως ἐπιστρεφόμενοις καὶ

<sup>1</sup> Tsirimbas (1950) dedica un artículo, que no he podido consultar, a las expresiones proverbiales en las *Epístolas* de Aristéneto.

μηδὲν ἀνυόντων. ἐπὶ τούτων καὶ τὸ «μάτην ἀναλίσκεις ὕδωρ», παρόσον οἱ ὀητορεύοντες τὸ παλαιὸν πρὸς ὕδωρ μεμετρημένον ἔλεγον.

«Charlas con la playa», «conversas con el viento», «cantas a las puertas de un sordo», «tocas en vano», «le hablas al oído a un cadáver», «tocas la lira ante un burro»: a propósito de los que hablan en vano con quienes en modo alguno prestan atención o advierten lo que se dice, y no consiguen nada. Sobre éstos se dice también «consumes agua en vano», porque los que pronunciaban discursos antiguamente hablaban con el agua medida<sup>2</sup>.

(xiii) Macar. 6.89 «παρὰ κωφὸν ἀποπαρδεῖν», καὶ «παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν»· ἐπὶ τῶν μὴ προσεχόντων.

ἄδειν Walz (ad Arsen., p. 405), prob. Nauck (1869: 376) et Spyridonidou (287): ἀλειν cod.: ἀλεῖν Leutsch || Diogen. 7.43 παρὰ κωφῷ ἀποπέρδειν. [Plu.] *Imposs.* 29 πρὸς κωφοῖς ἀποπέρδεις

«Tirarse un pedo junto a un sordo», y «cantar ante las puertas de un sordo»: a propósito de los que no prestan atención.

(xiv) Suda π 371 «παρὰ κωφὸν ἀποπαρδεῖν»· πρόδηλος τῆς παροιμίας ἡ αἰτία· οὐ γὰρ ἀκούει ὁ κωφός. ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων δὲ λέγεται.

Par. Suppl. 75 παρὰ κωφὸν ἀποπέρδειν· οὐ γὰρ ἀκούει. Hsch. π 563 παρὰ κωφὸν ἀποπαρδεῖ· ἡ παροιμία. πρόδηλος δὲ αὐτῆς ἡ αἰτία. Phot. π 251 ≈ Apost. 13.99 παρὰ κωφὸν ἀποπέρδειν· παροιμία ἐπὶ ἀναισθήτων. Suda κ 2310.5 παρὰ κωφῷ πέρδεις· ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων.

«Tirarse un pedo junto a un sordo»: el motivo del proverbio está bien claro: porque el sordo no oye. Se aplica a los insensibles.

## Forma

(a) κωφῷ ὀμιλεῖς, etc. Es una locución proverbial semiidiomática de tipo verbal. Los paremiógrafos citan las formas κωφῷ ὀμιλεῖς (x) y παρὰ κωφῷ διαλέγῃ (xi), pero da la impresión de que, con tal de que la idea expresada sea más o menos la misma, la forma de la locución admite bastantes variaciones. Además de ὀμιλεῖν y διαλέγεσθαι se usan otros verbos de lengua: λέγειν en Aesch. *Th.*, αὐτεῖν en Cho., λαλεῖν en Cratino y Meleagro.

Bothe tiene seguramente razón al considerar que en Cratino la palabra τυφλός ha de incluirse en la expresión proverbial: «proverbio dicebant τυφλὸς παρὰ κωφόν, caecus apud surdum»<sup>3</sup>; yo incluiría también el verbo λαλεῖν. Tendríamos entonces un caso de una expresión proverbial (¿frase proverbial?, ¿locución?) que incluye otra<sup>4</sup>. Basándose en los tests. (xiii) y (xiv), Naber (1880: 21 s.) conjeturó que lo que en realidad había en el texto de Cratino era παρὰ κωφὸν ὁ τυφλὸς ἔοικε ἀποπαρδεῖν, pero el sentido resultante viene a resultar demasiado recargado.

<sup>2</sup> Trad. de Mariño y García Romero.

<sup>3</sup> Que la frase se hizo al menos famosa lo prueba la conservación del fragmento gracias a una cita de Ateneo (4.164de).

<sup>4</sup> Véase, en Conca i Martínez (1999), un pequeño estudio sobre refranes que incluyen locuciones.

(b) *παρὰ κωφὸν ἄδειν*. Con el verbo ἄδειν la locución pasa a ser totalmente idiomática, lo que le da una mayor fijación formal: Lib. ἦδον ἐπὶ κωφῷ, Aristaenet. *παρὰ κωφὸν ἄδειν*.

*παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν*. Un paso más en la fijación como expresión proverbial metafórica se da con el más largo *παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδεις*. La tradición manuscrita da para Macario no ἄδειν sino αλειν. Leutsch edita ἀλειν, verbo que puede significar algo así como «aporrear», pero es más probable la corrección ἄδειν de Walz, que, seguida por Nauck y Spyridonidou, tiene el apoyo de la forma atestiguada por Zen. Ath. y los testimonios de uso (y cuadra mejor con *παρά*). Spyridonidou (p. 293) considera que la forma *παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν* podría ser una combinación de *παρὰ κωφὸν ἄδειν* y *κωφοῦ θύρας κόπτειν* o una variante de *παρὰ κωφὸν ἄδειν*. *Κωφοῦ θύρας κόπτειν* está en Focio (test. (viii)), que lo cita como *παροιμία*. Otras formas, tardías, son las de Theodor. Hyrtac. ἐψιθύριζεν εἰς κωφόν y Mich. Attal. 28.7 μάτην, τὸ τοῦ λόγου, θυροκοπῶν, donde no aparece el sordo.

(c) En *παρὰ κωφῷ ἀποπέρδειν* es también el verbo lo que varía. Las fuentes para esta forma son todas de tipo erudito, y suele considerarse probable que bajo este lema «se esconda un fragmento adéspoto de comedia o de mimo (o tal vez incluso yámbico)» en el que habría una deformación humorística de la locución *παρὰ κωφῷ διαλέγη* (Lelli 2006: 118 s.). De ahí que ya Kock lo editara como fragmento cómico anónimo (fr. 50): «Scilicet usitatum proverbium *παρὰ κωφῷ διαλέγει* Greg. Cypr. 3.32 comicus aliquis in obscaenum transtulit». La deformación podría haberse hecho también a partir de la versión *παρὰ κωφὸν ἄδειν*, de mayor parecido fonético y cuyo contraste con *ἀποπαρδεῖν* resultaría más cómico. Esta forma no sería entonces una versión estándar de la *παροιμία*, sino sólo una modificación suya. Pero las variantes de las fuentes: *παρὰ κωφόν*, *παρὰ κωφῷ*, *πρὸς κωφοῖς*; *ἀποπαρδεῖν*, *ἀποπέρδειν*, *ἀποπέρδεις*, *πέρδεις*, son tal vez demasiadas para una cita, y no es de descartar la posibilidad de que se trate de una deformación cómica popular y proverbial, un proverbio paródico o, con el término acuñado por García Romero (2016), un paraproverbio. Una tercera posibilidad es que siendo en origen una deformación cómica de una obra ahora perdida pasara a ser popular.

## Uso y origen

Se dice que habla a un sordo quien no consigue que su interlocutor haga caso de lo que le está diciendo, ya sea porque no lo oiga, no le preste atención, no lo entienda o simplemente no le haga caso aunque lo haya oído y entendido. Las formas de tipo (a) (*κωφῷ ὁμιλεῖς*, *παρὰ κωφῷ διαλέγη*, etc.) son semiidiomáticas porque en ellas sólo la palabra *κωφός* se usa en sentido figurado, teniendo los verbos *ὁμιλεῖν*, *λέγειν*, etc. su sentido recto. En las variantes *παρὰ κωφὸν ἄδειν*, *παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδεις* y *παρὰ κωφῷ ἀποπέρδειν*, en cambio, se usan en sentido figurado también los verbos (y el sintagma *παρὰ θύρας*). Pero en todas las versiones y variantes es la palabra *κωφός* el centro del sentido del proverbio. De ahí la explicación de la *Suda* (xiv):

πρόδηλος τῆς παροιμίας ἢ αἰτία· οὐ γὰρ ἀκούει ὁ κωφός. ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων δὲ λέγεται (también Par. Suppl.: οὐ γὰρ ἀκούει): el sordo no oye, y por eso la expresión se usa para los que no hacen caso cuando les hablan.

Siendo el sentido de la παροιμία fácilmente comprensible, las fuentes no dan muchas explicaciones sobre ella. Para la versión (a), sólo Apostolio explica: ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων, lo que viene a coincidir con la inclusión de la locución en la colección de imposibles atribuida a Plutarco. Dentro de los *adýnata* se tienden a englobar no sólo los imposibles propiamente dichos (que las ranas críen pelo, por ejemplo), sino también el tipo de los que en griego podrían llamarse ἀνήνυτα, ‘inacabables’, ‘vanos’, ‘inútiles’: lo imposible en ellos no es la acción misma sino el fin que tal acción persigue. «Hablar a un sordo» no es una acción imposible en sí misma, pero sí lo es su fin (que el sordo se entere), y por eso se considera inútil. Resulta, pues, más justa la explicación de uno de los escolios a *Th.* 202: κωφῇ] ματαίως<sup>5</sup>.

Una explicación más concreta se da para las otras versiones: ἐπὶ τῶν εἰς μάτην λαλούντων τοῖς μὴ τῶν λεγομένων ὅλως ἐπιστρεφομένοις καὶ μηδὲν ἀκούντων (Zen. Ath.); ἐπὶ τῶν μὴ προσεχόντων (Macar.); ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων (*Suda*). Poco hay que añadir a estas explicaciones, que coinciden con la de otro escolio a *Th.* 202 κωφῇ· ἀναισθήτῳ, y son igualmente válidas para las tres versiones de la παροιμία, cuyo sentido es básicamente el mismo.

Para completar estas explicaciones, debemos volvernos sobre el significado del griego κωφός, que no sólo se usa para el que no oye, sino que en él se confunden el no oír y el no hablar. Su sentido primero es el de ‘rombo’, ‘obtuso’ (es el opuesto de ὀξύς: κ. βέλος, *Il.* 11.390), y cuando, por traslación, se aplica al ámbito de los sonidos, significa ‘mudo’, ‘sin ruido’ (κύματι κωφῶ *Il.* 14.16, etc.). También en español el adjetivo ‘sordo’ se usa para lo «que suena poco o sin timbre claro. *Ruido sordo. Campana sorda*» (*DRAE*). Según los diccionarios, después de Homero κωφός se encuentra aplicado también a personas y animales, significando ‘mudo’ (oráculo *ap.* Hdt. 1.47 καὶ κωφοῦ συνίημι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω), ‘sordo’ (*h. Merc.* 92, Heraclit. fr. 34 DK, Aesch. *Th.* 202) y ‘sordomudo’ (*vid.* LSJ, Chantraine). Así pues, en el uso de esta palabra a menudo no se distingue entre sordera y mudéz, lo que viene a corresponderse con la falta de distinción entre lengua y entendimiento de la palabra λόγος. El κωφός es el que no responde a lo que se le dice como de un hombre normal cabría esperar: los motivos para ello pueden ser mudéz, sordera o ambas cosas, falta en todo caso de entendimiento o de la capacidad lingüística. Esa incapacidad de habla y entendimiento incluye la insensibilidad o incapacidad para reaccionar como cualquiera no κωφός reaccionaría. De la misma manera, ἀκούειν es ‘oír’, ‘entender’, ‘hacer caso’, casi ‘obedecer’.

Podrían haberse incluido aquí como testimonios de uso de la παροιμία expresiones como D. S. 3.40.7 ὁδύρονται πρὸς κωφὴν ἐρημίαν, 8.32.3 πρὸς κωφὴν ὁδύρωνται τύχην, o Antip. Thess. *AP* 7.287.1 ss. φωνεῦσα παρ’ οὐατι καὶ παρὰ κωφὸν /

<sup>5</sup> Sobre los *adýnata* se ha hablado en el capítulo dedicado al proverbio διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν (pp. 243-245). Pueden consultarse además la monografía de Dutoit (1936) sobre los *adýnata* en la poesía antigua y el artículo de Rowe (1965) sobre los *adýnata* como un tipo especial de expresión proverbial.

οἷμα, de las que pueden citarse bastantes paralelos. En ellas κωφός no funciona como sustantivo sino como adjetivo. A esta diferencia se añade la dificultad de que algunos de estos casos son también testimonios de otras locuciones similares: Lyc. 1451-3 τί μακρὰ τλήμων εἰς ἀνηκόους πέτραις, / εἰς κῦμα κωφόν, εἰς νάπας δασ-πλήτιδας / βαύζω, κενὸν ψάλλουσα μάστακος κρότον,, AP 16.198.6 ὦ σφιγχθεὶς κωφοῖς πέμπε λιτὰς ἀνέμοις; los escolios a Aesch. PV 1001 citan como locución εἰς κῦμα κωφὸν λαλεῖ / λέγων, que sería una variante de la simple πρὸς κύματα λαλεῖν (Eust. Od. 1.332.7)<sup>6</sup>.

Cuando se usan no para contar algo ya pasado sino en presente y en el contexto mismo en que se produce la falta de la respuesta esperada por parte del interlocutor, como ocurre en los dos tests. de Ésquilo, estas locuciones sirven a lo que se ha llamado la función fática del lenguaje, que Jakobson (1960: 355) definía como la que sirve para «establecer, prolongar o interrumpir la comunicación, para cerciorarse de que el canal de comunicación funciona, para llamar la atención del interlocutor o confirmar si su atención se mantiene». Hay varias maneras en que la recepción puede fallar: la primera es la más sencilla: que el oyente no oiga; pero también puede fallar si el oyente no entiende, que viene a ser una forma particular de no oír que también puede considerarse sordera: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασιν (Heraclit. fr. 34). Y de ahí viene a llamarse sordo también al que, habiendo oído y entendido, no hace caso: no contesta o no obedece. Los testimonios de éstas y otras locuciones de sentido similar («hablar con la playa», «con el viento», etc.) muestran que lo más común es usarlas precisamente en este sentido: para cuando alguien no atiende a una orden o a una súplica.

Otra forma de uso de la locución es la que se da en el poema de Meleagro y tal vez también en Calímaco (si es que κωφεῖ no ha de entenderse como verbo<sup>7</sup>): se afirma que se da cumplimiento al *adýnaton*, convirtiéndose así la locución en una hipérbole similar a la locución española «nos oirán los sordos»: lo que es muy expresivo (Mel.) o muy claro (Call.) lo entienden «hasta a los sordos». En Meleagro la hipérbole tiene la gracia de no ser en el fondo nada exagerada, ya que se está hablando de la expresividad de los ojos, que un sordo capta tan bien como el que no lo es.

La misma contraposición entre los sentidos de la vista y el oído se da en el fragmento de los *Archilocos* de Cratino, donde el que habla al sordo es un ciego. Según Bothe, «proverbio dicebant τυφλὸς παρὰ κωφόν, *caecus apud surdum*, indicantes, utrimque errari; nunc autem nec male ultus est inimicos Archilochus, neque illi id non persenserunt». Que un ciego hable con un sordo es imagen cómica de la falta de entendimiento mutuo, porque si el sordo no oye, el ciego no puede siquiera valerse de

<sup>6</sup> Cf. n. 12 y pp. 595 ss.

<sup>7</sup> En el *Lex. Sched.* (386.397) se recoge el nombre κωφεύς· ὁ μὴ ἀκούων, mientras que el verbo κωφεῖν, atestiguado en Soph. fr. 198e *TrGF*, quiere decir ‘perjudicar’ según los léxicos de Hesiquio y Focio (Hsch. κ 4894, o 1729, cf. κ 4899 y 4900; Phot. κ 1334). Lelli (2006: 176) incluye el fragmento en su estudio sobre los proverbios en Calímaco, considerando el verso «manifiestamente proverbial». Las varias interpretaciones que se han dado pueden verse en el comentario de Kerkhecker (p. 141) y en Livrea 2003: 56.



los gestos ni entenderlos. O más bien seguramente podría tratarse de contexto en el que el ciego informa al sordo sobre lo que se ve (como en la famosa parábola del Evangelio del ciego que guía a otro ciego<sup>8</sup>). Suele considerarse que, tratando esta comedia de una comparación de tipo agonístico entre poesía épica y yámbica, el ciego ha de ser, por su legendaria ceguera, Homero<sup>9</sup>. La παροιμία se usaría entonces al mismo tiempo en sentido figurado y literal, en un uso de los que suelen en español señalarse añadiendo «nunca mejor dicho», lo que provoca a menudo un efecto cómico<sup>10</sup>.

En cuanto a las «puertas del sordo» de la versión παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν, tienen una función similar a la del ciego de Cratino: con ellas, el *adýnaton* es aún más claramente *adýnaton*, ya que el que está ante las puertas de un sordo no puede tampoco, como el ciego, recurrir a gestos ni señales. Por otra parte, acudir a las puertas de alguien funciona como símbolo de ir a llamar su atención o a pedir su ayuda, y que las puertas permanezcan cerradas representa que se niega tal atención. En el pasaje de las *Coéforas* en que se usa la locución lo que se está haciendo es precisamente llamar a la puerta, situación en la que, como veremos (p. 558), era frecuente emplear expresiones de carácter fático como nuestra παροιμία.

Miguel Atalíates (s. XI) usa la expresión «llamar en vano a la puerta»: *Hist.* 28.7 μάτην, τὸ τοῦ λόγου, θυροκοπῶν, en la que lo idiomático está, al revés que en nuestra locución, en el verbo, mientras que μάτην se usa en sentido recto. La locución española «a esotra / a la otra puerta <llama>» se usa, según el *DRAE*, «para reprender la terquedad y porfía con que alguien se mantiene en un dictamen, sin ceder a las razones» o simplemente «para explicar que alguien no ha oído lo que se le dice». En las ediciones antiguas del diccionario (así en la de 1852) se añadía a la explicación la forma latina de nuestro proverbio, «surdo canis».

En παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν el habla aparece como canto, ya que el canto no deja de ser, aunque elaborada artísticamente, una forma de habla. El *CPG* recoge varias expresiones similares a la del sordo en las que se usa el verbo ἄδειν: ἄλλως ἄδεις, πρὸς κενὴν ἄδεις, πρὸς ἐρωγυῖαν ἄδεις, ἄδεις ἔχων<sup>11</sup>. En todas ellas el verbo se usa para referirse al hablar en vano, sin resultado o neciamente. Αἰδεις ἔχων,

<sup>8</sup> Mateo 15.14; cf. Tosi 1250.

<sup>9</sup> Zieliński 1885: 242, Whittaker 1935: 185, Amado Rodríguez 1998: 52, Lelli 2006: 118 y 2011: 151 s.

<sup>10</sup> Desde luego, la interpretación cambiaría de aceptar la conjetura de Naber, que sustituye λαλήσαι por ἀποπαρδεῖν. Koerte explica así la frase resultante: «sententia caecus nescit se coram aliquo pedere, surdus non audit pedentem, ergo crepitu ventris neque ille offendere vult neque hic offenditur. contra apud Cratinum voluit aliquis laedere Archilochum qui iniuriam sensit atque ultus est acerrime» (ap. Kassel-Austin). ¡Como si sólo sonaran! Lelli rechaza esta conjetura, ciertamente innecesaria, como «no apropiada» y «fuera de lugar», prefiriendo dejar el παρὰ κωφῷ ἀποπαρδεῖν como fragmento adéspoto. Amado Rodríguez, por su parte, parece aceptar el texto transmitido, pero considera que el verso está «inspirado en el proverbio παρὰ κωφὸν ἀποπαρδεῖν . . . La sustitución de ἀποπαρδεῖν por λαλήσαι no es extraña si tenemos en cuenta la otra versión del proverbio menos frecuente: παρὰ κωφῷ διαλέγει». Pero si tenemos en cuenta esta versión, que no es menos frecuente, no parece necesario pensar en la otra.

<sup>11</sup> ἄλλως ἄδεις: Zen. Vulg. 1.72, Diogen. 2.19, Greg. Cypr. 1.47, Greg. Cypr. Leid. 1.47, Greg. Cypr. Mosq. 2.9, Macar. 1.92, Apost. 2.31, cf. 2.11; *Suda* α 1399. — πρὸς κενὴν ἄδεις: *Suda* π 2724. — πρὸς ἐρωγυῖαν ἄδεις: *Suda* π 2646. — ἄδεις ἔχων: *Coll. Bodl.* 479, Diogen. 5.11, Apost. 1.32, 8.39; Phryn. *PS* 109\*, Hsch. α 1766, Phot. α 538.

aunque está al borde de no ser una expresión proverbial (siendo ἔχων un auxiliar, es dudoso si se trata de dos palabras en sentido pleno del término), está recogido por los paremiógrafos y lexicógrafos precisamente por tener este sentido metafórico, proverbial en el otro sentido del término ‘proverbial’ (cf. pp. 32, 37). Frínico y Focio recogen una expresión similar, ἄδειν ὅμοιον:

Phryn. PS 20 «ἄδειν ὅμοιον»· σημαίνει τὸ μάτην λέγειν. τὸ γὰρ ἄδειν ἐπὶ τοῦ μάτην λέγειν.

Phot. α 551 «ἄδειν ὅμοιον»· καινοτάτη ἢ σύνταξις καὶ Ἀττικῶς, εἰ καὶ τις ἄλλη, εἰρημένη. σημαίνει δὲ τὸ μάτην λέγειν, ὡς εἰ καὶ ἄλλως ἄδειν ἐθέλοι τις ἐν οὐδενὶ πράγματι ἀνυσίμῳ. Εὐπολὶς ἐν Ἀστυναύτοις [fr. 39 PCG]· «ὅμοιον ἄδειν· οὐ γὰρ ἔστ’ ἄλλως ἔχων [ἔχον Wilamowitz]». Ἀριστοφάνης δὲ ἐν Γεωργοῖς ἐξηγούμενος τὸ «ἄδεις», ὅπερ ἐπὶ τοῦ «μάτην λέγεις» τίθεται, παροιμιῶδες αὐτὸ ποιεῖ· φησὶ γάρ [fr. 101 PCG]· «καὶ τὰς δίκας οὖν ἔλεγον ἄδοντες τότε; — νῆ Δία, φράσω δ’ ἐγὼ μέγα σοι {καὶ} τεκμήριον· ἔτι γὰρ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι καθήμενοι, ὅταν κακῶς τις ἀπολογῇται τὴν δίκην, ἄδεις». (ἐν) συνουσίᾳ χρῶ κατὰ Φρύνιχον [PS 20].

De manera que ya el mero cantar puede por sí solo servir para referirse al hablar en vano. Aunque el canto es una forma de habla, y es eso mismo lo que permite la metáfora, es una forma de habla tan especial, que, sometida como está a las leyes del arte, no puede servir a los fines prácticos propios de la vida corriente. Cuando alguien canta no suele atenderse a lo que en su canto dice de una forma realista, como si estuviera hablando simple y llanamente, y tampoco se le suele contestar.

### Expresiones proverbiales similares

Pero las locuciones más parecidas a la nuestra, hasta el punto de que constituyen un grupo bien diferenciado, son aquellas en las que un verbo de lengua tiene un complemento que va normalmente en Dat. o en Ac. con πρὸς (también παρὰ + Dat. o Ac.), complemento que se refiere al «oyente» con el nombre de uno de los seres que proverbial o paradigmáticamente representan al oyente que no hace caso. Hay varios subtipos en este grupo según la naturaleza de estos seres. Están, por una parte, los seres inanimados, cosas que, además de estar privadas de la capacidad del lenguaje, suelen dar una impresión de dureza o insensibilidad: αἰγιαλῷ λαλεῖς, πρὸς κύματα λαλεῖν, ἀνέμῳ διαλέγῃ, λίθῳ διαλέγου / λαλεῖς<sup>12</sup>. Un sentido similar parece tener

<sup>12</sup> αἰγιαλῷ λαλεῖς: Zen. Ath. 5.35, Zen. Vulg. 1.38, Coll. Bodl. 66, Diogen. 1.37, Diogen. Vind. 1.14, [Plu.] Imposs. 23, Apost. 1.84; Suda αἰ 41; cf. Soph. Ph. 936 ss. — πρὸς κύματα λαλεῖν: Eust. Od. 1.332.7; Aesch. PV 1001 ὅχλεις μάτην με κῦμ’ ὅπως παρηγορῶν (recogido todo el verso en Apost. 13.82); Eur. Andr. 537 s., Med. 28 s.; Lyc. 1452; cf. Eur. Hipp. 304 s., Phld. Gadar. AP 5.107.5 s. — ἀνέμῳ διαλέγῃ: Zen. Vulg. 1.38, Coll. Bodl. 66, Diogen. Vind. 1.14, Suda αἰ 41; cf. Eur. Andr. 91-3, Hec. 334 s., Supp. 1155 y Tr. 418; AP 16.198.6; Lib. Decl. 51.1.8.8-10; Tosi 538. — λίθῳ διαλέγου: [Plu.] Imposs. 24, Append. 3.68; Eur. Andr. 537 s., Med. 28 s., Lyc. 1451; cf. Soph. Ph. 936 ss. — Koch (1887: 26 ss.) y Spyridonidou (a Zen. Ath. 5.35) estudian varias de estas locuciones; cf. también Thomson ad Cho. 926.

πρὸς κύμασι παίειν, a pesar de que el verbo no es ya de lengua<sup>13</sup>. Se trata, en resumen, del mar, el viento y las piedras: «miseri saepe cum ventis, cum coelo vel mari dicuntur colloqui», comenta Walz (*ad Arsen.* 30)<sup>14</sup>. En un fragmento de Heraclito (5 DK) se critica a los que rezan a las imágenes de las divinidades como si (ὅκοῖον εἶ) τις δόμοισι λεςχηνεύοιτο, comparación que bien pudiera ser proverbial y tener un paralelo en la frase del vigía del *Agamenón* cuando dice que la propia casa, si tomara voz, podría decir muy claramente lo que él se calla: οἶκος δ' αὐτός, εἰ φθογγὴν λάβοι, / σαφέστατ' ἂν λέξειεν (37 s., cf. pp. 740 s.). Son comparables las expresiones españolas «machacar en hierro frío» (cuyo verbo recuerda al de πρὸς κύματα παίειν), «como quien oye llover» y «más sordo que una tapia» (mientras que la locución «decirlo a los cuatro vientos» tiene, en cambio, un sentido prácticamente contrario al del griego ἀνέμῳ διαλέγειν, porque en ella el viento no actúa como receptor sino como transmisor).

Los animales no son muy productivos en estas expresiones. Sólo el burro da lugar a una serie de locuciones: ὄνῳ λυγρίζεις — ὄνος λύρας ἀκούων — ὄνῳ τις ἔλεγε μῦθον, ὁ δὲ τὰ ὦτα ἐκίνει<sup>15</sup>, que se usaban probablemente en un sentido más restringido, similar al de «echar perlas a los cerdos»: ἐπὶ τῶν ἀπαιδεύτων, explican las fuentes, es decir, los que, más que no atender a lo que se les dice, no saben apreciarlo.

Por último, tenemos las locuciones en las que aparecen seres humanos incapacitados de un modo u otro para responder: los sordos de nuestro κωφῶ ὁμιλεῖν y los muertos de εἰς νεκρὸν ὥτίον ἤχεῖς. El cadáver se encuentra de algún modo a medio camino entre el ser inanimado y el hombre. La *paroimía* πρὸς τύμβον κλαίειν, citada por el escolio al verso 926 de *Coéforas*, pertenece al subtipo de los seres inanimados, pero tiene también que ver con la sordera de los muertos<sup>16</sup>. Para el que no contesta o

<sup>13</sup> Aesch. *PV* 885 s. θολεροὶ δὲ λόγοι παίουσ' εἰκὴ / στυνγνῆς πρὸς κύμασιν ἄτης «y turbias palabras golpean en vano contra las olas de odiosa ceguera» (cf. también Eur. *IT* 1396 πρὸς κύμα λακτίζοντες, que, aunque tiene sentido recto, podría tenerlo también, al mismo tiempo, figurado). En Ar. *Eq.* 830 hay un compuesto θαλαττοκοπεῖν, del que los lexicógrafos (Phryn. *PS* 74.13-5, Phot. *θ* 7, Hsch. *θ* 29, *Suda* *θ* 11) dicen que significa «hablar en vano»; véase el comentario de Menor (2007: 170-5). Arsenio (17.66d) recoge la expresión ὑπέρῳ ὕδωρ πλῆττει; la *Suda* cita como *paroimía* ἂν ἀπολῆς τοὺς ὤμους ὕδωρ πτίσσων, ὁμοίως ὕδωρ μένει (ἐπὶ τῶν ἀνήνυτα πονούντων, α 2031); cf. Luc. *Herm.* 79.21-6.

<sup>14</sup> La tierra y el cielo aparecen en Theognet. fr. 1.9 s. *PCG* πεφιλοσόφηκας γῆ τε καὶ οὐρανῶ λαλῶν, / οἷς οὐδέν ἐστιν ἐπιμελὲς τῶν λόγων; cf. Eur. *HF* 1295 ss. La «sorda tierra» de *Il.* 24.54, κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων suele entenderse, en cambio, como una forma de referirse al vejado e indefenso cadáver de Héctor, pero no me parece imposible entender que es la propia tierra la ultrajada por el continuo arrastrar del cuerpo sobre ella. Cf. Mosquión fr. 6.13 *TrGF* ἀλλ' ἦν ἀκύμων ἡ κωφεύουσα ῥέουσα γῆ, y la historia que cuenta cómo el criado del rey Midas hace un hoyo para contar el secreto de las orejas de burro de su amo a la tierra (Ov. *Met.* 182 ss.).

<sup>15</sup> Zen. *Vulg.* 5.42, Diogen. 7.30 y 33, Greg. *Cypr.* 3.29, Greg. *Cypr.* Mosq. 4.66 y 67, Greg. *Cypr.* II 2.70, Plu. *Pr.* 32 y 33, Macar. 6.38 (cf. 6.39 ὄνος λυγρίζων), Apost. 12.82, 83 y Arsen. 12.91a; Macho fr. 11.140 Gow, Luc. *Ind.* 6.12-3, *Merc. Cond.* 25.7 s. y *D. Meretr.* 14.4.5 s.; Spyridonidou 301-3. Tiene que ver la historia que cuenta cómo el Tmolo hace que al rey Midas le salgan orejas de burro por haber preferido la música de la flauta de Pan a la de la lira de Apolo (Ov. *Met.* 11.53 ss.).

<sup>16</sup> Estas locuciones se tratan en las pp. 589-598. Las estatuas están también a medio camino entre el hombre y la cosa (en concreto, la piedra), y, aunque no parecen haber dado lugar a una locución de este tipo, sí puede encontrarse el adjetivo κωφός referido a ellas (por ejemplo, en *AP* 12.57.2, de Meleagro; cf. Heraclit. fr. 128 DK). Lo mismo ocurre con las imágenes de la pintura (*AP* 16.111), los reflejos (*AP* 7.170) o

no aparece al llamarlo parece que servía Ὑλαν κραυγάζειν, en el que se usa el nombre del compañero perdido que Heracles estuvo buscando y llamando a gritos sin éxito en una de las escalas del viaje de los Argonautas<sup>17</sup>. De sentido parecido pero diferente patrón son las locuciones κενὰ ψάλλεις y μάτην ἀναλίσκεις ὕδωρ que cita Zenobio (Ath.): en ellas no hay ya referencia explícita al oyente<sup>18</sup>.

Las locuciones latinas equivalentes a la nuestra, «surdo / -is canere», «narrare fabellam surdo», «suadere surdis» y otras, están bien atestiguadas, siendo sobre todo famoso el «Non canimus surdis» de las *Bucólicas* de Virgilio (10.8)<sup>19</sup>. En las sentencias medievales el motivo de cantar o hablar a los sordos da lugar a numerosas expresiones (Walther 30874d-30878), y, al menos en las lenguas europeas, no deja de usarse hasta nuestros días. Todavía se usa a veces la locución «surdis canere» en latín, pero hay también correspondencias en las lenguas modernas, aunque, siendo la metáfora tan natural, no es siempre seguro que provenga de las locuciones latinas y griegas. El *DRAE* recoge «no decirlo a los sordos» («decir una noticia a quien la oye con gusto y se aprovecha de ella»), «nos han de oír» o «nos oirán los sordos» («para expresar el propósito que alguien tiene de explicar su razón o su enojo en términos enérgicos») y «diálogo de sordos» («conversación en la que los interlocutores no se prestan atención»). Son parecidos también «A palabras necias, oídos sordos» y «por un oído le (te / me etc.) entra, y por el otro le (te / me etc.) sale». A algunas de las griegas recuerda «La cítola es por demás cuando el molinero es sordo»<sup>20</sup>. En inglés se usan «preach to deaf ears», «talk to the wind»; en italiano, «parlare ai sordi», «predicare ai sordi» (Tosi 554; cf. 555 y Arthaber 1111). Spyridonidou da testimonios de la pervivencia de la locución en griego hasta nuestros días: τοῦ κάκου κλάνεις τοῦ κουφοῦ, mientras que Politis (A p. 26) y Crida-Zoras (64) citan refranes completos: el bizantino Εἰς κουφοῦ θύραν ὅσα θέλεις κράζε, y el moderno Στου κουφού την πόρτα ὅσο θέλεις βρόντα.

---

los sueños (Mel. AP 12.125). Un motivo similar se encuentra en el famoso pasaje del *Fedro* en el que se dice que los escritos parece que hablan como si pensarán, pero luego no responden cuando se les pregunta (275d4-e5). Y hay una locución ἀνδριάντα γαργαλίζεις «haces cosquillas a una estatua» ([Plu.] *Imposs.* 45, Apost. 2.84, *Suda* α 2169).

<sup>17</sup> A. R. 1.1207 ss.; Zen. Vulg. 6.21, Diogen. 8.33; cf. Spyridonidou a Zen. Ath. 5.35.

<sup>18</sup> κενὰ ψάλλεις: Zen. Ath. 5.35 (*vid.* el comentario de Spyridonidou), Diogen. 7.60, Macar. 5.12, Apost. 14.92; Lyc. 138 s. y su escolio. Sobre las posibles interpretaciones de la locución, véase la nota 571 de Mariño y García Romero a su traducción de Zenobio. — μάτην ἀναλίσκεις ὕδωρ: Zen. Ath. 5.35 (cf. Spyridonidou), *Coll. Bodl.* 188, *Coll. Coisl.* 177, Diogen. 2.61, Macar. 1.76, Apost. 2.50; *Suda* α 1400.

<sup>19</sup> Para el resto de los testimonios, que sería demasiado largo detallar aquí, reenvío a Otto 212, 1146 y 1715, y a su suplemento (Seyffert 6, Weyman 80 y 262, Sonny 96, Sutphen 138, Szelinski 245), Lewis-Short *sub* 'surdus' y Tosi 554.

<sup>20</sup> Correas L 126, *Seniloquium* 321. Tosi (554) cita algunas correspondencias italianas.

## La παροιμία en las *Coéforas*

En las *Coéforas*, la locución «hablar a un sordo» la dice, en la forma «estoy gritando a sordos», el esclavo que sale a escena para dar la noticia de la muerte de Egisto llamando agitadamente a la puerta del gineceo sin obtener (todavía) respuesta<sup>21</sup>.

οἴμοι, πανοίμοι δεσπότης πεπληγμένου· 875  
οἴμοι μάλ' αὖθις ἐν τρίτοις προσφθέγγμασιν.  
Αἴγισθος οὐκέτ' ἔστιν. ἀλλ' ἀνοίξατε  
ὅπως τάχιστα, καὶ γυναικείους πύλας  
μοχλοῖς χαλᾶτε· καὶ μάλ' ἡβώντος δὲ δεῖ —  
οὐχ ὥς δ' ἀρῆξαι διαπεπραγμένῳ· τί γάρ; 880  
ιοῦ ιοῦ.  
κωφοῖς αὐτῷ καὶ καθεύδουσιν μάτην  
ἄκραντα βάζω. ποῖ Κλυταιμῆστρα; τί δρᾷ;  
ἔοικε νῦν αὐτῆς ἐπὶ ξυροῦ πέλας  
αὐχὴν πεσεῖσθαι πρὸς δίκην πεπληγμένος.

875 πανοίμοι Porson, edd. pler.: πᾶν·οἴμοι M · πεπληγμένου Schütz: τελουμένου M (ex 872) · 882 βάζω; Blaydes · ποῖ M: ποῦ Blomfield · 883-4 choro trib. Portus, prob. West · αὐ τῆσδ' Martin (τῆς Verrall) · ἐπὶ ξυροῦ M: ἐπιξήνου Abresch

¡Ay de mí! ¡Ay, ay de mí, que han herido a mi señor! ¡Ay de mí, sí, otra vez, y ya van tres gritos! Egisto ya no vive. Pero ¡abrid cuanto antes, y soltad las barras de las puertas de las mujeres! Aunque más bien lo que hace falta es un muchacho —pero no para ayudar al herido; ¿para qué entonces?

¡Eh, eh! Estoy gritando a sordos y hablando en vano a dormidos para nada. ¿Dónde anda Clitemestra? ¿Qué hace? Parece que es ahora su cuello el que, muy cerca sobre la navaja, va a caer herido según justicia.

La primera función del esclavo es dar la noticia de la muerte de Egisto. Esto se hace de una manera que resulta bastante moderna y «realista»: no con un parlamento de mensajero, cuya única función es dar una noticia, ante un receptor ya presente de antemano, sino juntanto en una intervención varias funciones: el esclavo da la noticia llamando a la puerta para pedir ayuda, lo que da pie a que Clitemestra salga de nuevo a escena. «Por otra parte, su actividad frenética añade un elemento extra a la agitación y la rapidez de la acción (Taplin 1977: 348). «Las tres entradas [del esclavo, Clitemestra y Orestes] forman una secuencia de rapidez sin paralelos para la tragedia griega», que «normalmente no se desarrolla a este ritmo» (*ib.*: 351). Toda la segunda parte de la tragedia tiene un ritmo muy rápido, con escenas cortas separadas muchas veces sólo por breves intervenciones del coro. «Todo este movimiento de un lado a otro está en un claro y calculado contraste con la primera mitad, más larga, de la obra, que contiene muy pocas salidas y entradas y está dominada por la monumental es-

<sup>21</sup> Sobre la cuestión de si había más de una puerta en escena que permitiera al esclavo salir por una y llamar a otra (la del gineceo, cf. v. 878) de la que luego saldrá Clitemestra, o si es que el esclavo ni siquiera salía a escena, reenvío a Taplin 1977: 349 s. y Garvie xlviii-l.

cena fija del kommos. Y, sin embargo, las dos mitades llevan, cada una a su manera, a la escena [del enfrentamiento entre Orestes y Clitemestra]» (*ib.*).

El esclavo habla gritando, como indican, además del verbo *αὐτῶ*, el contexto (han de oírlo desde dentro), las interjecciones y la agitación general de sus palabras. Las expresiones de impaciencia son muchas: el *ἀλλά* de *ἀλλ' ἀνοίξατε*, que tiene una función similar a la que a veces se le da a 'pero' en español («¡pero abrid!»): ya tenían que haber abierto; los dos imperativos; la expresión *ὅπως τάχιστα*; también el *δεῖ* indica urgencia. Pero es en el grito *ιοῦ ιοῦ* («a cry of baffled impatience», Sidgwick) y los dos versos siguientes donde se concentra esta impaciencia y queja por la falta de respuesta: *κωφοῖς αὐτῶ καὶ καθεύδουσιν μάτην / ἄκραντα βάζω. ποῖ Κλυταιμήστρα; τί δρᾷ;*; Bothe explica *κωφοῖς αὐτῶ* como «*vox impatientis*».

De la misma manera que unos versos antes se repetían los imperativos que ordenaban abrir las puertas y justo después se pregunta dos veces seguidas por Clitemestra, en la frase *κωφοῖς αὐτῶ καὶ καθεύδουσιν μάτην / ἄκραντα βάζω* también se repite de formas distintas la queja de no ser atendido: primero el proverbial «estoy gritando a sordos»; después, «estoy diciendo en vano palabras inútiles a dormidos», que, aunque no es, que sepamos, proverbial, cuadra a la perfección con el grupo de expresiones proverbiales sinónimas que se acaba de definir, y en concreto con el subtipo en el que son los hombres incapacitados para responder (el sordo, el muerto, en este caso el dormido) los que actúan como paradigma proverbial del interlocutor que no hace caso<sup>22</sup>. Aunque «los ocupantes pueden estar literalmente dormidos en la cama, es más probable que . . . el sueño sea figurado» (Garvie).

No sólo se coordinan dos expresiones que quieren decir prácticamente lo mismo, sino que a la segunda la complementan dos palabras que también se refieren a lo vano o inefectivo: *μάτην* y *ἄκραντα*. La mayoría de los estudiosos intentan paliar tanto pleonismo entendiendo que *μάτην* complementa a *καθεύδουσιν*: dormir en vano sería dormir cuando no hay que dormir porque hay cosas más importantes que hacer. Pero la idea de dormir en vano es algo extraña a pesar de estas explicaciones<sup>23</sup>, mientras que, por otro lado, un contexto como el de estos versos justifica el pleonismo: las frases muy cargadas de emotividad y el lenguaje popular son muy propicios al pleonismo, y también lo son, más en concreto, las expresiones que describen lo banal de una acción, como ya hizo notar Davies, que compara *PV* 342 s. *μάτην γὰρ οὐδὲν ὠφελῶν / ἐμοὶ πονήσεις* y Eur. *Hec.* 489 *ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτηῖσθαι μάτην*. Lo mismo ocurre con las expresiones proverbiales que tienen este sentido: *Cho.* 926 *ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην (πρὸς τύμβον κλαίειν)*, Ar. *Pax* 92

<sup>22</sup> La comparación del sueño con la muerte es, como se sabe, tópico repetidísimo. En Ar. *V.* 136 *ὦ Ξανθία καὶ Σωσία, καθεύδετε;*, se hace también, como en este pasaje, una acusación de estar durmiendo después de una llamada.

<sup>23</sup> Como paralelos se citan, por un lado, *Eum.* 94 *εὔδοιτ' ἄν, ὦή, καὶ καθευδουσῶν τί δεῖ;* (que no me parece comparable), y, por otro, Eur. *Hipp.* 916 *ὦ πόλλ' ἁμαρτάνοντες ἄνθρωποι μάτην*, Soph. *Ai.* 635 *ὁ νοσῶν μάταν*, Ar. *Pax* 95 *τί μάτην οὐχ ὑγιαίνεις;* En estos casos *μάτην* tiene un significado relacionado con la locura.

ποιῖ δῆτ' ἄλλως μετεωροκοπεῖς (ἄερα παίεις<sup>24</sup>), Eur. *Hec.* 334 s. οὔμοι μὲν λόγοι πρὸς αἰθέρα / φροῦδοι μάτην ῥιφθέντες ἀμφὶ σοῦ φόνου (ἀνέμῳ διαλέγῃ), Eur. fr. 494 *TrGF* μάτην ἄρ' εἰς γυναικάς ἐξ ἀνδρῶν ψόγος / ψάλλει κενὸν τόξευμα (κενὰ ψάλλεις), Aesch. *PV* 885 s. θολεροὶ δὲ λόγοι παίουσ' εἰκῇ / στυγνῆς πρὸς κύμασιν ἄτης (πρὸς κύματα λαλεῖν).

El pleonasma es sólo uno de los rasgos propios del lenguaje popular que se dan en estos versos. Los estudiosos han considerado propios del lenguaje popular, además de los pleonasmos, el grito *ιοῦ ιοῦ* (West 1990: 4, Collard 2005: 373); la frase *ποῖ Κλυταιμῆστρα*; (West 1990: 4), que muchos, a partir de la conjetura de Blomfield, han querido normalizar cambiando *ποῖ* por *ποῦ*; tal vez la expresión *καὶ μάλα* (Thomson). También se ha llamado la atención (cf. Untersteiner) sobre la falta de coherencia en algunos momentos en la hilazón de las ideas: *καὶ γυναικείους πύλας / μοχλοῖς χαλᾶτε· καὶ μάλ' ἡβῶντος δὲ δεῖ — / οὐχ ὥς δ' ἀρῆξαι διαπεπραγμένῳ· τί γάρ;* La lengua poética no puede ser nunca un reflejo fiel de la hablada, pero puede intentar producir una sensación de lengua hablada mediante el uso de algunas expresiones que suenen como propias suyas. Nuestra locución, aunque no se cite entre estos elementos<sup>25</sup>, forma parte de ellos. Es probable, además, que en la palabra *κωφοῖς* haya un cierto matiz de insulto que no sería aceptable en otros contextos de mayor dignidad ni estando presente el interpelado: cuando Clitemestra usa frente a Orestes una locución sinónima su lenguaje es mucho más elevado: *ἔοικα θορνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην*. Pero esto no ha de lanzarnos sin más a la interpretación habitual de los coloquialismos y expresiones proverbiales como caracterizadores de personajes de baja condición social. En los *Siete contra Tebas* es Eteocles el que usa la misma expresión que este esclavo, lo que es hasta cierto punto comparable al uso que de las *παροιμῖαι* y otras expresiones de carácter popular hacía Egisto al final del *Agamenón*: no sólo se trata en ambos casos de situaciones de tensión, sino que hay una coincidencia más estrecha: tanto Egisto como Eteocles están o se sitúan en una posición de autoridad con respecto a sus interlocutores, y es esto lo que les permite el uso directo de expresiones proverbiales de censura referidas al oyente<sup>26</sup>.

En su pequeño estudio sobre los coloquialismos en *Ésquilo*, West (1990: 4 s.) parte, no de nuestra *παροιμία*, sino de otros «coloquialismos» del esclavo, a los que suma las expresiones proverbiales y coloquialismos del vigía, para hablar de «un

<sup>24</sup> Zen. Ath. 5.18. La expresión se usa también en la primera *Epístola a los Corintios* de San Pablo (9.26); cf. nuestro test. (ix), el comentario de Spyridonidou a Zen. Ath. 5.18, Tosi 537 y García Romero 2001: 64 s. Menor (2007: 171) considera el compuesto una «permutación metafórica» hecha a partir de *θαλαττοκοπεῖς*, expresión también de carácter proverbial (cf. Ar. *Eq.* 830).

<sup>25</sup> Ni en el repertorio de Stevens (1945) ni en el de West (1990) ni en el de Collard (2005); tampoco se comenta su carácter popular en los comentarios (ni en el estudio de Moreau 1998, «Portrait des humbles dans le théâtre d'Eschyle»), como sí suele hacerse, en cambio, con las *παροιμῖαι* del vigía del *Agamenón*.

<sup>26</sup> Cf. pp. 402-405. En el estudio de J. Waś sobre el realismo en la tragedia griega, se hace notar que los coloquialismos y similares tienden a deslizarse en el habla dirigida a personas de baja condición social por sus superiores, y a veces a mortales por los dioses (Waś 1983: 258-60, *apud* Collard 2005: 358). Algo parecido observan con respecto a las expresiones proverbiales e idiomáticas Seitel (1969, 1977), Basso (1976), Strässler (1982: 99-103), Lardinois (1997, 2000). Cf. también pp. 1054 ss.

desarrollo entre las obras tempranas [de Ésquilo] y la *Orestea* hacia una mayor discriminación de registros lingüísticos como un medio de caracterización de personajes». Mientras que en las obras tempranas los coloquialismos aparecen en contextos de rapidez o agitación del diálogo o la acción, sólo en la *Orestea* (siempre según West) aparecen también como caracterizadores del lenguaje de personajes «subheroicos»<sup>27</sup>. Como suele suceder, se parte de lo mismo que se quiere demostrar: los coloquialismos dichos por personajes bajos se explican por decirlos personajes bajos, y sólo se recurre a otras explicaciones cuando los dicen personajes elevados. O, dicho de otra manera: al personaje elevado le está permitido decir a veces, en ciertas situaciones, coloquialismos; al bajo no se le tienen en cuenta las situaciones, y, en cuanto use los coloquialismos, ello marcará su lenguaje como lenguaje bajo propio de un personaje bajo.

En este caso la rapidez y agitación de la acción son evidentes. El lenguaje vivaz, cercano en varios detalles al habla cotidiana, está además de acuerdo con un tipo de escena que evoca la vida cotidiana. Llamar a la puerta parece haber sido una escena típica con una larga historia en el teatro antiguo que en algún momento llegó a sentirse como más típica de la comedia que de la tragedia, en la que quedan menos ejemplos<sup>28</sup>. Sin embargo, en las *Coéforas* tenemos dos escenas de llamada, algo inusual para una tragedia. En los versos 653-6 era Orestes quien llamaba a la puerta principal:

παῖ παῖ, θύρας ἄκουσον ἐρκείας κτύπον.  
 τίς ἔνδον; ὦ παῖ, παῖ, μάλ' αὖ, τίς ἐν δόμοις;  
 τρίτον τόδ' ἐκπέραμα δωμάτων καλῶ,  
 εἴπερ φιλόξεν' ἐστὶν Αἰγίσθου διαί.

¡Mozo, mozo! ¡Escucha el golpe en la puerta de la casa! ¿Quién hay dentro?  
 ¡Mozo, mozo, otra vez!, ¿quién hay en la casa? ¡Llamo por tercera vez para  
 que salga alguien de la casa, si es que es hospitalaria bajo el mando de Egisto!

También se ha llamado la atención sobre los rasgos coloquiales del lenguaje de Orestes en esta escena: «el lenguaje coloquial es especialmente notable en C. 653-4 y 657» (Stanford 1942: 49; lo mismo en Taplin 1977: 341). Al evocar la vida corriente en la que estas cosas suceden, es normal que estas escenas se acompañen de un lenguaje que también la recuerda. Según el estudio de Brown (2010: 1 s.) sobre este tipo de escenas, es probable que en la época de la *Orestea* no se asociaran todavía con la comedia ni que tampoco más adelante llegaran a ser «un recurso intrínsecamente có-

<sup>27</sup> Mientras que, según Stevens (1945: 97), en Eurípides el uso del lenguaje coloquial no sirve para caracterizar a ciertos personajes frente a otros, sino que «contribuye a un descenso general del esplendor heroico hacia algo más cercano a la vida ordinaria de la gente».

<sup>28</sup> Así lo explican Taplin (1977: 340) y Brown (2000), que sin embargo no tratan este pasaje de las *Coéforas*, ya que se centran sobre todo en los casos en que se golpea la puerta. Pero que la puerta se golpee o no es en el fondo sólo una variante de un mismo tipo de escena. El que la puerta se golpee puede resultar menos «digno» (no digamos ya si es a patadas, como ocurre a veces en Aristófanes) y por eso se da menos en la tragedia. Excepto *Cho.* 653-6 y 875-82 y un pasaje muy breve de Sófocles (*Ai.* 342 ss.), todos los ejemplos trágicos (dejando de lado los fragmentos) son de Eurípides (*Hel.* 435 s., *IT* 1302-8, *Med.* 1314 ss., *Or.* 1561 ss., *Ph.* 1067 ss.). Algunos ejemplos de la comedia son: *Ar. Ach.* 395 ss., 1071 s., 1174-89, *Av.* 54 ss., *Nu.* 132 ss., 1144, *Pax* 179-84, *Ra.* 35 ss., 460 ss., *Men. Mis.* 206 s. (Taplin, *l. c.*, recoge más bibliografía sobre la cuestión.)



mico», sino un recurso «que podía usarse de maneras diferentes en contextos diferentes, y en la tragedia sobre todo para crear las expectativas del público para la escena siguiente». Los dos casos de la *Oresteia* cumplen esta función. Los dos parlamentos son, además, muy parecidos. Y comparándolos con otras escenas de llamada que se conservan, comprobamos que son características de este tipo de escenas la impaciencia, ciertas expresiones como παῖ παῖ, ἰού ἰού o ὦή, las repeticiones, la petición de ser escuchado («¡Oíd!», «¿Me oís?», «¿No me oís?», etc.), la petición de que se abra la puerta, la pregunta por el dueño de la casa; la queja por no ser atendido o la afirmación de que se está llamando. Llaman la atención por su parecido con esta escena expresiones como ἰὼ ἰώ, τέκνον. / ἰού ἰού (Ar. *Nu.* 1165), ὦή . . . ὦή μάλ' αὔθις (Eur. *Ph.* 1067 ss.), ποιήσεις τοί με κόπτειν αὔθις αὖ (Ar. *Av.* 59 s.), διὰ μακροῦ μὲν, ἀλλ' ὅμως (Eur. *Ph.* 1069), ἀνοίγετ', ἐκπορεύετ' Ἰοκάστην δόμων (*ibid.* 1070), ὦή, χαλᾶτε κληῖθρα, τοῖς ἔνδον λέγω (Eur. *IT* 1304), χαλᾶτε κληῖδας ὡς τάχιστα, πρόσπολοι, / ἐκλύεθ' ἄρμους (Eur. *Med.* 1314 s.), ἀλλ' ἀνοίγετε (Soph. *Ai.* 344), ἀλλ' ἄνοιγε τὴν θύραν (Ar. *Ach.* 1189), ἀνοιγέτω τις δῶμα· προσπόλοις λέγω / ὠθεῖν πύλας τάσδ' (Eur. *Or.* 1561 s.), ποῦ Τεῦκρος; (Soph. *Ai.* 342). Garvie hace notar que entre la escena de Orestes y la del esclavo coincide también el triple grito de ambos (876 ἐν τρίτοις προσφθέγμασιν, 655 τρίτον τόδ' ἐκπέραμα), que, más que explicarse por «el énfasis en el número tres de la trilogía» (Garvie *ad* 876), debe ponerse en relación con expresiones populares como «A la tercera va la vencida» o, en griego, τὸ τρίτον τῷ σωτήρι (tratada en las pp. 323-330). O, mejor dicho, la importancia del número tres en la trilogía tiene la misma raíz que esos usos: que el tres, cuando cuenta el número de veces que se repite algo, es una especie de límite o cierre más allá del cual no habría por qué ir.

Muchas de las expresiones que suelen encontrarse una y otra vez en estas escenas (las interjecciones, la petición de ser escuchado, la queja por no serlo) sirven a la misma función fática que la locución κωφοῖς αὐτῷ, lo cual no puede extrañarnos dado el contexto en que se dicen, en el que es fundamental llamar la atención de alguien. En su repertorio de coloquialismos trágicos, Collard (2005: 373) dedica un párrafo a las «interjecciones y expresiones usadas para atraer la atención o mantener el contacto», entre las que incluye el grito ἰού ἰού de estos versos, que se usa para llamar a otros (y no debe confundirse «con el grito [homofono] de extremo dolor»<sup>29</sup>). Hemos visto, por otro lado, cómo las variantes de la locución παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδειν y κωφοῦ θύρας κόπτειν se refieren explícitamente a esta acción de llamar a la puerta, lo que puede indicarnos que su uso en tales circunstancias debía de ser frecuente. Todo indica, pues, que el esclavo repite en estos versos algo de lo que la gente solía decir en circunstancias similares, expresiones que el público reconocería como propias y de uso corriente y en un cierto contraste con la lengua habitual de la tragedia.

<sup>29</sup> Para el primero da como ejemplos Eur. *Cyc.* 464; Aesch. *Ag.* 25, *Cho.* 881, *Eum.* 143; Soph. fr. 269b.2 (dub.) y 314.443 *TrGF*; Ar. *Eq.* 1096, etc.; para el segundo Soph. *OR* 1071 y Eur. *Hipp.* 776 (aunque en este último la nodriza no sólo se lamenta por la muerte de Fedra, sino que también está llamando para pedir ayuda).

Es muy de tener en cuenta la propuesta de algunos editores que entienden la frase κωφοῖς αὐτῷ καὶ καθεύδουσιν μάτην / ἄκραντα βάζω como una pregunta<sup>30</sup>, lo cual no sería nada inapropiado en este «contexto fático» («¿es que estoy gritando a sordos...?»), y acercaría la frase al ἤκουσας ἢ οὐκ ἤκουσας; ἢ κωφῇ λέγω; de los *Siete contra Tebas*, siendo así que ambos pasajes son, de los tests. del proverbio, los más claramente fáticos por usarse la locución en el propio contexto de fallo de la comunicación.

Javier de Hoz ha hablado, en su estudio sobre la estructura de la tragedia esqui-lea, de la función de las expresiones de carácter fático. Estos elementos, en principio innecesarios dentro de la convención teatral, según la cual se acepta «que los personajes del drama van a decir con precisión lo que quieren y deben decir . . ., sin las dudas, las repeticiones o los lapsos de atención que caracterizan a menudo la conversación real», contribuyen a dar una impresión de lengua viva y hablada que corre entre los personajes. Desde este punto de vista no tienen ya una función fática sino que «apuntan . . . a la experiencia fuera del drama; dirigen la atención del público a la vida cotidiana y relacionan el teatro con esa vida» (de Hoz 1979: 153-6). En este caso, más concretamente, las repetidas expresiones de carácter fático tienen la función de expresar la urgencia del esclavo (que es la urgencia de la situación) por recibir atención dada la gravedad de su noticia. Esta urgencia contrasta con el reconocimiento, en 880, de que poco se puede ya hacer.

La expresión proverbial κωφοῖς αὐτῷ colabora, pues, con otros elementos en la caracterización de la emoción con la que el personaje habla, de su agitación y su urgencia, que son inseparables del tipo de escena en la que habla: llamar a la puerta, un tipo de escena de larga tradición en el teatro griego, ligado siempre a un lenguaje cargado de elementos del habla corriente entre los que destacan los de carácter fático, como nuestra παροιμία, que ligan el drama con la vida cotidiana y en este caso concreto producen una impresión de agitación y urgencia que contribuye a crear en el público la expectativa apropiada ante lo que va a suceder en la escena siguiente.

---

<sup>30</sup> Blaydes, Tucker y Smyth; cf. Garvie.



## 883 ἐπὶ ξυροῦ

Cho. 882-4

ποῖ Κλυταιμῆστρα; τί δρᾷ;  
ἔοικε νῦν αὐτῆς ἐπὶ ξυροῦ πέλας  
αὐχὴν πεσεῖσθαι πρὸς δίκης πεπληγμένος.

882 ποῦ Blomfield · 883 choro trib. Portus · αὐτῆσδ' Martin (τῆς Verrall) · αὐτῆς ἐπιξύνου Murray: αὐτῆσδε συζύγου Weil: αὐτῆς ἐπιξήνου Abresch · πέρας Wilamowitz · 884 non liquet utrum δίκην an δίκης habeat M; δίκην dub. legit West (δίκης edidit): δίκης prop. Hermann · πεπληγμένης Turnebus

¿Dónde anda Clitemestra? ¿Qué hace? Parece que es ahora su cuello el que está sobre la navaja, a punto de caer al lado herido según justicia.

### Identificación

Los manuscritos de las *Coéforas* tienen en el verso 883 una expresión proverbial bien conocida, ἐπὶ ξυροῦ, «sobre la navaja», atestiguada, desde la *Iliada* hasta nuestros días, en numerosos textos, y recogida por los paremiógrafos, los lexicógrafos y otras obras de tipo erudito. Pero gran parte de los editores consideran que el texto de los manuscritos está en este punto corrupto, y muchos aceptan la corrección ἐπιξήνου de Abresch (1743: 500 s.). Entre las ediciones recientes es difícil encontrar alguna que siga el texto transmitido<sup>1</sup>. En palabras de Garvie, más escéptico con respecto a la conjetura de Abresch, se trata de un problema sin resolver. En este capítulo intentaré ver qué sentido podría tener el texto con el ἐπὶ ξυροῦ de los manuscritos, al que no suele dársele su sentido proverbial habitual. Para ello lo primero es, siguiendo nuestro orden habitual de exposición, considerar el resto de los testimonios de la *παροιμία*, que esta

---

<sup>1</sup> Mantienen el ἐπὶ ξυροῦ de los manuscritos la mayoría de los editores del siglo XIX (Stanley, Schütz, Blomfield, Wellauer, Bothe, Klausen, Weil, Ahrens, Dindorf, Jongh, Davies, Paley, Verrall, Wilamowitz); después son muchos menos (Tucker, Mazon, Smyth, Untersteiner), y a partir de mediados del s. XX apenas se halla ninguno. Criscuolo (2007) ha sido de los pocos que ha defendido últimamente la lectura de los manuscritos, aduciendo, entre otras cosas, «la condición psicológica del personaje, que se traduce en una sintaxis confusa».

vez no nos han de faltar, y tratar de entender a partir de ellos su origen, sentido y forma de uso.

Testimonios de uso: *Il.* 10.173, *Thgn.* 557, *Simon.* *AP* 7.250.1 s., *Aesch.* fr. 99.22 (dub.) *TrGF*, *Hdt.* 6.11, *Soph.* *Ant.* 996, *Eur.* *HF* 630, *Theoc.* 22.6. De los testimonios posteriores, que son muchos<sup>2</sup>, recojo aquí sólo algunos: *AP* 9.475 (de fecha incierta), *Memn.* *FGH* 432 F 4.3, *App.* *BC* 2.11.75.10, *Luc.* *ITr.* 3, *Aristid.* *Quatt.* 184.2 s. *Jebb*, *Ael.* fr. 84 y 129 *Hercher*, *Lib.* *Decl.* 5.1.73.8, *Gr.* *Naz.* 35.1029.19, *Synes.* *Regn.* 18.9.

Fuentes eruditas: *CPG: Coll. Bodl.* 402, *Diogen.* 4.41, *Diogen.* *Vind.* 2.63, *Diogen.* *Vat.* 3.20, *Coll. Coisl.* 210, *Macar.* 4.7, *Mant.* 1.56, *Greg.* *Cypr.* 2.50, *Greg.* *Cypr.* *Mosq.* 3.23, *Apost.* 6.100;  
obras lexicográficas: *Hsch.* ε 5023, *Phot.* ξ 68, *Suda* ε 2498 y ξ 162, *Synag.* ε 231.5 s. y ξ 311.19 s., *EM* 362.24-9, [*Zonar.*] ε 794.6 s.;  
otras fuentes: *Ariston.* *Il.* 10.173, *Scholl.* *Il.* 10.173 s., *Schol.* *Luc.* *ITr.* 3, *Eust.* *Il.* 3.40.18-41.8.

### Testimonios de uso

- (i) *Il.* 10.171-4 ἄλλα μάλα μεγάλη χρειῶ βεβίηκεν Ἀχαιοὺς·  
νῦν γὰρ δὴ πάντεσσιν ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς  
ἢ μάλα λυγρὸς ὄλεθρος Ἀχαιοῖς ἢ ἐβίωναι.

mas es muy grande la necesidad que fuerza a los aqueos, que ahora para todos está en equilibrio sobre el filo de la navaja o la muy triste muerte para los aqueos o vivir.

- (ii) *Thgn.* 557 s. φράζεο· κίνδυνός τοι ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς·  
ἄλλοτε πόλλ' ἔξεις, ἄλλοτε παυρότερα.  
φράζεο δ'· ὁ κίνδ. v. l.: φράζεο δ'· ὁ κληρὸς prop. *West*.

Tenlo en cuenta: el peligro está para ti sobre el filo de la navaja: unas veces tendrás mucho, otras mucho menos.

- (iii) *Simon.* *AP* 7.250.1 s. ἀκμᾶς ἑστακυῖαν ἐπὶ ξυροῦ Ἑλλάδα πᾶσαν  
ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς κείμεθα ὀυσάμενοι.

Yacemos tras haber dado nuestras vidas para salvar, cuando estaba sobre el filo de la navaja, a toda Grecia.

- (iv) *Aesch.* fr. 99.20-3 (dub.) *TrGF* πρὸς οὗ δέδοικα μὴ τι μαργαίνων δόρει  
ἀνυπέρβατον δράση τε καὶ πάθη κακόν.  
λεπτὴ γὰρ ἐλπὶς ἢ δ' ἐπὶ ξυροῦ μένει  
μὴ πάντα παίσας' ἐκχέω πρὸς ἔρματι.

---

<sup>2</sup> Por no listarlos todos, diremos simplemente que en el *TLG* se encuentra en total 110 veces (aunque algunas de ellas son repeticiones por ser citas que hacen unos autores de otros).

22 ΕΛΠΙΣΙΗΔΗΕΠΙΞΥΡΗΜΕΝΗ pap. · ἡδ' ἐπὶ ξ. μ. Blass (ἡδ' etiam possis): ἡδ' ἐπὶ ξ. πέλει Weil: ἡδ' ἐπὶ ξ. τ' ἔβην uel ἔβη Wilamowitz: ἡδ' ἐπιξυρημένη Ellis: ἡ μ' ἔτι ξυζῆν μένει (, ἦν κτλ.) Buecheler, alia alii

Ante esto temo que, enloquecido, algún mal insuperable haga y padezca con la lanza, pues es fina la esperanza y reposa sobre la navaja, no sea que yo, chocando contra un escollo, lo eche todo por tierra.

- (v) Hdt. 6.11 ἐπὶ ξυροῦ γὰρ ἀκμῆς ἔχεται ἡμῖν τὰ πρήγματα, ἄνδρες Ἴωνες, ἢ εἶναι ἐλευθέροισι ἢ δούλοισι.

Las cosas, jonios, están para nosotros en el filo de la navaja [de] o ser libres o esclavos.

- (vi) Soph. Ant. 996-8 Τε. φρόνει βεβῶς αὖ νῦν ἐπὶ ξυροῦ τύχης.

Κρ. τί δ' ἔστιν; ὥς ἐγὼ τὸ σὸν φρίσσω στόμα.

Τε. γνώση, τέχνης σημεῖα τῆς ἐμῆς κλύων.

Ti. —Date cuenta de que ahora estás caminando otra vez sobre la navaja de la fortuna.

Cr. —¿Por qué? ¿Cómo me amedrentan tus palabras!

Ti. —Lo sabrás, si atiendes a las señales de mi arte.

- (vii) Eur. HF 630 ᾧδ' ἔβητ' ἐπὶ ξυροῦ;

¿Hasta tal punto habéis caminado sobre la navaja?

- (viii) Theoc. 22.5 s. . . . Λακεδαιμονίους δὲ ἀδελφούς,

ἀνθρώπων σωτήρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων

... a los hermanos lacedemonios [Cástor y Pólux], salvadores de los hombres que están ya sobre el filo de la navaja

- (ix) AP 9.475 Εὐρώπης Ἀσίας τε δορισθενέες βασιλῆες,  
ὕμιν ἀμφοτέροισιν ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς,  
τίς κεν ἐμὲ τλήθυμος ἔλοι δύστηνον ἀκοίτης.

Esforzados reyes de Europa y Asia: para vosotros dos está sobre el filo de la navaja quién será el osado que podrá tomarme a mí, desgraciada, como esposa.

- (x) Memn. FGH 432 F 4.3 Διονύσιος δὲ ταῖς ὁμοίαις μεθόδοις χρώμενος, ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς πολλοὺς κινδύνους κατ' αὐτοῦ συστάντας πάντας διέδρασεν.

Mas Dionisio, sirviéndose de los mismos métodos, de muchos peligros que sobre el filo de la navaja contra él se sostenían, de todos escapó.

- (xi) App. BC 2.11.75.8-10 ἀλλ' οὐ γὰρ ἦν ἀναδῦναι ἔτι, τῶν πραγμάτων ὄντων ἐπὶ ξυροῦ.

Pero no había ya vuelta atrás, estando las cosas sobre la navaja [poco antes de la batalla de Farsalia].

(xii) Luc. *ITr.* 3 ἐν ἐσχάτοις, ὦ Ἥρα, τὰ θεῶν πράγματα, καὶ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, ἐπὶ ξυροῦ ἔστηκεν εἴτε χρή τιμᾶσθαι ἡμᾶς ἔτι καὶ τὰ γέρα ἔχειν τὰν τῇ γῇ εἴτε καὶ ἡμελῆσθαι παντάπασιν καὶ τὸ μηδὲν εἶναι δοκεῖν.

En situación extrema están, Hera, las cosas de los dioses, y es lo que dice el dicho: sobre la navaja está si debemos ser honrados todavía y tener los honores que se nos hacen en la tierra o si quedar desatendidos por completo y que parezca que no somos nada.

(xiii) Aristid. *Quatt.* 184.2 s. Jebb . . . ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ξυροῦ τῆς ἀκμῆς ἐστηκότος εἶναι τὴν Ἑλλάδα ἢ μή.

. . . estando sobre el mismísimo filo de la navaja que Grecia siga existiendo o que no.

(xiv) Ael. fr. 84 Hercher ὁ δὲ περιαλγῶν ἐπὶ τῇ προορήσει ἦν δηλός, ἐπὶ ξυροῦ τε ἀκμῆς, τὸ λεγόμενον, ὁ τούτου κίνδυνος ὢν, οἱ τε ναῦται καὶ ὅσοι περὶ νεοὶ οὐκ ἀνεξόμενοι τῆς τούτου μελλήσεως ἄλλοι ἦσαν.

Y estaba claro que él se dolía mucho de la advertencia y que el peligro en el que se encontraba estaba sobre el filo de la navaja, como dice el dicho, y los marineros y todos los pasajeros estaba claro que no iban a aguantar un retraso por su parte.

(xv) Ael. fr. 129 Hercher καὶ αὐτοῦ τὸ κράτος ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς ἦν.

αὐτό v. l.

Y su poder [el propio poder v. l.] estaba sobre el filo de la navaja.

(xvi) Lib. *Decl.* 5.1.73.8 ἐπὶ ξυροῦ δὲ ἀκμῆς τὰ πράγματα ἐστάναι  
sostenerse las cosas sobre el filo de la navaja

(xvii) Gr. Naz. 35.1029.19-21 ἐπὶ ξυροῦ δὲ ἢ πόλις, ἢ μηκέτ' εἶναι μετὰ τὴν ἡμέραν ἐκείνην, ἢ περισωθῆναι, καὶ τινος φιλανθρωπίας τυχεῖν.

La ciudad estaba sobre la navaja [de] o no ser ya después de aquel día o salvarse y encontrar la ayuda de alguien.

(xviii) Synes. *Regn.* 18.9-12 νῦν γὰρ πάντες ἐπὶ ξυροῦ ἴστανται ἀκμῆς, καὶ δεῖ θεοῦ καὶ βασιλέως ἐπὶ τὰ πράγματα

Pues ahora todos están sobre el filo de la navaja, y hace falta un dios o un rey para <resolver> los asuntos

## Fuentes eruditas

Las primeras explicaciones de la παροιμία remontan a los estudios del texto de Homero de los filólogos alejandrinos. Un fragmento de la obra de Aristónico (I a. C. / I d. C.) sobre los signos críticos con que se anotaba, en los márgenes, el texto de la *Ilíada*, nos hace saber que este verso se había señalado con el signo de la *diplê*, probablemente por sentirse que la locución necesitaba una explicación:

(xix) Ariston. *Il.* 10.173 «νῦν γὰρ δὴ πάντεσσιν ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς»· ἡ διπλῇ ὅτι ἀντὶ τοῦ «τὰ πράγματα ἡμῶν τριχὸς ἤρτηται», ὃ ἐστὶν «ἐν ἐσχάτῳ κινδύνῳ ἐστίν» καὶ «ἐπὶ ὀξύτητος κινδύνων», μεταφορικῶς.

≈ Scholl. *Il.* 10.173 et EM 362.26-9 (in editio Gaisfordiana inter κινδύνῳ et ἔστι punctum invenitur, quod etiam hic scribere possis)

«Que ahora para todos está en equilibrio sobre el filo de la navaja»: la *diplê* [está] porque [la expresión se usa] en vez de «nuestros asuntos están pendientes de un pelo», o sea, «están en extremo peligro» y «en el más agudo de los peligros», metafóricamente.

(xx) Schol. *vet. Il.* 10.173b «ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς»· καὶ διὰ τὸ ὀξὺ καὶ διὰ τὸ λεπτὸν ἐπικίνδυνον τοῦτο.

«Está en equilibrio sobre el filo de la navaja»: esto es peligroso tanto por lo afilado como por lo fino.

(xxi) Schol. Luc. *ITr.* 3 «ἐπὶ ξυροῦ ἔστηκεν»· παροιμία ἐπὶ τῶν ἐν ἐσχάτῳ ὄντων κινδύνῳ λεγομένη, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τὸν ξυρὸν ἴστασθαι.

«Están sobre la navaja»: proverbio que se dice de los que están en un peligro extremo, por no ser posible que la navaja se sostenga.

(xxii) Macar. 4.7 «ἐπὶ ξυροῦ ἔστηκε τὸ πρᾶγμα»· ἐπὶ τῶν ἐσχατα κινδυνευόντων.

«Sobre la navaja está la cosa»: para los que están en un peligro extremo.

(xxiii) Mant. 1.56 «ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς ἴσταται»· ἐπὶ τῶν ἐν μεγίστῳ κινδύνῳ ὄντων. Ὅμηρος· «νῦν γὰρ — βιώναι».

«Está sobre el filo de la navaja»: a propósito de de los que están en un peligro muy grande. Homero: «que ahora — vivir».

(xxiv) Diogen. 4.41 «ἐκ τριχὸς κρέμαται»· ἐπὶ τῶν σφόδρα κινδυνευόντων. ταὐτὸ δὲ ἐστὶ τῷ «ἐπὶ ξυροῦ βαίνειν».

≈ Diogen. *Vind.* 2.63 ἐκ τριχὸς — κινδυνευόντων. ὡς ἐ. ξ. ἴσταται ἀκμῆς, Diogen. *Vat.* 3.20 = Greg. *Cypr.* 2.50 = Greg. *Cypr.* Mosq. 3.23 ὅμοιον τῷ ἐ. ξ., *Coll. Bodl.* 402 ὁμοιὸν ἐστὶ τὸ ἐ. ξ. ἴσταται, Apost. 6.100 ὅμοιον τῷ ἐ. ξ. ἀκμῇ ἔστηκεν

«Está pendiente de un pelo»: para los que están en grave peligro. Es igual a «caminar sobre la navaja».

(xxv) Hsch. ε 5023 «ἐπὶ ξυροῦ»· ἐπὶ κινδύνου. ἢ ἐπὶ τοῦ ὀξυτάτου ἢ ἀκροτάτου.

*Suda* ξ 162 = Phot. ξ 68 ≈ *Synag.* ξ 311.19 s. ξυροῦ ἀκμῆς· τοῦ ὀξυτάτου, κατὰ λεπτότητα τῶν σιδηρίων

«En la navaja»: en peligro. O en lo más agudo o afilado.

(xxvi) *Suda* ε 2498 «ἐπὶ ξυροῦ»· ἐπὶ κινδύνου, ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ πράγματος ἐπιτάσει. «ὁ δὲ — δηλοῖ ἦσαν» [Ael. fr. 84 Hercher]. καὶ αὐθις· «καὶ — ἦν» [Ael. fr. 129 Hercher].

*Coll. Coisl.* 210 ἐπὶ ξυροῦ ἔστηκεν· ἐπὶ κινδ. — ἐπιτάσει. [Zonar.] ε 794.6 s. = *Synag.* ε 231.5 s. ≈ EM 362.24 s. ἐπὶ ξυρ. — ἐπιτάσει. EM addit Ἰλιάδος K, ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς, et eandem



explicationem atque Ariston. (ἀντί — μεταφορικῶς). Cf. *Suda* α 905, *Et. Gen.* α 337 et *EM* 49.14 ss.

«En la navaja»: en peligro, en el mismo punto álgido del asunto. «Y — por su parte» [Ael. fr. 84 Hercher]. Y otra vez: «Y — de la navaja» [Ael. fr. 129 Hercher].

(*xxvii*) Eust. *Il.* 3.40.18-41.8 ὅτι παροιμιῶδες τὸ «νῦν γὰρ δὴ πάντεσσιν ἐπὶ ξυροῦ ἴσ-  
ταται ἀκμῆς», ἀντί τοῦ· νῦν ἐν κινδύνῳ ἐστὶ τὰ καθ' ἡμᾶς καὶ οἶον ἐπ' αὐτῇ τῇ  
ὀξύτητι καὶ τομῇ τοῦ ξυροῦ. Σοφοκλῆς δὲ παραφράζων αὐτὸ εἶπε «ξυρεῖ γὰρ  
ἐν χρῶ» [*Ai.* 786]. ἐλήφθη δὲ ἡ παροιμία ἐκ τραυμάτων, ἃ τομῆς ἤδη δέονται.  
ἐπεὶ δὲ ὁ ξυρὸς ὡς τὰ πολλὰ ὄργανόν ἐστιν ἢ σαρκῶν τομῆς ἢ τριχῶν, ἐνε-  
νοήσαντο μεταλαβόντες οἱ νεώτεροι ἐπὶ κινδύνων ἐξ αὐτοῦ παροιμίας ἐτέρας  
δύο, ποτὲ μὲν πῆματα λέγοντες τομῶντα τὰ τομῆς δεόμενα, ποτὲ δὲ τριχὸς  
φάσκοντες ἠρτῆσθαι τὰ πράγματα. ἐξ οὗ παραποιήσας Θεόκριτος ἔφη τὸ  
«θριξ ἀνὰ μέσον». τὸ μέντοι «ξυρὸς εἰς ἀκόνην» ἐτέραν παρὰ τὰ ρηθέντα ἔχει  
ἐννοϊαν. ὅτι δὲ κινδυνώδης ἐννοία τὸ «ἐπὶ ξυροῦ ἴστασθαι ἀκμῆς», δηλοῖ  
Ὅμηρος ἐπαγαγὼν «ἢ μάλα λυγρὸς ὄλεθρος Ἀχαιοῖς ἢ βιῶναι», ὁποῖά τινα  
καὶ τὰ ἐπικινδύνως ξυρώμενα. ὅτι δὲ ἦν τις ξυρὸς καὶ κεφαλὰς τέμνων, αἱ  
ἱστορίαι δηλοῦσιν. ἰστέον δὲ καὶ ὅτι ἐν τῷ «ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται» λείπει ὄνομα,  
ἵνα λέγῃ ὅτι ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς ἴσταται τὰ ἡμέτερα, ἡγουν τὰ τῶν Ἀχαιῶν, καὶ  
ὅτι κἀνταῦθα δηλοῦται ὁμοιότης ἀπαρεμφάτων καὶ ὀνομάτων ἐν τῷ «ἢ μάλα  
λυγρὸς ὄλεθρος ἢ βιῶναι». καὶ γὰρ καὶ ὁ ὄλεθρος δύναται ἀπαρεμφάτως  
φρασθῆναι, οἶον ὅτι «ἀνάγκη ὀλοθρευθῆναι», καὶ τὸ βιῶναι δὲ ἴσον δύναται  
ὀνόματι, ὡς ἵνα εἴπῃ ὅτι «σήμερον ὄλεθρος ἢ βίος τοῖς Ἀχαιοῖς».

Que es proverbial «pues ahora para todos está sobre el filo de la navaja», en vez  
de: ahora está en peligro lo nuestro, y como en la propia agudeza y corte de la  
navaja. Sófocles parafraseándolo dijo «afeita la navaja en la piel» [*Ayante* 786]. El  
proverbio tiene su origen en las heridas que hay que cortar. Y como la navaja es  
sobre todo un instrumento para cortar carne o pelo, han discurrido los modernos,  
introduciendo un cambio, otros dos proverbios a propósito de los peligros,  
llamando a veces males que hay que sajar<sup>3</sup> a los necesitados de corte, diciendo  
otras que las cosas están pendientes de un pelo. Teócrito, haciendo una variación  
de éste, dijo «un pelo en medio»<sup>4</sup>. El de «navaja a la amoladera» tiene en cambio  
otro sentido distinto al de los citados. Y que lo de «estar sobre el filo de la navaja»  
se refiere al peligro, lo muestra Homero al añadir «o la muy triste muerte para los  
aqueos o vivir», como cualquier cosa que se corta con peligro. Y que había una  
navaja que también cortaba cabezas, los relatos de los historiadores lo muestran<sup>5</sup>.  
Y hay que saber también que en «está sobre la navaja» falta un nombre para que  
diga que está sobre el filo de la navaja lo nuestro, o sea, lo de los aqueos, y [hay  
que saber] que también aquí se muestra la igualdad de infinitivos y nombres en  
«o la muy triste muerte o vivir». De hecho, la muerte puede también decirse con

<sup>3</sup> Soph. *Ai.* 582 τομῶντι πῆματι.

<sup>4</sup> 14.9 λασῶ δὲ μανεῖς ποκα, θριξ ἀνὰ μέσον, «Me acabaré volviendo loco sin que nadie se dé cuenta: un pelo me falta».

<sup>5</sup> Plu. *Art.* 29.9.

infinitivo, como que «hay que morir», y el vivir se puede igualmente con un nombre, como si dijera que «hoy [habrá] vida o muerte para los aqueos».

## Forma

Se trata de una locución, ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς) (ἵστασθαι / βαίνειν), que puede clasificarse bien como adverbial bien como verbal, según se incluya en ella o no el verbo que rige en cada caso la expresión ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς). La duda ya se da en los paremiógrafos y lexicógrafos antiguos, que a veces incluyen el verbo en sus lemas y a veces no. Si del verbo puede prescindirse es porque lo central es la otra parte, ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς), que es la que da a la locución el sentido figurado que la hace proverbial. Ahora bien, la clasificación como locución adverbial es, como suele suceder, insuficiente, ya que la locución no cumple todas las funciones en teoría posibles para los adverbios, sino que tiene una función siempre predicativa (como complemento 2º del verbo o como núcleo del predicado en la nominal pura de Gr. Naz.).

Por eso el verbo admite más variaciones. Ἴστασθαι es, desde Homero, el más usado, en el presente de la voz media o en el perfecto de la activa, ambas formas intransitivas. Es también el más citado en los lemas eruditos, pero esto puede deberse simplemente a que muchos de ellos derivan de explicaciones a la *Ilíada*. En Heródoto el verbo es ἔχεται, μένει (?) en el fr. 99 de Ésquilo, βαίνειν en Sófocles, Eurípides y Diogen. 4.41, εἶναι en Teócrito, Apiano y Eliano. En Gregorio de Nacianzo hay una nominal pura. En resumen, tenemos, por un lado, verbos de los llamados «de estado» y, por otro, un verbo «de movimiento», lo que da lugar a dos variantes principales: ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς) ἵστασθαι, «estar» o «mantenerse en equilibrio sobre (el filo de) la navaja», y ἐπὶ ξυροῦ βαίνειν, «andar sobre la navaja»<sup>6</sup>. Ambas variantes son antiguas y están bien atestiguadas, pero a la primera corresponden no sólo la mayoría de los testimonios sino también los más antiguos.

El resto de la locución admite menos variantes: ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς<sup>7</sup>, «sobre el filo de la navaja» o simplemente ἐπὶ ξυροῦ, «sobre la navaja». Las dos están bien documentadas desde antiguo. En cambio, la forma ἐπ' ἀκμῆς, que se usa en Eur. *Hel.* 897 y Ar. *Pl.* 256, pasajes que también se han considerado a veces testimonios de la παροιμία, puede seguramente entenderse sin necesidad de recurrir a ella, como se verá más adelante.

En la *Antígona* de Sófocles lo que hay es una recreación poética de la locución: ἐπὶ ξυροῦ τύχης «sobre la navaja de la fortuna» (la modificación es mayor de lo que en principio parece, ya que el régimen de los genitivos es el inverso al de la variante habitual ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς).

---

<sup>6</sup> En los testimonios posteriores sigue usándose a menudo ἵστασθαι (y derivados como συνίστασθαι y περιίστασθαι), algunas veces εἶναι y también βαίνειν. En *Rhet. Gr. Progymn.* I 600.11 Walz se usa el mismo verbo que en la locución ἐκ τριχὸς κρέματα: τὰ πράγματα ἐπὶ ξυροῦ τοῖς Τρωσὶν ἀκριβῶς διεκρέματο.

<sup>7</sup> ἀκμῆ en Apost. 6.100.

Macario recoge una forma con un sujeto τὸ πρᾶγμα, que, por lo que se ve en los testimonios de uso, no debía de ser raro, sobre todo en plural<sup>8</sup>, y siempre con verbo de estado: «Las cosas están sobre (el filo de) la navaja»: ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς) ἴσταται τὰ πρᾶγματα.

## Uso

Partiendo de los testimonios de uso más que de las fuentes eruditas, puede verse que estar o andar sobre (el filo de) la navaja es, en origen, estar en el momento crítico o de mayor tensión (ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ πρᾶγματος ἐπιτάσει, test. (xxvi)) en que, de dos posibilidades opuestas, será una la que se dé. Normalmente, esto implica grave peligro, y una de las posibilidades la salvación y la otra la perdición. Es una excepción el epigrama en que Helena se dirige a Paris y Menelao (test. (ix)), con dos posibilidades opuestas entre las que no está claro si alguna es mejor que otra. En muchos casos (Homero, *Coéforas*) se trata de un peligro de vida o muerte. En Heródoto la alternativa es igualmente grave: ser libres o esclavos; en Teognis lo es menos: tener mucho unas veces, poco otras. A veces se implica que debe actuarse con prontitud para evitar la catástrofe (Homero, Heródoto; cf. el comentario a Heródoto de Longin. 22.2.6 ss. y el de Wilamowitz a Eur. *HF* 630).

Otra forma de uso se da cuando la idea de peligro inminente pasa a primer plano, y entonces la locución viene a querer decir algo así como «estar en la cuerda floja» o «al borde del abismo», «estar en grave peligro» (cf. Wilamowitz a Eur. *HF* 630, Kannicht y Dale *ad* Eur. *Hel.* 897). Es lo que empieza a sentirse en casos como el de la *Antígona* y se da con más claridad en el *Heracles*. Éste es el sentido que recogen las explicaciones eruditas desde Aristónico en adelante: ἐν ἐσχάτῳ κινδύνῳ, ἐπὶ ὀξύτητος κινδύνων, ἐπὶ τῶν ἐν ἐσχάτῳ ὄντων κινδύνῳ, ἐπὶ τῶν ἔσχατα κινδυνεύόντων, ἐπὶ τῶν ἐν μεγίστῳ κινδύνῳ ὄντων, ἐπὶ τῶν σφόδρα κινδυνεύόντων, ἐπὶ κινδύνου, ἐν κινδύνῳ. En cambio, la doble alternativa a que se refiere la locución en su uso originario no se menciona nunca explícitamente.

El paso de una forma de uso a la otra se ve propiciado por varios factores:

—Muchas veces no se explicitan las dos alternativas opuestas, dejándolas el contexto más o menos claras (o convenientemente oscuras, como ocurre en la advertencia de Tiresias a Creonte en la *Antígona*). Además, de las dos posibilidades opuestas, la más relevante suele ser la mala, porque la buena viene a consistir simplemente en librarse de la mala (por ejemplo, en la típica disyunción entre la vida y la muerte, porque vivo ya se está). El paso de una forma de uso a la otra se da, como señalan Wilamowitz y Kannicht, cuando empieza a tenerse en cuenta sólo la posibilidad mala.

—En la palabra ἀκμή las nociones de ‘filo’ y ‘borde’ no se distinguen, de forma que puede pasarse con facilidad de la idea de estar en la fina línea divisoria entre dos si-

---

<sup>8</sup> Hdt., App., Lib., *Rhet. Gr. Progymn.* I 600.11 Walz, Eust. *Od.* 2.194.15 ἥδη γὰρ, ὃ φασι, ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς τὰ πρᾶγματα.

tuaciones, una segura y otra no, a la de estar al borde del abismo. Como además en el lado bueno ya se está, y la expresión se usa cuando existe el peligro de dejar de estarlo, es fácil el paso a la noción de ‘borde’, que sería el sitio donde acaba el lado bueno.

—Pero sobre todo es fundamental el hecho de que la locución se use con sujetos personales, teniendo incluso una variante con βαίνειν, ‘andar’, que sólo admite este tipo de sujetos. La posición de alguien sobre el filo de la navaja es de por sí extremadamente peligrosa: ya no se trata tanto de que pueda caer del lado malo sino del propio peligro de caer sin más.

—Con estos sujetos personales empieza también a estar presente, como señala Wilamowitz, el peligro de cortarse con la navaja. De ahí explicaciones como las de los escolios a la *Ilíada*: καὶ διὰ τὸ ὀξύ καὶ διὰ τὸ λεπτόν ἐπικίνδυνον τοῦτο (donde parece que en ὀξύ hay una referencia al peligro de cortarse, y en λεπτόν al de caerse). Eustacio habla además de una navaja para cortar cabezas, y para Erasmo (18) la locución se toma «a circulatoribus, qui in cuspide gladiatorum ingrediuntur, aut ab iis qui ferrum manu contrectant». De forma parecida entendían la παροιμία algunos comentaristas modernos: «proverbium ductum puta a momento, cum culter tonsorius jam admotus est cuti» (Heyne *ad Il.* 10.173, *apud* Peile). Y de ahí también que suela relacionarse la expresión, ya desde Eustacio, con un verso del *Ayante* (786): ξυρεῖ γὰρ ἐν χρῶ τοῦτο, μὴ χαίρειν τινά «afeita en la piel esto, el que nadie se alegre», o «esto afeita en la piel que no alegre a nadie», o sea, «esto es muy probable que no alegre a nadie»<sup>9</sup>. Según los escolios, ξυρεῖ γὰρ ἐν χρῶ es una expresión proverbial ἐπὶ τῶν ἐπικινδύνων πραγμάτων<sup>10</sup>. Siendo este sentido parecido al de ἐπὶ ξυροῦ y habiendo también una navaja de por medio, no es de extrañar que Eustacio y algunos comentaristas modernos (como Stanford), vean en ambas expresiones variantes de la misma expresión, pero es preferible considerarlas distintas (como hacen Porson y Garvie), atendiendo a la diferencia de las imágenes y del sentido (en una, la navaja es el ínfimo punto de apoyo sobre el que se mantienen en fugaz equilibrio dos suertes opuestas; en otra, la navaja que afeita tocando la piel es el símbolo de máxima cercanía del peligro).

De estos factores los más importantes son la falta de mención de las dos posibilidades a las que la locución se refiere y el uso de la locución con sujetos personales. En ambos casos se trata de variaciones en los complementos de la locución en la frase, o sea, variaciones de la sintaxis externa de la locución. Considerando por el momento, para simplificar, que se trata de una locución verbal, «estar sobre (el filo de) la navaja», sus complementos posibles son:

---

<sup>9</sup> τοῦτο es Sujeto y μὴ χαίρειν τινά completiva (cf. Stanford y Garvie): la construcción sintáctica también viene a coincidir con la de nuestra παροιμία.

<sup>10</sup> Como παροιμία recogen la expresión también Eustacio, test. (xxvii) (y cf. 4.572.6) y Apostolio, 12.23; cf. también *Suda* ξ 156, ε 1506-8 y κ 1528, Martin 1889: 9.

- (a) Un complemento en Nominativo que indica qué o quién está ante la alternativa o en el peligro a que la locución se refiere.
- (b) Otro que indica en qué consiste esa alternativa o peligro.
- (c) Un tercer complemento en Dativo que indica a quién afecta esa situación.
- (d) Del resto de los complementos que puede tener la frase, de tipo más o menos circunstancial, es tal vez digna de notarse la frecuencia con que aparecen índices del tipo  $\nu\upsilon\nu$  y  $\delta\acute{\eta}$ , y también  $\alpha\upsilon$ .

Centrándonos en los tres primeros complementos, en los testimonios de la locución se ve que pueden estar presentes o bien los tres (en Heródoto por ejemplo): la cosa está para alguien sobre el filo de la navaja de ser así o asá; o bien dos o sólo uno. Cuando el verbo es de estado pueden aparecer los tres, mientras que con  $\beta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ , al referirse (a) siempre a una persona, queda excluida la aparición de (c), que tendría el mismo referente. Tampoco aparece el complemento (b) en los ejemplos que tenemos con  $\beta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ , porque en estos casos lo fundamental no es la duplicidad de destinos posibles, sino el peligro que corre el que está sobre la navaja. Es de suponer que ocurre lo mismo cuando, con verbos «de estado», (a) se refiere a una persona, pero esto se da muy pocas veces (Teócrito, Sinesio), y nunca en los testimonios más antiguos. Desde Homero y en testimonios tan antiguos como el de Heródoto (también en AP), en cambio, la persona afectada viene expresada por el complemento (c) en Dativo<sup>11</sup>. O simplemente no se menciona. En las *Coéforas* y Eliano fr. 129 el quién queda claro gracias a un genitivo «posesivo» que determina al nominativo Sujeto (a):  $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\chi\eta\nu$ ,  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  [ $\alpha\upsilon\tau\omicron$  v. l.]  $\tau\omicron$   $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ .

Por lo general, (a) es un nombre o pronombre en Nominativo. Era seguramente frecuente la referencia a la situación general con expresiones de sentido muy amplio como  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$  en Heródoto, Memnón, Apiano y Libanio,  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$  en Macario o  $\tau\grave{\alpha}\ \eta\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha$  en Eustacio. Hay también varios casos (Teognis, Memnón, Eliano fr. 84, Pachym. *Syngr. hist.* 431.11 s.) en que el Sujeto es  $\kappa\acute{\iota}\nu\delta\upsilon\nu\omicron\varsigma$ . En Sófocles y Eurípides, el índice del verbo apunta en cambio a la segunda persona, y en Teócrito hay un participio concordando con  $\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ . Casos intermedios entre los ejemplos de sujeto personal y los de sujeto no personal son los de «Grecia está sobre la navaja», «su cuello está sobre la navaja» o «su poder está sobre la navaja».

El complemento (b) admite más variaciones formales. Para empezar, suele haber algún tipo de disyunción:  $\eta\ldots\ \eta\ldots$  (Homero, Heródoto, Gregorio Nazancieno),  $\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\ldots\ \epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\ldots$  (Luciano), excepto en un caso como AP 9.475, donde el contexto, con  $\alpha\mu\phi\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\iota\sigma\iota\nu$  en (c), deja suficientemente clara la doble posibilidad, o en los casos en que sólo se menciona una de las dos posibilidades<sup>12</sup>. Por lo demás, las alternativas o el

<sup>11</sup> La posibilidad sigue viva en testimonios bastante tardíos: Pachym. *Syngr. hist.* 431.11 s., *Rhet. Gr. Progymn.* I 600.11 Walz.

<sup>12</sup> Además del pasaje de las *Coéforas*, que se tratará después, y el de AP, está el fr. 99 de Ésquilo, que resulta problemático: la reconstrucción del texto es conjetural; la oración  $\mu\eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \pi\alpha\acute{\iota}\sigma\alpha\sigma\prime\ \epsilon\kappa\chi\acute{\epsilon}\omega\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \xi\omicron\mu\alpha\tau\iota$  podría ser una completiva dependiendo de  $\epsilon\pi\iota\ \xi\upsilon\rho\omicron\upsilon$  o de  $\epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ , y entonces expresaría una de las dos posibilidades, pero también puede entenderse como una adverbial que complementa a toda la frase, o incluso como una frase votiva independiente.

peligro inminente pueden expresarse de varias formas, de las que tal vez la más corriente es el infinitivo (*Il.*, Aesch. *Cho.*, Hdt., Gr. Naz.), como ya señalaba Davies en su comentario a *Cho.* 883; pero también son posibles otras: en Homero hay un sustantivo coordinado con el infinitivo, en Luciano dos oraciones completivas coordinadas por εἴτε... εἴτε..., en *AP* 9.475 una interrogativa indirecta, tal vez una completiva con μή en el fr. 99 de Ésquilo. Es decir, un sustantivo y distintas formas de subordinadas sustantivas o completivas.

Si el complemento (a) aparece (que es lo más corriente), entonces es el Sujeto en Nominativo, pero si falta y aparece (b), entonces es (b) el Sujeto, que es lo que ocurre en Homero, Luciano y *AP*. Eustasio parece considerar más rara esta construcción: ἰστέον δὲ καὶ ὅτι ἐν τῷ «ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται» λείπει ὄνομα, ἵνα λέγῃ ὅτι ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς ἴσταται τὰ ἡμέτερα, ἥγουν τὰ τῶν Ἀχαιῶν.

¿Qué función tiene (b) cuando hay un (a) Sujeto? Cabe pensar o bien que es el segundo complemento de la locución o bien que más que un complemento propiamente dicho es una explicación yuxtapuesta. Lo cierto es que tampoco hay muchos casos que permitan decidirlo (Hdt., Gr. Naz., Eust.). Puede incluso que algunos hayan de analizarse de una forma y otros de otra, siendo los más antiguos los que más se acercan a la segunda interpretación.

De la cantidad de testimonios de todas las épocas puede deducirse que fue una παροιμία muy usual. De hecho, los escoliastas la usan a veces para explicar otras expresiones o pasajes de sentido similar, de lo que se deduce que era tan conocida que resultaba más fácil de entender al menos que los pasajes que explica<sup>13</sup>. Los modernos la han usado para reconstruir el texto de dos fragmentos papiáceos: en uno de ellos, el fragmento 99 de Ésquilo (test. (iv)), la locución es una conjetura, bastante probable, basada en el texto conservado, de manera poco inteligible, en el papiro; el otro es el fragmento 754b *TrGF* de la *Hipsípila* de Eurípides, que no se ha incluido entre los tests. de uso: Grenfell y Hunt reconstruyen la παροιμία en este fragmento sólo *exempli gratia* para rellenar una parte en la que el texto se ha perdido casi por completo: ὦ φ[ίλτα]ται γ[υναῖκες, ὡς ἐπὶ ξυροῦ] / ἔστηκα [...] / ἀνά[ξι'] ἔξειν<sup>14</sup>.

La παροιμία no era, como supone Wilamowitz, un dicho de esclavos, ni una expresión vulgar, como dice Criscuolo (2007: 173): el único motivo para esta suposición está en que la diga un sirviente en las *Coéforas*; tal vez también en que la navaja es un objeto de uso cotidiano. Pero en el resto de los testimonios antiguos la usan personajes de rango tan alto como Néstor o el propio Zeus, y no se considera indigno de géneros como la épica, la tragedia o la elegía teognidea ni del himno a los Dióscuros de Teócrito, ni parece que desentone tampoco en el epigrama de Simónides en honor a unos héroes muertos por la patria. Por el contrario, da la impresión de que la imagen del filo de la navaja es más bien de tono elevado, casi trágico, porque de los muchos

<sup>13</sup> *Schol. Il.* 2.300 y 11.1, Eust. *Od.* 2.194.15, *Schol. Soph. Tr.* 82, *Schol. Th.* 5.103.2, *Schol. Eur. Ph.* 830 s.

<sup>14</sup> También se ha propuesto como corrección de un pasaje de las *Etiópicas* de Heliodoro (8.5.8): ὥστε, ὦ Κυβέλη, πάντα κίνει, πᾶσαν εὗρισκε μηχανὴν πρὸς ὅξυ καὶ τὴν ἄκραν [πρὸς ξυροῦ τὴν ἄκραν Hemsterhuys] ἀκμὴν περιεστηκότα ἡμῖν ὁρώσα τὰ πράγματα.

testimonios de que disponemos, unos pertenecen a géneros poéticos elevados y otros son prosa «seria»; la única posible excepción es el diálogo de Luciano, pero en él el proverbio se dice por boca de Zeus, y el título del diálogo (*Zeus trágico*) alude a la tragedia.

## Origen

El filo de la navaja se usa en la *παροιμία* por ser «la superficie más fina imaginable» (Wilamowitz a Eur. *HF* 630), el grado máximo de agudeza o finura. Algo de esto hay en la explicación de Hesiquio (xxy): «ἐπὶ ξυροῦ»· ἐπὶ κινδύνου. ἢ ἐπὶ τοῦ ὀξύτατου ἢ ἀκροτάτου. Por eso los paremiógrafos relacionan la locución con ἐκ τριχὸς κρέμαται: el pelo es también lo más fino que hay<sup>15</sup>, y estar colgado de un pelo es una situación tan inestable como estar en el filo de la navaja. Estos dos extremos de finura se combinan en la tradicional prueba del filo del cuchillo o la espada que podrían cortar un pelo que les llegara flotando en una corriente de aire (West 2007: 461 s.), a veces incluso en sentido transversal. Este motivo no se encuentra, al parecer, en los textos griegos antiguos, pero lo cierto es que la palabra ξυρόν, que también se encuentra en la forma masculina ξυρός y proviene de la raíz de ξύω, ‘frotar, pulir, afilar’, se refiere ante todo a una navaja para cortar pelo: es la navaja de afeitar, que ha de estar más finamente afilada que cualquier otro cuchillo para poder cumplir su misión y necesita afilarse una y otra vez para seguir cumpliéndola. De ahí otra *paroi-mía*, ξυρὸς εἰς ἀκόνην «navaja a la piedra de afilar»<sup>16</sup>, de sentido seguramente parecido a nuestro «como anillo al dedo». El filo de la navaja es tal vez, de las cosas corrientes, la que más se aproxima al concepto geométrico de arista o línea sin dimensión en la que convergen dos superficies, en este caso las dos caras de la hoja de la navaja. De forma parecida, la punta de la lanza, que se aproxima al punto ideal sin dimensión, dio lugar a una locución muy parecida: δι’ ὀξείας δραμεῖν «correr por la afilada», que al parecer también se refería a las situaciones de peligro. Teniendo en cuenta el significado etimológico de ξυρόν, de ξύω ‘afilar’, δι’ ὀξείας δραμεῖν resulta una expresión muy cercana a la nuestra, prácticamente una versión suya<sup>17</sup>. En español el punto da lugar a la locución «a punto de», cuyo sentido no está del todo apartado del de la locución griega.

Siendo el filo de la navaja lo más fino y agudo que se puede encontrar, la situación crítica en la que aún es incierto, de entre dos destinos opuestos, cuál se dará, se representa en la *παροιμία* situando esos dos destinos opuestos (o a aquel que ante ellos se encuentra) sobre este finísimo filo en un equilibrio perfecto y al mismo tiempo insostenible por más tiempo, de forma que necesariamente se dará una inclinación o

<sup>15</sup> Para el pelo como unidad mínima de medida, cf. Theoc. 14.9 λασῶ δὲ μανεῖς ποκα, θριξὶ ἀνὰ μέσσον; X. *Smp.* 6.2 μεταξὺ τοῦ ὑμᾶς λέγειν οὐδ’ ἂν τρίχα μὴ ὅτι λόγον ἂν τις παρείρει; (citado por Cholmeley *ad* Theoc. 22.6).

<sup>16</sup> Diogen. 6.91, Greg. Cypr. 3.15, Greg. Cypr. Mosq. 4.51, [Plu.] *Imposs.* 34, Apost. 12.24, *Suda* ξ 160.

<sup>17</sup> ¿Podría postularse un origen común para ξύω y ὀξύς (con *o-* protética procedente de H<sub>3</sub>)?

caída a un lado o a otro. Uno de los destinos ha de acabar bajando, esto es, cumpliéndose. El escoliasta de Luciano, que es el único, junto con Eustacio, que da una explicación sobre el origen de la locución, parece haber malinterpretado la imagen: διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τὸν ξυρὸν ἴσταςθαι «por no ser posible que la navaja se sostenga», como si fuera la propia navaja la que debe tenerse en pie apoyada sobre su propio filo.

El verbo ἴστημι, que es el más empleado con la locución y significa, como transitivo, ‘poner de pie’, ‘mantener derecho’, se usa con frecuencia para referirse a la acción de contrapesar una cosa con otra sirviéndose normalmente para ello de una balanza (Chantraine y LSJ s. v.). La imagen de la locución es ciertamente parecida a la de una balanza, pero no es necesario suponer que se trate literalmente de la imagen de una balanza sobre el filo de la navaja, como hacen algunos comentaristas modernos<sup>18</sup> y como de hecho sucede en algunos bajorrelieves de época helenística, en los que parece haberse llegado a esta misma idea. Hay que tener en cuenta que la imagen de la locución sin balanza es comprensible, pero no representable. Estos bajorrelieves son representaciones del Καῖρός en las que éste parece tener en la mano una navaja sobre la que se asienta una balanza, y derivan de una estatua perdida de Lisipo de la que sólo nos han llegado algunas descripciones que no coinciden entre sí hasta el punto de que podamos saber si también incluía este detalle, cuya significación ha sido diversamente interpretada. He aquí algunos de estos bajorrelieves:



<sup>18</sup> Cholmeley *ad* Theocr., Hudson-Williams *ad* Thgn., Adrados en nota a su traducción de Teognis.





Figuras 797-800 de Cook (1925: 860-2)

Lo que no puede negarse es que en este detalle de la balanza sobre la navaja está representada la *παροιμία* del filo de la navaja, como también en la última figura, en la que el *Kairós* camina sobre lo que podría ser el filo de una navaja, de manera que estos bajorrelieves han de incluirse entre los testimonios de uso de la expresión<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Como creen M. Lafaye («Novacula», en *DAGR*), Cook (1925: 859 ss.), Stewart (1978, esp. p. 171), Lawrence y Johnson (citados por Stewart, pp. 164 s.). La cuestión de si debe atribuirse este detalle a la estatua de Lisipo es bastante complicada. La estatua (o estatuas: algunos, como P. Moreno, suponen que había varios ejemplares: «Kairos», *LIMC*, 5.1: 920-6 y 5.2: 597 s.) es del 336-334 a. C. Conservamos, además de representaciones derivadas, algunas descripciones antiguas. Posidipo, que escribe una generación después, dice que tenía en la mano una navaja (*AP* 16.275); ya en el s. IV d. C., Calístrato (6) no menciona tal detalle, mientras que Himerio habla de un hierro en la derecha y la izquierda apoyada en una balanza (13.1); Fedro dice que los antiguos representaron al Tiempo o la Ocasión «*cursu uolucris pendens in nouacula*» (5.8), lo que quiere seguramente decir que es el propio *Καιρός* el que está en equilibrio sobre la navaja. Moreno propone entender «*pendens*» como una forma de 'pendo' —tomado en sentido absoluto: «en acto de pesar sobre una navaja»— y no de 'pendeo', que es como normalmente

Dión Crisóstomo (I/II d. C.) dice que los antiguos ponían a la Fortuna sobre el filo de la navaja<sup>20</sup>. También en la *Antígona* el proverbio se relaciona con la fortuna (esta vez seguramente un nombre común) en ἐπὶ ξυροῦ τύχης, y no es de extrañar, porque estar sobre el filo de la navaja es una situación de equilibrio insostenible que sólo la fortuna resolverá en uno u otro sentido.

La imagen del equilibrio entre dos destinos opuestos en el filo de la navaja recuerda los pasajes de la *Iliada* en que Zeus pesa en balanza de oro los destinos de griegos y troyanos (8.69-74) o los de Héctor y Aquiles (22.209-13). Clarke (1999: 27-30) compara estos pasajes también con *Il.* 14.99, ἡμῖν δ' αἰπὺς ὄλεθρος ἐπιρρέπη «y caiga sobre nosotros la total destrucción», con el símil de *Il.* 12.433-6, por el que se compara lo igualado de la batalla con lo igualado de los platillos de la balanza en la que una hilandera honrada pesa la lana, y con la etimología del verbo δέδοικα 'temer', que, como nuestro 'duda', puede relacionarse con la raíz de δύω: *Il.* 9.230 s. δεῖδιμεν· ἐν δουῇ δὲ σαωσέμεν ἢ ἀπολέσθαι / νῆας ἐϋσέλμους<sup>21</sup>. No hay por qué buscar —sigue Clarke— cuál de estas imágenes o ideas ha dado lugar a las otras: todas ellas (la etimología de δέδοικα, la imagen del filo de la navaja y el resto de los pasajes citados) apuntan a una misma concepción subyacente del miedo o la incertidumbre con respecto al porvenir como ligados con la idea de duplicidad. El análisis de Clarke se

---

se entiende, pero paralelos latinos para «pendens in» como Ov. *Pont.* 1.6.37 s. o Mart. *Sp.* 7.3 s. apoyan la interpretación tradicional, que viene a coincidir además con la descripción de Dión Crisóstomo de Τύχῃ sobre la navaja (*vid.* nota 20) y con *Rhet. Gr. Progymn.* I 600.11 Walz τὰ πράγματα ἐπὶ ξυροῦ τοῖς Τρωσὶν ἀκριβῶς διεκρέματο). La descripción de Tzetzes (*H.* 10.257 ss. y *Ep.* 70), en el s. XII, es un intento de reconstrucción de la estatua de Lisipo parecido al de los estudiosos modernos. De las representaciones derivadas, las más antiguas en las que aparece el detalle de la balanza sobre la navaja son una del s. I a. C. (Moreno 2; en la reproducción del LIMC no se aprecia bien el detalle de la navaja, ya que la piedra está rota justo por ese sitio, pero véase la fotografía por ejemplo en <http://www.portal-trogir.com/about-trogir/must-see/> [acceso 2-3-2018]), otra del I / II d. C. (Moreno 6 = Cook 797) y una romana ¿del II d. C.? (Moreno 4 = Cook 799). Hay aún otra, del II / III d. C. (Moreno 13 = Cook 800), en la que el Καῖρός camina de puntillas y como en equilibrio sobre algo que algunos estudiosos interpretan como la hoja de una navaja, o incluso de una navaja alada, extravagante objeto que podría haber surgido, según Moreno, de la reinterpretación de la frase de Fedro citada (Moreno, adoptando la conjetura «cursor» de Havet, conjetura él mismo «cursor uolucris» —anormalmente masculino, cf. Sil. 10.470—, pero bastaría, si se acepta el texto transmitido, con entender que «uolucris» va con «cursu» y no con «nouacula»). La reconstrucción de Moreno de la estatua de Lisipo es de carácter sumativo: pelo largo delante y corto detrás (origen del tópico de la Ocasión calva), alas a la espalda y en los pies, pie izquierdo sobre una bola y derecho adelantado en el aire, navaja en la mano izquierda en la que se sostiene una balanza, y un dedo de la mano derecha en uno de los platillos de la balanza. La παροιμία estaría entonces representada en la estatua original. Otros autores, como Cook, creen que lo que el *Kairós* de Lisipo tenía en la mano era sólo una navaja.

<sup>20</sup> 63.7 von Arnim ἔχει δ' οὐ κακῶς οὐδὲ τὰ τῶν παλαιῶν αἰνίγματα περὶ αὐτήν. οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ ξυροῦ ἔστησαν αὐτήν, οἱ δὲ ἐπὶ σφαίρας, οἱ δὲ πηδάλιον ἔδωκαν κρατεῖν· οἱ δὲ τὰ κρείττω γράφοντες τὸ τῆς Αμαλθείας ἔδωσαν κέρας πλήρες καὶ βρύον ταῖς ὥραις, ὃ ἐν μάχῃ Ἡρακλῆς Ἀχελφῶν ἀπέροηξεν. τὸ μὲν οὖν ξυρὸν τὸ ἀπότομον τῆς εὐτυχίας μηνύει· ἡ δὲ σφαῖρα... Podría haber aquí una confusión entre Τύχῃ y Καῖρός: el resto de los detalles de esta descripción vienen a coincidir con los de las descripciones del Καῖρός. El Καῖρός acabó confundándose con otras personificaciones como el Tiempo, Χρόνος, o la Vida, Βίος (Cook 1925: 861, 866 s.), y Τύχῃ bien podría haber sido una de ellas.

<sup>21</sup> Clarke compara también 11.336 ἔνθα σφιν κατὰ ἴσα μάχην ἐτάνυσσε Κρονίων, y el símil del nivel del carpintero (15.410-3).

limita a la *Ilíada*, pero puede extenderse sin mayor problema al griego antiguo en general y ayudarnos a entender otros pasajes como el κίνδυνός τοι ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς de Teognis, donde es el peligro mismo (o, si se prefiere, la incertidumbre) el que se sitúa sobre el filo de la navaja entre dos posibilidades opuestas. Es comparable Pl. *Ap.* 28b κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνάναι «echar cuenta del ‘peligro’ de seguir viviendo o de quedar muerto»<sup>22</sup>.

Común a estos pasajes de la balanza y el contrapeso es también la idea de que lo que llega a suceder es lo que cae, sobre todo si es malo: de ahí también el latín ‘accidit’ o nuestros ‘caso’ y ‘suceso’, o expresiones como «caer en suerte» o (para una desgracia) «caer encima»<sup>23</sup>. La palabra ῥοπή, que significa ‘inclinación’, especialmente de los platillos de la balanza, se usa también para referirse al momento decisivo en que finalmente se decidirá qué sucede, y el verbo ῥέπω puede querer decir, «of events, fall, happen, in a certain way» (LSJ, ῥέπω 6).

En el término ἀκμή se confunden nuestras nociones de ‘filo’ y ‘punta’ o ‘punto’, significado que ha hecho a la palabra, como bien se sabe, rica en sentidos figurados, sirviendo para referirse al punto culminante de cualquier proceso: de la vida o la juventud de un hombre, del crecimiento de las flores o los frutos, etc. Y así, en el propio significado de la palabra está implícita también la dualidad de la que hablábamos, ya que sirve para referirse al punto exacto en que termina la subida y empieza la bajada, y, por extensión, al punto en que termina una parte de un proceso y empieza la otra. Es, de algún modo, un ideal similar al del término medio. Cuando se refiere al tiempo, ἀκμή viene a ser equivalente de καιρός o ὥρα y sirve para referirse al momento más apropiado para algo y también al momento decisivo (cf. LSJ s. v., Van Leeuwen *ad* Ar. Pl. 256)<sup>24</sup>. De modo que para entender la expresión ἐπ’ ἀκμῆς + infinitivo, «sobre el filo de», equivalente de nuestro «a punto de», en Eur. *Hel.* 896 s.,

... ὑπέρ τ’ ἐμαντῆς τοῦδ’ ἐθ’, ὃν μόλις ποτὲ  
λαβοῦσ’ ἐπ’ ἀκμῆς εἰμι κατθανόντ’ ἰδεῖν.

<sup>22</sup> Pasaje citado por Hudson-Williams en su comentario a Teognis, donde remite también a Thgn. 585 y 637, pasajes en los que κίνδυνος se contrapone a ἐλπίς, y recuerda el sentido de κινδυνεύει «es probable». No es necesaria, pues, la corrección de West, que considera κίνδυνος una glosa, y propone φράζο δ’ ὁ κληρός (basándose en la variante de los manuscritos φράζο δ’ ὁ). Los testimonios de Memnón, Eliano (fr. 84) y Paquímeres (*Syngr. hist.* 431.11 s.) pueden servir también, a pesar de ser tardíos, para defender el κίνδυνος de Teognis.

<sup>23</sup> En Heródoto 7.163 esta idea aparece en un contexto muy parecido a los anteriores, ya que hay también una doble posibilidad de que una batalla caiga en un sentido o en el contrario: καταδοκῆσοντα τὴν μάχην τῇ πεσέεται, καὶ ἣν μὲν ὁ βάρβαρος νικᾷ, τὰ τε χρήματα αὐτῷ διδόναι καὶ γῆν τε καὶ ὕδωρ τῶν ἄρχει ὁ Γέλων, ἣν δὲ οἱ Ἕλληνες, ὁπίσω ἀπάγειν, «esperando [a ver] de qué lado caería, y si el bárbaro vence, darle los bienes y la tierra y el agua de los que estaban al mando de Gelón, o si los griegos, retroceder». Cf. también 8.130 y LSJ *sub* πίπτειν V 2.

<sup>24</sup> Wilamowitz (1880: 506) relaciona καιρός con κείρω, de forma que también tendría que ver, como ἀκμή, con ‘cortar’. Isócrates (2.33.2 s.) dice: κράτιστον μὲν γὰρ τῆς ἀκμῆς τῶν καιρῶν τυγχάνειν, y la expresión ἀκμή καιροῦ se explica en los escolios y lexicógrafos (*Schol.* Luc. 54.16, Phot. α 769, *Synag.* α 54.25 ss., *Suda* α 904) como ἡ εὐτυχία.

... por mí misma y por éste, al que estoy a punto de ver morir cuando acabo apenas de encontrarlo.

o sin infinitivo, en Ar. *Pl.* 255 s.,

ἴτ', ἐγκονεῖτε, σπεύδεθ', ὥς ὁ καιρὸς οὐχὶ μέλλειν,  
ἀλλ' ἔστ' ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀκμῆς ἣ δεῖ παρόντ' ἀμύνειν.

Vamos, rápido, daros prisa, que la cosa no está para andarse con tardanzas, sino que está justo en el punto en el que hay que estar y ayudar.

no es probablemente necesario considerarla una variante de nuestra *παροιμία*, como se ha hecho a veces<sup>25</sup>, por más que su sentido venga a ser similar al de algunos de sus usos. La cuestión se plantea mejor al revés: es el sentido de *ἀκμή* el que ha favorecido el surgimiento de la locución<sup>26</sup>. La *ἀκμή* de una enfermedad es el punto crítico que decide entre la vida y la muerte; con la locución *ἀκμή κινδύνου*, que parece una expresión fija usual en época tardía, se alude más o menos a lo mismo que con nuestra *παροιμία*, de forma que resulta difícil saber si en pasajes como éste de las *Etiópicas* de Heliodoro (III d. C.):

φέρει τι γενναῖον καὶ ἀπότομον ἐγχειρήσαντες ὁμόσε τῇ ἀκμῇ τοῦ  
κινδύνου χωρήσωμεν, ἢ τὸ εἶναι γενναίως καὶ ἐλευθέρως κατορθώσαντες  
ἢ τὸ τεθνάναι σωφρόνως καὶ ἀνδρείως κερδήσαντες.

κατορθώσαντες et κερδήσαντες Bekker: -σαντες codd.

ea, emprendamos una hazaña noble y ardua: vayamos al encuentro del filo del peligro, o consiguiendo el tener honor y libertad o ganando el morir con honra y valentía. (5.29.6)

y otros similares hay alguna alusión a ella<sup>27</sup>, lo que muestra hasta qué punto el significado de la palabra *ἀκμή* puede llegar a coincidir con el sentido de la locución. Esta relación entre el significado de *ἀκμή* y el sentido de la *παροιμία* es de ida y vuelta, porque es cierto tanto que el significado de *ἀκμή* ha propiciado el surgimiento de la *παροιμία* como que la *παροιμία* ha debido de influir en el significado y uso de *ἀκμή*, como parece ocurrir en estos casos.

Algo parecido sucede con *ξυρόν*, ὀξύς y sus derivados: como se ve por expresiones como ἐν ἐσχάτῳ κινδύνῳ (o simplemente ἐν ἐσχάτοις) y ἐπὶ ὀξύτητος κινδύνων / κινδύνου, que se usan en las fuentes eruditas para explicar la *παροιμία*, el peligro se relaciona en griego con lo agudo de forma parecida a como en español se relaciona con lo grave. Algo similar se da en nuestro 'peliagudo', o en el uso del adjetivo 'agudo' para ciertas fases de una enfermedad. Tanto *ἀκμή* como *ξυρόν* vienen de raíces que significan 'cortar', y este sentido etimológico no está perdido para los griegos de, por ejemplo, la época de Esquilo. De modo que en la locución ἐπὶ ξυροῦ ἀκ-

<sup>25</sup> Blomfield (*Glossarium*) y Garvie *ad Cho.* 883; Kannicht, Dale y Allan *ad Eur. Hel.* 897.

<sup>26</sup> Parece ser que para Stanley (*ad Aesch. Th.* 97), y al parecer también para van Leeuwen (*l. c.*), por el contrario, es este sentido de *ἀκμή* el que surge precisamente a partir de la *παροιμία*.

<sup>27</sup> Otro pasaje de la misma obra de Heliodoro (8.5.8), citado en la n. 14, recuerda la *παροιμία* muy vivamente, hasta el punto que se ha querido corregir el texto para que la incluya. Cf. también App. BC 2.20.145.16 s., Ael. NA 6.49, Gr. Nyss. 46.841.36, Gr. Naz. 35.1052.2 s.

μήs el significado de una palabra está encareciendo el de la otra: «sobre el corte de la que corta»<sup>28</sup>.

Resumiendo, la παροιμία se nos presenta como relacionada por un lado con el campo semántico de la agudeza, el corte, el filo, el punto, y por otro con el del equilibrio, el peso y la caída. En algunos de los usos de las palabras de ambos campos se descubre que operan, de forma casi siempre implícita, una noción de duplicidad y una relación con el peligro, ideas que a su vez están también relacionadas entre sí.

Quedan, en cuanto al origen de la locución, un par de cuestiones relacionadas con su antigüedad. Al ser la única mención de la navaja en Homero, la locución se ha incluido a veces entre las expresiones que por hacer referencia a objetos y usos comparativamente tardíos probarían que el canto X es un añadido posterior a la *Iliada*. Scott (1921: 117) opuso a estas sospechas el descubrimiento de una navaja en una tumba micénica<sup>29</sup>. Por otra parte, se ha afirmado muchas veces que la παροιμία tiene su origen en Homero o que en tal o cual autor es un homerismo<sup>30</sup>. Aunque estas cuestiones suelen ser difíciles de resolver, en este caso tenemos algunas pistas que apuntan en sentido contrario: el gran número de testimonios de todas las épocas y géneros, así como la relativa abundancia de variaciones formales. Yarkho (1973: 38) incluye la locución en un estudio sobre supuestos homerismos que es preferible considerar que «fueron siempre parte de la lengua jónico-ática corriente, de donde los tomaron los rapsodas en el último estadio de la formación del epos».

Es más, la palabra ξυρόν tiene un correspondiente exacto en indio antiguo, *kṣurá-* (masc.), que Chantraine, con su cautela habitual, no sabe si atribuir a un origen común o si considerar una formación paralela. Pero lo más sorprendente es que también hay correspondencia exacta para toda la expresión ξυροῦ ἀκμή. El texto más interesante es un pasaje de la *Kaṭha Upaniṣad* (3.14):

uttīṣṭhata jāgrata prāpya varān nibodhata  
kṣurasya dhārā niśitā duratyayā  
durgam pathas tat kavayo vadanti

<sup>28</sup> Vale la pena citar, aunque pertenezca ya al siglo XIV, un pasaje de Nicéforo Grégoras en el que se combinan las expresiones «la agudeza de la situación», «sobre la navaja» y «el filo del peligro»: ἐπεὶ δ' ἡ τῶν πραγμάτων ὀξύτης ἡμᾶς οὐκ ἐὰν τὰ παρόντα σχολαιότερον διατίθεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ ξυροῦ ἡμῖν ἡ ἀκμή περιῖσταται τοῦ κινδύνου μελλήσασιν «ya que la gravedad de la situación no nos permite arreglar lo presente más tranquilamente, sino que para nosotros el filo del peligro está sobre la navaja para el porvenir» (HR 1.300 s.). Cf. también *Suda* α 902 ἐν ἀκμῇ καὶ ὀξύτητι κινδύνου.

<sup>29</sup> Cf. también el artículo «Novacula» en DAGR. No tienen más base las sospechas de Lelli, que, aunque deja de lado la cuestión de la antigüedad de las navajas, observa, en su nota a Diogen. 4.41, que en Homero son pocas las expresiones proverbiales y que tal vez no sea casualidad que una de ellas aparezca en el canto sospechoso.

<sup>30</sup> Duport, citado por Stanley *ad* Aesch. *Th.* 97; Heyne *ad* *Il.* («in acie novaculae stare, quod ex h. l. in proverbium abiit»); Leutsch *ad* Diogen. *Vind.* 2.63 («proverbium ex Homero fluxit») y *ad* *Mant.* 1.56 («*Il. K*, 173: quem locum imitatus est Simonides»); McQueen y Scott *ad* *Hdt.* («another epic usage», «a virtual Homeric quotation»); Boedeker (2002: 101: «echo of epic»); Lucas de Dios (p. 386 n. 1045, al fr. 99 de Ésquilo: «de donde [de Homero] evidentemente la toma Ésquilo»).

¡Levantaos! ¡Despertad! Estad atentos cuando hayáis obtenido los deseos. El filo de una navaja, afilado y difícil de recorrer —ésta dicen los sabios que es la dificultad del camino<sup>31</sup>.

Es verdad que el sentido de la imagen en la *KU* no es exactamente el mismo que el que tiene en griego: en estos versos la extrema finura del filo de la navaja representa la dificultad de mantenerse en el buen camino hacia el verdadero conocimiento. Pero estas diferencias no impiden reconocer lo común: la noción del peligro inminente de la caída de una línea tan fina que apenas puede sostener nada ni a nadie. En Homero y Heródoto puede caerse hacia un lado bueno o hacia uno malo; en Eurípides, como en la *KU*, el mismo hecho de caer es ya de por sí lo malo. La correspondencia es lo suficientemente exacta como para proponer un origen común, si no para la *παροιμία* tal como la conocemos en griego, sí al menos para una imagen similar que en griego daría lugar a la *παροιμία* (la imagen del filo de la navaja se encuentra más veces en los textos indios antiguos como simple símbolo de lo más fino o afilado, uso que en los textos griegos no parece encontrarse fuera de la *παροιμία*<sup>32</sup>). Esto nos llevaría al menos a la etapa de comunidad greco-indo-irania, esto es, siguiendo la cronología de West (2007: 10 y 20), a antes del 2300.

Hasta donde sé, no se ha puesto en relación la *παροιμία* griega con estos textos<sup>33</sup>. Lo que sí ha hecho Dimitrokallis (1988) es relacionarla con un símbolo que se encuentra tanto entre pueblos indoeuropeos como no indoeuropeos, que es el del puente-filo-de-la-navaja que hay que cruzar después de la muerte para ir al otro mundo<sup>34</sup>. Más que discutir si la *παροιμία* tiene su origen en estas creencias, como sostiene Dimitrokallis, consideraremos todos estos usos como formas distintas pero relacionadas de una misma idea del filo de la navaja como lo más fino que se puede imaginar, idea que de algún modo se relaciona con el peligro. Algunos de estos usos han quedado fijados en la tradición: por un lado, la creencia en el puente-filo-de-la-navaja; por otro, la *παροιμία* del filo de la navaja. El texto indio de la *KU* parece tener más que ver con el primero.

---

<sup>31</sup> Traducción basada en las de W. D. Whitney («Translation of the *Kaṭha Upaniṣad*», *TAPhA* 21, 1890, 88-112), P. Olivelle (*Upaniṣads*, Oxford 1996) y F. G. Iláraz y Ò. Pujol (*La sabiduría del bosque: antología de las principales upaniṣads*, Barcelona 2003). Las *Upaniṣads* no son fáciles de fechar; la *KU* puede atribuirse más o menos a los ss. V / IV a. C.

<sup>32</sup> *Bṛhaṇḍāranyaka Upaniṣad* 3.3.2: *tad yāvatī kṣurasya dhārā yāvād vā makṣikāyāḥ pattraṃ tāvān antareṇākāśaḥ tāt aindraḥ suparṇo bhūtvā vāyave prāyacchat* «mas el espacio interpuesto es tan estrecho como la hoja de una navaja de afeitar o como el ala de un mosquito» (trad. de F. G. Iláraz y Ò. Pujol, o. c. en n. anterior), *Atharva Veda* 12.5.20, *Mahābhārata* 4.5.24, 13.38.29, etc. La *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* es la más antigua de las *Upaniṣads*. En realidad forma parte del *Śathapatha Brāhmaṇa* y puede fecharse aproximadamente entre los siglos VIII y VI a. C.

<sup>33</sup> Sólo en la novela *The razor's edge* de Somerset Maugham se establece una relación muy indirecta, ya que hay que pensar que el título hace de algún modo referencia al proverbio inglés, derivado en última instancia del griego, y la novela se abre con la cita de los versos de la *KU*.

<sup>34</sup> Lo cual cuadra con que en la *KU* es precisamente la muerte la que habla, aunque no se refiera al camino al otro mundo sino al verdadero conocimiento que libera de la muerte. Los testimonios de este puente-filo-de-la-navaja pueden verse en Dimitrokallis 1988 y Eliade 1968<sup>2</sup>/1976: 370-3; cf. también West 2007: 390 s. para otras imágenes similares en otros pueblos indoeuropeos.

Pero aun dejando de lado este posible origen pregregio, la παροιμία es de uso muy antiguo, anterior a Homero en todo caso. Con más miedo a quedarnos cortos que a exagerar, podemos calcular unos tres mil años al menos de uso popular y culto, literario y oral. Desde los primeros testimonios que aquí se presentan ha seguido en uso en todas las épocas hasta llegar al griego moderno tal cual, en la misma forma que ya usaba Homero, ἐπὶ ξυροῦ ακμῆς, aunque es más frecuente su uso en versiones modernizadas como στην κόψη του ξυραφιού<sup>35</sup>. No se encuentra, en cambio, en latín clásico excepto en la fábula de Fedro en que se representa a la Ocasión «pendens in nouacula» (como señala Otto 1238, una reminiscencia de la παροιμία griega). Tal vez a partir de los *Adagia* de Erasmo (18), tal vez por medio de traducciones directas del griego, la expresión ha pasado a formar parte de la κοινή cultural de las lenguas occidentales modernas, aunque su uso no ha tenido siempre en todas el mismo éxito. Mientras que el inglés «razor's edge» se encuentra ya en Milton, y ya antes Shakespeare usa la expresión «edge of hazard»<sup>36</sup>, que parece tomada directamente de la *Antígona*, en español no he encontrado ejemplos anteriores al siglo XX. El hecho de que estos ejemplos aparezcan sobre todo en la prensa escrita hace sospechar que la expresión se usa por influencia del inglés. Probablemente haya contribuido a su expansión tanto en inglés como en otras lenguas la novela de Somerset Maugham que se tituló precisamente *The razor's edge* (1944) y tuvo en su tiempo bastante fama, dando lugar a una versión cinematográfica dos años después de su publicación<sup>37</sup>. Lo curioso es que en este caso el impulso viene de la variante sánscrita del dicho, ya que la novela de Maugham se abre con la cita del pasaje de la *KU* que venimos de comentar.

En italiano se dice «sul filo del rasoio», en francés «sur le fil du rasoir», en alemán «auf (des) Messers Schneide», en danés «een dubbeltje op zijn kant» («una doble [moneda de 10 céntimos] está sobre el filo de la navaja»). En las lenguas indias modernas «el filo de la navaja» es también una locución muy común, pero su sentido es algo distinto<sup>38</sup>, lo que no es de extrañar siendo su origen e historia también diferentes. En las lenguas occidentales, la locución parece haber conservado las mismas formas de uso que en el griego antiguo: se refiere tanto a las situaciones en las que, de entre dos posibilidades opuestas, no se sabe cuál se dará, como también simplemente

<sup>35</sup> Según me informa C. Crida. Otras variantes pueden verse en Dimitrokallis 1988: 306, esp. n. 1.

<sup>36</sup> Milton: «a razor's edge to walk on» (*Prose Writings*, vol. I, p. 321, ed. 1628); también «on the edge of hazard» (*Paradise regained* 94 s.) y «on the edge» (*Paradise Lost* B 1.276 y 6.108); Shakespeare: «A charge too heavy for my strength, but yet / we'll strive to bear it for your worthy sake / to the extreme edge of hazard» (*All's well what ends well*, 3.3); también «on an edge»: «he walk'd o'er perils, on an edge, / more likely to fall in than to get o'er» (*Henry IV*, II 1.1.170 s.). Clarke (1999: 28 n. 66) cree que la locución ha llegado a la lengua inglesa directamente a partir de la traducción de la *Iliada* de Chapman, lo que cuadra con el hecho de que Chapman era no sólo contemporáneo sino amigo de Milton (Todd 1809<sup>2</sup>: V 18 s.), pero ya en Shakespeare hay, como se ve, usos que de algún modo la prefiguran.

<sup>37</sup> En estos años la influencia del cinematógrafo en los dichos de la gente fue mucho mayor que la actual: recuérdense al menos las expresiones «hacer luz de gas» (por la película de 1944) y la generalización del nombre 'rebeca' para un tipo de chaqueta que llevaba la protagonista de la película del mismo nombre (de 1940). Cf. Morant-Westall 2005.

<sup>38</sup> Trivedi 1971: 8 s.

a situaciones arriesgadas. Pero también ha desarrollado sentidos derivados que no se daban en griego, y así, por ejemplo, se usa, como «a caballo entre», para lo que se mantiene en el término medio entre dos cualidades; o se carga de connotaciones laudatorias, y «caminar» o hasta «vivir en el filo de la navaja» pasa a querer decir, debido al miedo moderno al aburrimiento, algo así como «vivir la vida con especial intensidad», sin las cortapisas y miedos propios de la vida burguesa<sup>39</sup>.

Su uso podría calificarse, en español al menos, de semiculto, porque se encuentra, más que en la lengua hablada corriente, en la escrita, y sobre todo en el lenguaje periodístico, en el que parece haberse convertido en uno de los clichés característicos del género.

### Expresiones relacionadas

Δι' ὀξείας δραμεῖν<sup>40</sup> podría considerarse, como hemos visto, prácticamente una versión de ἐπὶ ξυροῦ βαίνειν; la expresión ἐπὶ ῥοπῆς / ἐν ῥοπῇ no está en los paremiógrafos, pero tiene un sentido metafórico similar al de ἐπὶ ξυροῦ<sup>41</sup>. En la expresión ξυρεῖ ἐν χρῶ<sup>42</sup> también funciona la idea de límite: afeitarse (con navaja) en la piel quiere decir muy ajustadamente contra la piel (con lo que es fácil cortarse); hablando de cortar el pelo, ἐν χρῶ quiere decir algo como «al rape», y en sentido figurado, «muy cerca» (Th. 2.84.1 ἐν χρῶ αἰεὶ παραπερόντες).

Pero con lo que las fuentes eruditas comparan sobre todo la παροιμία es con ἐκ τριχὸς κρέμαται<sup>43</sup>, de la que recogen una forma en la que se usa como símbolo el hilo en vez del pelo: ἀπὸ λεπτοῦ μίτου τὸ ζῆν ἡρτῆσθαι, «sobre un fino hilo está colgado el vivir»<sup>44</sup>. En español tenemos las expresiones «por los pelos» y «estar pendiente de un hilo»; y nótese que precisamente en español 'hilo' y 'filo' son en el fondo la misma palabra. Erasmo (19) compara la expresión latina «res in cardine est» (Serv. *Aen.* 1.672, Otto 351), de sentido similar. Más parecida por la forma es una expresión que Libanio (*Ep.* 1218.3) atribuye a Píndaro: ἐπὶ λεπτῶ δεινδρέω βαίνειν (fr. 230 Snell-Maehler). Leutsch (*ad Macar.* 4.69) relaciona esta última expresión con λεπτή τις ἐλπίς ἐστ' ἐφ'

<sup>39</sup> Y así no es de extrañar que la expresión dé título a más de un disco de rock, aparte de a varias novelas y películas además de la de Maugham.

<sup>40</sup> Zen. Vulg. 3.13, *Coll. Bodl.* 325, Diogen. 4.16, Diogen. Vind. 2.29, Apost. 6.24, *Suda* δ 1186 y ο 414.

<sup>41</sup> De hecho, los escolios usan la παροιμία del filo de la navaja para explicar la expresión ἐπὶ ῥοπῆς en Th. 5.103.2 ὁ ὑμεῖς ἀσθενεῖς τε καὶ ἐπὶ ῥοπῆς μιᾶς ὄντες μὴ βούλεσθε παθεῖν, «No queráis que os pase esto a vosotros, que sois débiles y tenéis una sola alternativa» u «oportunidad [estáis a merced de un solo 'pesamiento' de la balanza]», y en Soph. *Tr.* 79-82 ὥς ἡ τελευτὴν τοῦ βίου μέλλει τελεῖν, / ἡ τοῦτον ἄρας ἄθλον εἰς τό γ' ὕστερον / τὸν λοιπὸν ἤδη βίον εὐαίων' ἔχειν. / ἐν οὖν ῥοπῇ τοιαῦδε κειμένω . . . «Que o va a cumplir el final de su vida, o, si alcanza esta victoria, a vivir en adelante felizmente lo que le queda de vida. Estando en este trance . . .». Sobre el uso de ῥοπῇ puede verse, además de la entrada del LSJ, el comentario de Peile a las *Coéforas*, p. 69, n. 1.

<sup>42</sup> Cf. las fuentes citadas en la n. 10.

<sup>43</sup> Test. (xxiv), Zen. Vulg. 3.47, *Suda* ε 690, Plu. *Apophth. Lac.* 234f οὐ προσέχω εὐδαιμονία ἐκ σχοινίων (ἀπληρομένη, Lib. *Ep.* 559, Aristaenet. *Ep.* 2.1; cf. Leutsch-Schneidewin *ad* Zen. Vulg. 3.47 y *Macar.* 4.69.

<sup>44</sup> *Mant.* 1.55, Apost. 3.50, *Suda* α 3388 y μ 1135, *An. Gr.* Boiss. II 227 s.; Synes. *Ep.* 4.103 Hercher, Niceph. Greg. *Hist. Rom.* 1.209.11; Enn. *ap. Macr. Sat.* 1.4 «Hac noctu filo pendeat Etruria tota».



ἥς ὀχούμεθα «hay una fina esperanza sobre la que vamos» o «que nos sostiene» (ἐπὶ τῶν ἀμηχάνων Apost., ἐπὶ τῶν μηχανῶν Suda)<sup>45</sup> y ἐπὶ ῥιπὸς πλεῖν «navegar sobre una estera»<sup>46</sup>. Estas relaciones nos hacen ver la locución, en su segundo uso, cerca del campo del *adýnaton* y de la expresión διὰ πυρὸς βαδίζειν «caminar por el fuego»<sup>47</sup>. Nuestro «estar en la cuerda floja» tiene un sentido muy parecido al del segundo uso de ἐπὶ ξυροῦ. Con imagen distinta, la locución ἡ τρις ἔξ ἡ τρεῖς κύβους (βάλλειν) tiene un sentido parecido al de su uso primero (Pl. Lg. 968e, cf. p. 149).

El *DRAE* (*sub* 'filo') recoge la locución «hacer» alguien algo «en el filo de una espada», y explica: «hacerlo en ocasión difícil o arriesgada». Sin embargo, la locución no parece tener un uso parecido a la griega: lo más habitual, por lo que he podido averiguar, es que se use como hipérbole, y sobre todo en la expresión «dormirse hasta en el filo de una espada»; el pelo de una gamba se usa de manera similar.

### La παροιμία en las *Coéforas*

La mayor parte de los editores y comentaristas consideran ἐπὶ ξυροῦ una corrupción que hay que corregir o en todo caso dejar con una cruz. En algunas ediciones se ha preferido en cambio corregir πέλας, y tampoco faltan quienes conservan tal cual el texto de los manuscritos, pero dándole muchas veces una interpretación errónea.

Que el sujeto de la frase sea ἀύχην, 'cuello', y que en la παροιμία aparezca una navaja ha hecho que, siendo la frase un tanto oscura, surja casi naturalmente la interpretación de que la navaja está ahí para cortar la cabeza, entendiendo que el texto quiere decir algo como «su cuello parece que va a caer sobre la navaja cerca...». Mientras que algunos siguen esta interpretación, entendiendo πέλας de distintas maneras, otros han llamado la atención con razón sobre las dificultades que plantea («ecquis tam duri fuerit stomachi, qui concoquat πίπτειν ἐπὶ ξυροῦ πέλας τινός?», Abresch 1743: 500). Es muy raro que se diga que el cuello va a caer sobre la navaja. Wilamowitz añade que el cuello no puede caer antes de ser cortado y que el «lugar a donde» no se expresa con ἐπὶ con genitivo sino con acusativo. Además, es difícil compaginar la idea de que el cuello caiga ya herido (πεπληγμένος) con que caiga sobre el filo de la navaja, que es lo que parece que va a herirlo según esta interpretación. Para

<sup>45</sup> Verso 1244 de los *Caballeros* de Aristófanes, que se ha considerado parodia de un verso trágico (*Trag. adesp.* fr. 55\* TrGF) y está recogido como παροιμία en Apost. 10.55 y Suda λ 295; también lo recoge Frínico (*PS* 85.12); la misma locución se usa en el fr. 156 PCG de Aristófanes: ὡς σφόδρ' ἐπὶ λεπτῶν ἐλπίδων ὀχεῖσθ' ἄρα[ (cf. Borthwick 1966: 110). La expresión λεπτή (τις) ἐλπίς está en el fr. dub. 99 de Ésquilo, nuestro test. (iv), en Temistio (*Ep.* 4.92) y en Caritón (4.2.2); Erasmo la recoge en sus *Adagia* (2645). Otros pasajes relacionados pueden verse en el comentario de van Leeuwen a los *Caballeros* de Aristófanes.

<sup>46</sup> Macar. 4.3 y 4.69, Arsen. 7.64a, 8.89a y 9.76a, Suda ρ 184 y σ 105; Ar. Pax 698 s. y Scholl., Luc. Herm. 28.12-6 y Scholl., Men. Sent. 349, Favorin. fr. 96.8.15. Una variante muy frecuente es θεοῦ θέλοντος κἂν ἐπὶ ῥιπὸς πλείους, verso atribuido, con ciertas dudas, a Eurípides (fr. 397 TrGF); Walther 5398 recoge la versión del latín medieval «Deo favente naviges vel vimine». Cf. Tosi núm. 1961 y Menor 2007: 497-502.

<sup>47</sup> No recogida como παροιμία en las fuentes griegas: cf. Ar. Lys. 134-6 y la nota de Leutsch a Zen. Vulg. 3.19 (ζγ Soph. Ant. 619 πρὶν πυρὶ θεορῶ πόδα τις προσάσση?).

complicar más la cosa, suele tenerse en cuenta la naturaleza proverbial de la expresión, y las dos interpretaciones se combinan de manera imposible: la navaja indica que está a punto de serle cortado el cuello a Clitemestra con la navaja.

Como tampoco está claro cómo entender πέλας (¿preposición o adverbio?, ¿‘al lado’ de qué?), Abresch no encontraba más solución que la de proponer la conjetura que hasta ahora ha tenido más éxito: ἐπιξήνου πέλας: «parece que su cuello va a caer junto al tajo»<sup>48</sup>. Como señala Fraenkel (*ad Ag.* 1277), ἐπίξηνον significa «tajo de cocina» (y no «tajo de ejecución», como figura en el LSJ): con tal sentido se usa en los *Acarnienses* de Aristófanes (318, 355, 358, 366) y en el verso 1277 del *Agamenón*, que es el pasaje que ha inspirado esta conjetura<sup>49</sup>. No es, para Fraenkel y Verrall, un sentido muy apropiado aquí, mientras que sí lo era en el caso de la muerte de Casandra, una esclava convertida en víctima sacrificial (para Garvie el uso del término es igualmente extraño en ambos pasajes). Garvie sigue a Wilamowitz al decir que el mayor problema de ἐπιξήνου es que no va bien con πέλας porque «the head should fall on or off, not near the block», cosa que no me parece en absoluto problemática. Wilamowitz añade que la decapitación no era una forma de castigo habitual en Atenas y corrige πέλας en πέρας, ‘límite’, ‘término’<sup>50</sup>, interpretando que Clitemestra «llega al extremo del cuchillo sobre el que siempre ha caminado, o más bien no llega, sino que su pescuezo cae sobre el extremo del cuchillo». Esta solución tan complicada no parece arreglar nada excepto el problema de la interpretación de πέλας y del régimen de ἐπί. Hay aún otras conjeturas, como ἐπιξύνου πέλας, de Murray, muy atractiva a pesar de que la palabra no está atestiguada con el sentido de ‘amante’ o ‘marido’, o, más improbable, αὖ τῆσδε συζύγου πέλας, de Weil (cf. Garvie)<sup>51</sup>.

Veamos qué sentido puede dársele al texto transmitido. No se trata de «caer sobre la navaja»: ἐπὶ ξυροῦ quiere decir «en el momento crítico» en que de dos posibili-

<sup>48</sup> Aceptan ἐπιξήνου Franz, Conington, Wecklein en su ed. de la *Orestea* (1888, pero no en la de las tragedias, de 1895), Sidgwick, Headlam-Thomson (cf. también Headlam 1902: 352, con la respuesta de Tucker 1903: 128), Alsina, Page, West, Sommerstein<sup>2</sup>, Adrados. Otro motivo que se ha aducido para sospechar del texto transmitido es la cesura o diéresis tras el tercer pie, que ha hecho que en varias ediciones (Sidgwick, Wecklein, Mazon) se adopte la conjetura de Martin αὖ τῆσδ’. Butler sugería leer ἔοικεν αὐτῆς νῦν ἐπὶ ξυροῦ πέλας (*apud* Blomfield, que considera buena la métrica del verso tal como está). Verrall, que da una interpretación del texto bastante distinta, lee αὖ τῆς, solucionando el problema sin necesidad de corregir el texto. Lo cierto es que la palabra αὖ no va mal en este contexto, donde es Clitemestra la que está en peligro después de estarlo Egisto. El uso de la partícula αὖ no es raro junto a ἐπὶ ξυροῦ. Sobre el fin de palabra tras el tercer pie, cf. Garvie *ad Cho.* 150.

<sup>49</sup> Se quiere a veces con la conjetura aumentar el paralelismo entre la muerte de Casandra y la de Clitemestra, lo que ha llegado a influir incluso a Criscuolo (2007: 173 s.), que, no aceptando la conjetura, considera que «ἐπὶ ξυροῦ está en este lugar de las *Coéforas* como ‘parodia’ de *Ag.*, 1277: ἐπίξηνον μένει». Esta escena no tiene nada de paródico, y los paralelismos de la *Orestea* no necesitan aumentarse artificialmente.

<sup>50</sup> Conjetura que ya había propuesto Bamberger.

<sup>51</sup> Verrall propone una interpretación completamente distinta del texto transmitido, leyendo αὖ τῆς y postulando la existencia de un proverbio πέλας πεσεῖται αὐχὴν ὁ τοῦ ἐπὶ ξυροῦ «el cuello del barbero [lit. «el [esclavo que se ocupa] de la navaja»] será el próximo en caer», un proverbio de esclavos nacido de un juego de palabras con la locución ἐπὶ ξυροῦ. La traducción sería entonces algo así como «parece que ahora es al cuello de la barbera al que le toca caer el siguiente», siendo Clitemestra la barbera. La interpretación es tan descabellada que no creo que haga falta pararse a rebatirla.

dades opuestas será una la que se dé, o simplemente «en peligro». Sobre el filo de la navaja se está o como mucho se camina, no se cae. De modo que ἐπὶ ξυροῦ no puede ser complemento de πεσεῖσθαι, y la παροιμία, si no se corrige, ha de tener su sentido tradicional. Otros sentidos que el contexto pueda sugerir son secundarios. Se han propuesto dos interpretaciones que se ajustan a estos requisitos:

—Que πεσεῖσθαι dependa no de ἔοικε sino de ἐπὶ ξυροῦ. Como ya ha hecho notar Davies y en nuestro estudio de la παροιμία se ha visto, el infinitivo es un régimen habitual de la locución. Davies propone suplir ἰστάναι o βαίνειν (que no pega mucho dicho del cuello) dependiendo de ἔοικε, aunque tal vez no haga falta suplir nada, teniendo en cuenta que ya ἔοικε está muy cerca de ser un verbo copulativo: «Su cuello parece sobre el filo de la navaja de caer golpeado al lado»<sup>52</sup>. También se ha propuesto corregir πέλας en πέλειν (Herwerden *apud* Dawe 1965). Teniendo en cuenta que la locución significa algo parecido a «estar en peligro», puede compararse Eur. *Hec.* 4 s. ἐπεὶ Φρυγῶν πόλιν / κίνδυνος ἔσχε δορὶ πεσεῖν Ἑλληνικῶ «cuando hubo peligro de que la ciudad de los frigios cayera bajo la lanza griega».

Esta construcción no se apartaría de la forma de complementación habitual de la locución, aunque tampoco es la más típica. Por un lado, el uso de la locución con sólo los complementos (a) y (b) no está bien atestiguado, ni tampoco el caso de que en (b) se exprese sólo una de las dos alternativas (cf. n. 12). Por otro, en los testimonios más antiguos, (b) suele ser como una explicación de (a): «las cosas están para nosotros en el filo de la navaja: ser libres o esclavos». Casos comparables a éste serían, por contra, el de Aristides y Gregorio de Nacianzo.

—La segunda manera consiste en interpretar ἐπὶ ξυροῦ como una subpredicación<sup>53</sup>. Para ello a veces se sobreentiende un ὢν (Bothe, Peile) o se corrige πέλας en πέλων (Weil, seguido por Mazon): «su cuello, que está sobre el filo de la navaja, parece que va a caer...»; pero no son necesarias tales elipsis ni correcciones. Cabe también que la subpredicación lo sea de αὐτῆς en vez de de αὐτήν: «su cuello, estando ella sobre el filo de la navaja, parece que va a caer», de forma que la subpredicación sería del tipo del genitivo absoluto. No hay mucha diferencia de sentido entre ambas posibilidades.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene aquí πεσεῖσθαι? Según la interpretación habitual del texto transmitido, αὐτήν es el cuello cortado con la cabeza pegada (Garvie) que cae tras la decapitación. Ni en la tradición ni en la *Oresteia* hay una decapitación de Clitemestra<sup>54</sup>, pero πεσεῖσθαι puede querer decir también ‘caer derribado’, como

<sup>52</sup> Esta interpretación es también considerada por Headlam (1902: 352), pero para rechazarla.

<sup>53</sup> La siguen Bothe, Peile, Paley, Mazon, Smyth, Criscuolo 2007.

<sup>54</sup> Wilamowitz advierte que la decapitación no era una forma de castigo habitual en Atenas, y que es para los modernos para quienes es fácil que surja este sentido. Sin embargo, en la *Oresteia* hay bastantes referencias a esta forma de muerte, que, si no era corriente en la Atenas del siglo V, sí podía sentirse como apropiada para la época de justicia arcaica que Ésquilo quiere pintar: *Cho.* 396 κάρανα δαΐξας, 1047 δυοῖν δρακόντοιν εὐπετῶς τεμῶν κάρα, *Eum.* 186 s. καρανιστήρες ὀφθαλμωροῦχοι / δίκαι σφαγαί τε.

suele decirse de los guerreros heridos<sup>55</sup>. Hay aquí entonces una especie de metonimia: cayendo el cuello, se entiende que cae, muerta, Clitemestra. Clitemestra, además, va a ser herida precisamente en el cuello (*Eum.* 592). Al mismo tiempo, *πεσεῖσθαι* puede referirse también a la inevitable caída desde el filo de la navaja: «parece que su cuello, que está sobre la navaja, va a caer (de ella) herido», es decir: va por fin a encontrarse con su destino al ser herido. La palabra *πεσεῖσθαι* formaría parte así de la imagen del filo de la navaja, y no se trataría entonces de caer sobre el filo de la navaja sino de caer *del* filo de la navaja. Lo que hace caer el cuello es precisamente el golpe de justicia: *πρὸς δίκης πεπληγμένος* (o el golpe justo, leyendo *πρὸς δίκην*). Un pasaje muy cercano es Eur. *El.* 1142 s., hablando Electra a Clitemestra: *κανοῦν δ' ἐνήρκται καὶ τεθηγμένη σφαγίς, / ἥπερ καθεῖλε ταῦρον, οὗ πέλας πεσῇ / πληγεῖσα· νυμφεύση δὲ κὰν Αἰδου δόμοις / ὥπερ ξυνηῦδες ἐν φάει*, «La cesta está preparada y afilado el cuchillo que mató al toro, cerca del cual vas tú a caer herida. Vas a desposar, también en Hades, al hombre con quien dormías en vida». En la imagen del cuello de Clitemestra cayendo herido, por acción de la justicia, del equilibrio imposible en el que se sostenía sobre el filo de la navaja parecen mezclarse las imágenes del filo de la navaja y la de la balanza de Justicia (sobre todo si se edita *πρὸς Δίκης*, en genitivo y con mayúscula, como hace West)<sup>56</sup>. La imagen recuerda a la de los versos 61 ss., donde la justicia aparece en relación con la *ρόπή*, la inclinación (de la balanza) según la que se van adjudicando castigos:

ῥοπή δ' ἐπισκοπεῖ δίκας  
 ταχεῖα τοῖς μὲν ἐν φάει,  
 τὰ δ' ἐν μεταίχμιῳ σκότου  
 μένει χρονίζοντ' {ἄχη} βρούει(ν),  
 τοὺς δ' ἄκραντος ἔχει νύξ.

Mas la inclinación de la justicia se mantiene vigilante, y llega veloz para unos, cuando es de día, mientras que otras veces aguarda demorándose para brotar a la hora del crepúsculo, y a otros los retiene noche sin fin<sup>57</sup>.

Queda la cuestión de cómo entender *πέλας*, que es de hecho el mayor problema de la frase. De las interpretaciones propuestas, deben descartarse, para empezar, la de que sea una respuesta al *ποῖ Κλυταιμῆστρα*; del verso anterior, demasiado rebuscada<sup>58</sup>, y la de que tenga un sentido temporal traducible por «pronto», para el que no

<sup>55</sup> Es la interpretación de Criscuolo (2007: 173) y, por su traducción, también de Peile, Tucker, Davies, Paley.

<sup>56</sup> Cf. Baquílides, 17(16).25 y 4.12, Aesch. *Su.* 492 s. y los pasajes citados por Headlam 1902: 348 y Garvie en su comentario a este lugar.

<sup>57</sup> La traducción es conjetural, ya que el texto y sentido preciso de estos versos son difíciles y muy discutidos. Sigo aquí la edición de West excepto en *ἐπισκοπεῖ*, donde él prefiere la conjetura *ἐπισκοτεῖ* «oscurece», de Müller.

<sup>58</sup> Propuesta por Schütz y seguida por Untersteiner. Podría aducirse Soph. *Ph.* 161-3 *ποῦ γὰρ ὁ τλάμων αὐτὸς ἄπεστιν; —δῆλον ἔμοιγ' ὥς φορβῆς χρειά / στίβον ὀγμεύει τόνδε πέλας που*, «¿Adónde se ha marchado el desdichado? —Está claro, creo yo, que, por la necesidad de alimento, va arrastrándose por este camino en alguna parte cerca (de aquí)». Pero en este caso toda la frase es una respuesta clara a *ποῦ*; mientras que en las *Coéforas* no es así.

encuentro paralelos<sup>59</sup>. Verrall lo entiende como «el próximo»: «parece que su cuello va a ser el próximo en caer». No sé si habrá paralelos para este uso de πέλας. La posibilidad de que signifique «al lado de Egisto» (Butler, Bothe, Davies, Criscuolo 2007) es atractiva por responder al tópico de los amantes muertos juntos; tiene tal vez el inconveniente de que la última referencia a Egisto (v. 877) queda un poco lejos (Criscuolo sugiere que la palabra pudiera ir acompañada de un gesto del actor)<sup>60</sup>. También cabe la posibilidad de entender simplemente «cerca de aquí», o que el cuello va a caer de la navaja junto a la navaja.

También cabe no considerar πέλας como complemento de πεσεῖσθαι, sino al revés, como parece que entendía Klausen al traducir «videtur prope abesse ab inciendo in novaculam», interpretación que corregiríamos en «parece sobre la navaja, cerca de caer herido», o «parece, sobre la navaja, cerca de caer herido»<sup>61</sup>. Menos probable parece la interpretación de Bamberger (citado por Koch 1887: 81) de que se trate de un pleonismo propio del lenguaje popular: «ὁ αὐτῆς ἐπὶ ξυροῦ, πέλας (sc. τοῦ ξυροῦ) αὐχὴν». De forma parecida lo entienden Peile y Paley (ed. de 1861): «close upon the razor's edge». Como paralelos para la doble indicación local con preposición y adverbio pueden citarse Pi. P. 1.29 παρ' Εὐρώτᾳ πέλας; Eur. fr. 370.9-11 *TrGF* ἄρα νέα γέροντι [κοι]νώσεται / χοροῦ παρθένο; / ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδ' ἀπὸ στρατοῦ πέλ[ας; *Heracl.* 657 σὺ πρόσθε ναοῦ τοῦδ' ὅπως βαίης πέλας; con doble indicación local con otro adverbio: *Ion* 938 οἷδ', ἔνθα Πανὸς ἄδυτα καὶ βωμοὶ πέλας (cf. *Od.* 10.516). Pero el hecho de que ἐπὶ ξυροῦ, siendo una παροιμία, no sea una indicación local propiamente dicha, me parece que hace imposible esta interpretación.

Conservando el texto transmitido, las interpretaciones posibles son, pues: «Su cuello parece sobre la navaja de caer al lado herido en justicia», «Parece que su cuello, sobre la navaja, va a caer al lado herido según justicia», «Su cuello parece sobre la navaja, cerca de caer herido en / según justicia», «Parece que su cuello, sobre la navaja, está cerca de caer herido en / según justicia». El sentido de la locución estaría en este pasaje cerca del simple «en peligro»: más que del peligro de caer del lado malo, se trata del simple peligro de caer. Y, como en otros casos en los que es una persona lo que está sobre el filo de la navaja, está también presente, secundariamente, el peligro de cortarse, y mucho más teniendo en cuenta que es el cuello lo que está sobre el filo

<sup>59</sup> Posibilidad propuesta también por Schütz y Criscuolo (2007) y negada por Garvie. En cuanto a los posibles paralelos, sólo he analizado exhaustivamente los usos de πέλας en la tragedia. Es cierto que a veces πέλας tiene un sentido cercano a lo temporal: Eur. *Heracl.* 332 καὶ νῦν τόνδ' ἄγων' ὄρῳ πέλας, «también ahora veo esta contienda cerca», *Ph.* 1304 σχεδὸν τύχα, πέλας φόνο; «Cerca la fortuna, próxima la matanza», *Rh.* 535, *El.* 828 s., pero aquí no sirve este sentido, sino que haría falta un πέλας que valiera por 'pronto'.

<sup>60</sup> Otros casos en que se usa πέλας para indicar la cercanía significativa de dos muertos: Aesch. *Th.* 636 σοὶ ξυμφέρεσθαι καὶ κτανὼν θανεῖν πέλας; Eur. *Ph.* 1423 s. γαῖαν δ' ὁδᾶξ ἐλόντες ἀλλήλοιν πέλας / πίπτουσιν ἄμφω; 1659 ἀλλ' εὐκλεές τοι δύο φίλω κείσθαι πέλας; 1698 τῶδ' ἐκτάδην σοι κείσθον ἀλλήλοιν πέλας; *Med.* 1220 s. κείνται δὲ νεκροὶ παῖς τε καὶ γέρον πατήρ / πέλας, ποθεινὴ δακρύοισι συμφορά.

<sup>61</sup> Un ejemplo de πέλας con infinitivo es el fr. 87 *TrGF* de Ésquilo: μελισσονόμοι δόμον Ἀρτέμιδος πέλας οἴγειν «las guardianas de las abejas están a punto de abrir la morada de Ártemis».

de la navaja y que Clitemestra morirá herida en el cuello. El solo hecho de mencionar juntos el cuello y un instrumento cortante basta para evocar la idea de esta forma de muerte. Sin tener suficientes testimonios de la *παροιμία* de esta época, es difícil saber si lo usual del dicho o de ciertos usos parecidos podría rebajar algo el abigarramiento de imágenes resultante de la combinación del sentido corriente de la *παροιμία* con las inevitables connotaciones (la de cortar el cuello, la del golpe de Justicia, tal vez también la de la balanza de Justicia) que en este contexto surgen.

Lo cual no se aparta en absoluto de una manera de usar las expresiones proverbiales que vamos reconociendo como habitual en Ésquilo: la imagen de la locución, además de tener su sentido corriente, evoca otros sentidos que surgen subsidiariamente. La falta de definición y cierre propia del vocabulario semántico y sus relaciones, que es un hecho de la lengua, se convierte así en la poesía (y más en este tipo de poesía), en un recurso del arte por el cual puede decirse mucho con pocas palabras al tiempo que se van estableciendo relaciones implícitas entre las cosas.

Otra cuestión textual que nos atañe directamente es la de quién dice estos versos<sup>62</sup>. Ha extrañado a algunos que un sirviente de Clitemestra diga que la muerte de su ama es justa, y hay editores (Portus, Alsina, Rose, West, Rodríguez Adrados) que se los asignan al coro, tal vez en parte para evitar esta supuesta incongruencia. Pero la mayoría de los editores creen que el coro se mantiene alejado de la acción tal como se ha anunciado en el verso 872 y los atribuyen al sirviente<sup>63</sup>. En cuanto a *πρὸς δίκην*, o bien se entiende que el sirviente reconoce lo justo de la muerte de Clitemestra a pesar de ser uno de sus hombres (Garvie), o bien se propone entender *πρὸς δίκην* en un sentido más amplio: «como corresponde», «según el curso natural de las cosas», «como toca» (Verrall, Untersteiner). En el fondo, en la idea griega de *δίκη* no cabía separar estos matices, y cada bando tiene su justicia (461 Ἄρης Ἄρει ξυμβαλεῖ, Δίκᾳ Δίκᾳ).

Lo que hay claramente en estos versos es un cambio de tono con respecto a lo anterior: tras los gritos y la agitación de la llamada, el esclavo se para un momento y habla desde otro punto de vista. Habla como pensando en alto, diciendo cómo ve la situación, y con ello anticipa lo que va a suceder en la escena siguiente. Es un cambio similar al que se da al final del parlamento del vigía del *Agamenón*, un personaje parecido a éste, que también se sirve de una expresión proverbial (*βοῦς ἐπὶ γλώσση*) cuando se pone a decir —más bien a no decir— lo que piensa de la situación de los señores. Son personajes que se convierten, en esta especie de apartes, como en espectadores de la tragedia que se juega entre sus amos, pero espectadores con voz para decir lo que los espectadores mudos del teatro no pueden.

Egisto acaba de morir, y el sirviente llama a la puerta del gineceo para dar la noticia, de modo que Clitemestra salga a escena a morir también. Se ha dicho que

---

<sup>62</sup> Y dejo de lado otros problemas secundarios a nuestro propósito como son la duda entre *πρὸς δίκην* y *πρὸς δίκης*, entre *πεπληγμένος* y *πεπληγμένης*, sobre los que puede leerse la nota de Garvie y el comentario de Verrall (p. 194).

<sup>63</sup> Criscuolo (2007: 157-9) explica con más detalle este argumento, refiriéndose a la fuerza dramática que gana la escena por el apartamiento del coro.

estas escenas de llamada contribuyen, en la tragedia, a crear una expectativa ante la próxima escena, ante la salida del personaje al que se llama (Brown 2000: 2). En este caso la escena siguiente es la escena culminante del enfrentamiento entre madre e hijo. Si toda esta escena de transición puede entenderse como una forma de crear expectación ante lo que va a suceder, el punto culminante de esta creación de expectativa está en estos dos últimos versos del filo de la navaja, ya que en ellos se anuncia lo que está a punto de ocurrir. Decir que Clitemestra, o su cuello, están sobre el filo de la navaja es también un anuncio de que la que viene es la escena en la que todo se juega, un anuncio que pone al público en el conveniente estado de *suspense*, o sea, de estar también como suspendidos, con el alma en vilo y pendientes de lo que en la escena va a ocurrir. Es habitual, según hemos visto, que la locución se use justo antes del paso a la acción en que la suerte habrá de decantarse en un sentido o en otro. Y no es raro que esta idea se refuerce con el uso de índices que apuntan al momento en que se habla, como νῦν, ἤδη o δῆ in los tests. (i), (iv), (v), (viii), (xviii), de la misma manera que en las *Coéforas* tenemos νῦν: la παροιμία alude precisamente a algo relacionado con el tiempo, a un estado presente de máxima incertidumbre o de máxima cercanía con respecto al peligro futuro, a una tensión y acercamiento máximos entre ahora y luego. Hay pues en ella una alusión a un límite, a una ἀκμή, y una pretensión de que ahora mismo estamos en ese límite. Este límite inaprensible se representa ἐπὶ ξυροῦ, a punto de dar paso a lo que ha de venir, como si, después de irnos acercando poco a poco a él, por fin fuéramos a llegar al destino o al futuro que nos aguardaba. Esto se aplica tanto al tiempo de lo representado (el de la historia de los Atridas) como al de la representación: por un lado son Clitemestra y su cuello los que van a cruzar, cuando crucen el umbral de la casa, ese límite que los separa de su destino, pero al mismo tiempo es la obra misma la que está sobre el filo de la navaja, en el justo límite que precede a la resolución del conflicto que poco a poco se ha ido fraguando en las escenas anteriores. Esto debe avisarse convenientemente para que se sienta la debida expectación, y eso es lo que esta frase hace<sup>64</sup>.

Una de las funciones propias de las expresiones proverbiales es la demarcativa: los refranes se sitúan en lugares importantes desde el punto de vista estructural, como cierre de una parte o como transición a la parte siguiente. Esto es más típico de los proverbios propiamente dichos, que por su carácter sentencioso son apropiados para anunciar un tema o servir como conclusión. En ἐπὶ ξυροῦ es el significado mismo de la locución el que, aplicado al momento presente, quiere señalar el punto exacto de transición entre la parte de desarrollo del conflicto y la parte de su resolución.

(A no ser, claro, que haya que corregir ἐπὶ ξυροῦ en ἐπιζύνου o de alguna otra manera.)

---

<sup>64</sup> Una indicación parecida se da en los versos 726 s., usando precisamente el verbo ἀκμάζει también con νῦν: νῦν γὰρ ἀκμάζει Πειθῶ δολίαν / ξυγκαταβῆναι, «Que ahora es el momento de que salte a la liza la artera Persuasión».

## 926 θρηνεῖν πρὸς τύμβον

- Κλ. κτενεῖν ἔοικας, ὦ τέκνον, τὴν μητέρα.  
 Ορ. σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς.  
 Κλ. ὄρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας.  
 Ορ. τὰς τοῦ πατρὸς δὲ πῶς φύγω, παρεῖς τάδε; 925  
 Κλ. ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην.  
 Ορ. πατρὸς γὰρ αἶσα τόνδε σουρίζει μόρον.  
 Κλ. οἴ' γὰρ τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.  
 Ορ. ἦ κάρτα μάντις οὐξ ὄνειράτων φόβος.  
 ἔκανες ὃν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε. 930

927 τόνδε σουρίζει Elmsley: τόνδε σ' ὀρίζει M corr.: τόνδε πορίζει M ante corr.: τόνδ' ἐπουρίζει Hermann · 929 Oresti tribuit M, edd. pler., Clytaemestrae Stanley, Page, al. · 930 ἔκανες Pauw: κάνες γ' M

- Cl. Parece que vas a matar, hijo, a tu madre.  
 Or. Eres tú, no yo, la que a ti misma vas a darte muerte.  
 Or. ¡Ten cuidado!, ¡guárdate de las perras airadas de una madre!  
 Or. ¿Y cómo escapo a las del padre, si dejo esto?  
 Cl. Parece que canto en vano, en vida, el treno ante una tumba.  
 Or. La suerte de mi padre te marca este destino.  
 Cl. ¡Ay de mí! ¡Ésta es la serpiente que parí y alimenté!  
 Or. ¡Qué buen profeta el miedo del sueño! Mataste al que no se debía: sufre también lo que no se debe.

### Identificación. Fuentes

El escolio al verso 926 de las *Coéforas* cita una expresión proverbial:



- (i) ὅτι μέλλω τελευτᾶν· παροιμ(ίαν) εἶναι τοῦτό φασι, πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον.

παροιμ. M: παροιμίαν Smith, παροιμία quoque intellegi potest · εἶναι ταῦτόν φησι Hartung; εἶναι φασι ταῦτό conj. Paley · τύμβον Mi: τύμβου M · τε om. Blomfield, Smith, nulla nota, sed habet M (apographa non vidi) · καὶ: ἡγουν Blomfield, Smith · νήπιον: ἀνήμερον Nauck<sup>2</sup>

Porque voy a morir; dicen que esto es un prov(erbio), «llorar ante una tumba y ante un hombre necio».

Volveremos sobre este escolio después de ver los paralelos de la παροιμία.

En los textos griegos no se encuentra ningún otro testimonio suyo, pero sí hay algo muy cercano en las *Báquides* de Plauto (516-8):

igitur mi inani atque inopi subblandibitur,  
tum quom blandiri nihilo pluris referet  
quam si ad sepulcrum mortuo narres logos.

dicat iocum v. l.

Así que, cuando esté pobre y sin blanca, intentará convencerme con halagos, cuando hacer halagos tendrá menos sentido que si le contaras historias a un muerto junto a su sepulcro.

Las *Báquides* se basa en una comedia griega, el *Δις ἑξαπατῶν* de Menandro, de la que se conserva en papiro, entre otros fragmentos, uno que es precisamente el correspondiente al pasaje de Plauto (vv. 27-9)<sup>1</sup>:

πιθαν[ευομέν]η γὰρ παύσεται  
ὅταν] ποτ' αἰσθητα[ι, τὸ τῆς πα]ροιμίας,  
νεκρῶ] λέγουσα [μῦθον.

Dejará de intentar convencerme cuando se dé cuenta de que, como dice el refrán, le está contando un cuento a un cadáver.

Para reconstruir la παροιμία en Menandro se ha partido del texto de Plauto, pero también de los paremiógrafos y lexicógrafos, que recogen la expresión «hablarle al oído a un cadáver» con las siguientes formas: νεκρῶ λέγων μύθους εἰς οὓς (Diogen. 6.82), νεκρῶ λέγουσα μύθους εἰς οὓς (Macar. 6.10, *Suda* v 142), νεκρῶ λέγουσα λόγους εἰς οὓς (*Coll. Bodl.* 691), νεκρῶ μῦθον εἰς οὓς ἔλεγεν (Diogen. Vat. 3.98, Greg. Cypr. 3.12, Greg. Cypr. Mosq. 4.47, Apost. 11.100), νεκρῶ λέγεις εἰς οὓς μῦθον (L<sup>2</sup> 5c.29), νεκρῶ λέγεις εἰς οὓς (*Coll. Mon.*), νεκρῶ πρὸς οὓς διαλέγεσθαι (Diogen. Vind. 3.34), εἰς νεκρὸν ὥτίον ἡχεῖς (Zen. Ath. 5.35), οὔτε παρὰ νεκροῦ ὁμιλίαν, οὔτε παρὰ φιλαργύρου δεῖ χάριν ἐπιζητεῖν (Apost. 13.37, Stob. 3.10.55, *Sent. Pyth. Dem.* 176, *Gnomol. An. Gr.* Boiss. III 472)<sup>2</sup>. Todas las fuentes dan más o menos la misma explicación: ἐπὶ τῶν εἰς μάτην λαλούντων τοῖς μὴ τῶν λεγομένων ὅλως ἐπιστρέ-

<sup>1</sup> Sigo el texto de la edición de Sandbach, generalmente aceptado. De los varios estudios dedicados a la comparación de estas dos obras, comentan la expresión proverbial los de Handley 1968, esp. pp. 12 s., Gaiser 1970, Foster 1976.

<sup>2</sup> Spyridonidou hace un minucioso estudio de la locución en su comentario a Zen. Ath. 5.35. Relacionan esta παροιμία con la nuestra Erasmo 386, Otto 1146, Garvie, Tosi 553, Spyridonidou p. 300.

φομένοις καὶ μηδὲν ἀνυόντων «a propósito de los que hablan en vano a los que no hacen ningún caso y nada consiguen» (Zen. Ath.), ἐπὶ τοῦ μὴ ἐπαΐοντος καὶ ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων «a propósito del que no presta atención y de los insensibles» (el resto de las fuentes). En la colección Atos de Zenobio, además, se recoge la παροιμία junto con otras de sentido similar, pertenecientes al grupo de locuciones sinónimas de κωφῶ ὁμιλεῖς que hemos estudiado con respecto a *Cho.* 881. En una de las declamaciones atribuidas a Libanio (51.1.8.8-10) se cita dentro de una ristra similar: ταῦτα μὲν πρὸς αὐτήν, ἀλλ' ἦδον, τὸ τῆς παροιμίας, ἐπὶ κωφῶ, ἀλλ' αἰγιαλοῖς ἐδόκουν προσομιλεῖν ἢ νεκρῶ πρὸς οὓς διαλέγεσθαι<sup>3</sup>.

Es curioso que, a pesar de que Plauto está en estos versos traduciendo prácticamente palabra por palabra<sup>4</sup>, *ad sepulcrum* no tiene correspondencia en el griego de Menandro, al menos tal como se ha reconstruido, y sí en el πρὸς τύμβον de la παροιμία de las *Coéforas* y su escolio.

A veces se relaciona con estas expresiones proverbiales también la frase «uerba fiunt mortuo» del verso 1015 del *Formiōn* de Terencio<sup>5</sup>. Erasmo recoge este pasaje en sus *Adagia* (386) junto con νεκρῶ λέγουσα μύθους εἰς οὓς, *Cho.* 926 y Plaut. *Poen.* 840 «uerba faciet mortuo». La expresión «mortuo uerba facere» también tiene en común con la nuestra que puede referirse a las palabras que se dicen en honor de un muerto en el ritual fúnebre (θρηνηεῖν).

Es índice secundario de proverbialidad el que la expresión cuadre perfectamente, tanto por su forma como por su sentido, con el grupo de locuciones proverbiales integrado por κωφῶ ὁμιλεῖς y similares (tratado en las pp. 551-553); Koch (1887: 29) y Linde (1896: 20) recogen el verso 926 de las *Coéforas* en sus estudios sobre los proverbios en la tragedia; los comentaristas suelen citar el escolio.

## Forma

En el texto del escolio tal como se nos ha transmitido no es del todo claro cuál es exactamente la παροιμία que se cita: ἑπρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον, «llorar ante una tumba y ante un hombre necio»?; ἑτοῦτο πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον, «eso (es) llorar ante una tumba y ante un hombre necio»? Pero tales formas resultan bastante extrañas. Peile considera que la expresión proverbial puede ser la primera de estas formas si se entiende el καί como epexegetico, pero esta interpretación de καί no resulta fácil estando κλαίειν en infinitivo y no habiendo un segundo verbo con πρὸς ἄνδρα νήπιον<sup>6</sup>. Smith sigue la

<sup>3</sup> Spyridonidou cita otros paralelos de época tardía; Tosi (553), algunos equivalentes en italiano.

<sup>4</sup> El uso de *inanis* con el sentido de «sin dinero» en los vv. 517 y 531 se explica también por ser traducción literal del gr. κενός (Gaiser 1970: 57); la correspondencia entre «tum quom» y ὅταν] ποτ' es exacta. Hall (1972: 57) considera que la variante «dicat iocum» es antigua y se debe a que la traslación «narres logos» de la locución griega del original no era fácil de entender.

<sup>5</sup> Cf. Koch 1887: 29, Otto 1145 s., Gomme-Sandbach p. 121, Ashmore y Brown *ad Terent. Phorm.* 1015.

<sup>6</sup> Peile cita como paralelo de coordinación epexegetica «Stuff a cold and starve a fever», pero este proverbio inglés no es precisamente fácil de entender y se usa con varios sentidos (οὔτε παρὰ νεκροῦ

propuesta de Blomfield de sustituir καί por ἤγουν (omitiendo τε): «dicen que esto es un proverbio: ‘llorar ante una tumba’, esto es, ante un hombre necio». Otras correcciones atienden no sólo al sentido, sino también a la métrica. Ya Dindorf anotaba en su edición de los escolios (1851): «las palabras τύμβον τε (τε om. R[obortellus] V[ictorius]) κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον hacen un senario»<sup>7</sup>. La corrección de Hartung, ταὐτόν en vez de τοῦτο, hace de la παροιμία un tetrámetro trocaico: ταὐτόν . . . πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον, «Lo mismo es llorar ante una tumba que ante un hombre necio»<sup>8</sup>. Paley conjetura ταὐτό, que hace un tetrámetro más ortodoxo, en combinación con un cambio de orden: παροιμίαν εἶναι φασὶ Ταὐτὸ πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον. Wecklein sugiere ταὐτόν γάρ ἐστι πρὸς / τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον, tres pies y un trímetro completo. Conington propone que la glosa de la que proviene el escolio podría ser «ἡ παροιμία εἶναι ταὐτό φησι κ. τ. λ.»: «La παροιμία dice que es lo mismo...». Un resultado parecido obtendríamos con la corrección ταὐτό y παροιμία en nominativo: «Proverbio. Dicen que es lo mismo ‘llorar ante una tumba’ y ante un hombre necio». La παροιμία sería entonces sólo la locución πρὸς τύμβον κλαίειν. La corrección de Blomfield coincide con esta interpretación en tomar como παροιμία únicamente πρὸς τύμβον κλαίειν; πρὸς ἄνδρα νήπιον sería sólo la explicación de πρὸς τύμβον, que es la palabra que se usa en sentido figurado en la expresión. Con otras interpretaciones, la παροιμία sería un refrán completo: ταὐτὸ πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον.

En el fondo no hay mucha diferencia entre estas interpretaciones: los dichos del tipo «Lo mismo es X e Y» se forman a veces coordinando una locución proverbial preexistente con su explicación o traducción no metafórica, haciendo de todo ello el sujeto de «lo mismo es» (u otra expresión similar). Así ocurre con οὔτε παρὰ νεκροῦ ὁμιλίαν, οὔτε παρὰ φιλαργύρου δεῖ χάριν ἐπιζητεῖν; también, como veremos en el capítulo siguiente, con la sentencia ὄφιν τρέφειν καὶ πονηρὸν εὐεργετεῖν ταὐτόν ἐστίν, «Criar una serpiente y beneficiar al malvado es lo mismo» (Arsen. 13.79a), que incluye la locución proverbial ὄφιν τρέφειν, o con ἀχάριστον εὐεργετεῖν καὶ νεκρὸν μυρίζειν ἐνὶ σύγκειται, «Hacer un favor a un desagradecido y perfumar un cadáver son una y la misma cosa» (Arsen. 4.68a), que incluye νεκρὸν μυρίζειν (Apost. 12.3)<sup>9</sup>. Cabe también, al revés, pensar que la forma originaria fuera un proverbio propiamente dicho que diera lugar a una locución. En el caso de que se estuviera citando un refrán de forma incompleta: «Llorar ante una tumba y ante un hombre necio...», sea cual sea el final que le imaginemos, el sentido sería similar, y lo mismo si se sigue la interpretación de Peile del καὶ epexegetico. De manera que todas las posi-

---

ὁμιλίαν, οὔτε παρὰ φιλαργύρου δεῖ χάριν ἐπιζητεῖν serviría tal vez algo mejor como paralelo de este tipo de coordinación epexegetica).

<sup>7</sup> Y Linde (1896: 14 n. 1): «el pasaje está sin duda corrupto, me parece oír por debajo el ritmo del trímetro».

<sup>8</sup> Nauck<sup>2</sup> considera esta frase un fragmento trágico, y como tal la recoge entre sus *adespota* (fr. 440). En los *TrGF* no se recoge.

<sup>9</sup> Un pequeño estudio sobre ejemplos de refranes catalanes que incluyen locuciones puede verse en Conca i Martínez 1999.

bles interpretaciones nos llevan a una expresión *πρὸς τύμβον κλαίειν* que o bien era en origen independiente o bien lo resultaba por independización con respecto a una expresión proverbial más larga.

Hay aún otra interpretación completamente distinta del texto del escolio y de la *παροιμία*, la de Booth (1978), para quien *πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον* sería un refrán completo: «Llorar ante la tumba y ante el varón [esto es, ante la muerte y el matrimonio] es necio». Veremos, al tratar el sentido de la expresión, que esta interpretación debe descartarse.

*Πρὸς τύμβον κλαίειν* pertenece no sólo por su sentido sino también por su forma al grupo de locuciones proverbiales que se ha definido en el capítulo dedicado a *Cho.* 881 *κωφοῖς αὐτῶ: αἰγιαλῷ λαλεῖς, πρὸς κύματα λαλεῖν, ἀνέμῳ διαλέγῃ, λίθῳ λαλεῖς, κωφῷ ὁμιλεῖς, παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδεις, νεκρῷ πρὸς οὓς διαλέγεσθαι*. Todas ellas están formadas, como la nuestra, por un verbo de lengua con un complemento que indica a quién se habla, complemento que suele ser un simple Dativo o bien *πρὸς* + Acusativo (a veces *παρὰ* + Dat. o Ac.). Aunque *κλαίειν* no sea exactamente un verbo de lengua, puede considerarse cercano a ellos en los contextos en los que se refiere al llanto de súplica que se hace intentando conmover a alguien. Siendo el canto y el lamento formas de lengua, el *θηγεῖν* de las *Coéforas* también cuadra entre éstos.

### Uso y origen

La interpretación más común, y la más razonable, es la de que la *παροιμία* del escolio se refiere al suplicar o lamentarse en vano ante alguien que se mantiene inmovible, de la misma manera que una tumba (y el muerto que cobija) permanece insensible a los lamentos que ante ella se hacen. La locución entra también por su sentido, por tanto, en el grupo de locuciones proverbiales que acabamos de citar. Se trata de un tipo especial de *adýnata* (o más bien, *παροιμίαι* de lo vano) que describen una situación en la que alguien habla a otro que no le hace caso. La locución principal de este grupo es *κωφῷ ὁμιλεῖς*. En la nuestra, el uso del verbo *κλαίειν* indica que no se trata, como en *κωφῷ ὁμιλεῖς*, de cualquier intento fallido de comunicación, sino del tipo concreto en el que se intenta conmover al otro con lamentos y súplicas.

En el capítulo dedicado a *Cho.* 881 *κωφοῖς αὐτῶ* se han tratado las imágenes de que se sirven estas locuciones para representar al interlocutor que no atiende: en unos casos se trataba de seres inanimados y proverbialmente sordos (las piedras, la costa, el mar); en otros, de un animal (en concreto el burro); en otros, de hombres que por algún motivo carecían de la capacidad de oír: los sordos y los muertos (pp. 551-553). La tumba de nuestra *παροιμία* es como una confluencia de la imagen del muerto y la de los seres inanimados: «a diferencia de *τάφος*, que designa lo que está excavado, *τύμβος* es el nombre del montículo situado sobre la tumba antes de significar ‘tumba’ en general» (Chantraine, *s. v.*). Thomson relaciona en su comentario a las *Coéforas* la

imagen de la tumba con la del hierro o la piedra como representantes eximios de la dureza e insensibilidad de ánimo, de las que cita numerosos testimonios<sup>10</sup>.

Un motivo más ha de añadirse a éstos para la formación de la imagen: el hecho de que ante la tumba se habla, se llora y se cantan trenos y lamentos, muchas veces dirigiéndose al muerto en segunda persona, como si fuera a responder, cosa que, claro, no suele suceder. La imagen, pues, tiene también que ver con lo inexorable de la muerte.

Dos autores, Longman (1954) y Booth (1978), han puesto peros a esta interpretación. Longman, que considera que en realidad en el verso 926 de las *Coéforas* no hay alusión a proverbio alguno, considera que en el teatro griego el término τύμβος se usa referido a personas no «para describirlas como duras de corazón, obstinadas e implacables, sino como débiles mental o físicamente por causa de la vejez». Se basa para esta afirmación en Ar. *Lys.* 372 τί δ' αὖ σὺ πῦρ, ὦ τύμβ', ἔχων;, Eur. *Med.* 1209 s. τίς τὸν γέροντα τύμβον ὀρφανὸν σέθεν / τίθησιν;, *Heracl.* 166 s. εἰ γέροντος οὐνεκα / τύμβου, τὸ μηδὲν ὄντος, ὡς εἰπεῖν ἔπος, y en los escolios a estos pasajes, que explican que la palabra τύμβος se usa para los viejos. Longman interpreta (un tanto confusamente) la παροιμία que cita el escolio a las *Coéforas* a partir de estos usos, considerando que la palabra τύμβος se refiere en ella a alguien que es, independientemente de su edad, mentalmente débil, mientras que, en cambio, Clitemestra considera a Orestes cualquier cosa menos débil. Pero el hecho de que una palabra tenga un sentido figurado en ciertos contextos no impide que tenga otro en otros. La piedra, por ejemplo, puede a veces ser símbolo de frialdad, a veces de dureza, a veces de mudez. Lo importante es ante todo que estos usos tengan una razón para surgir. En los pasajes de Aristófanes y Eurípides aducidos, a los que puede sumarse Ar. V. 1370 τί ταῦτα ληρεῖς ὥσπερ ἀπὸ τύμβου πεσών; (y sus escolios)<sup>11</sup>, la palabra τύμβος se explica porque los viejos están cerca de la muerte, para la que se usa el símbolo de la tumba. Pero hay otro pasaje de la tragedia en el que la palabra τύμβος se refiere a una persona, que no es vieja en absoluto ni tampoco «mentalmente débil»: en los versos 1325 s. del final de la *Electra* de Eurípides (βάλε, πρόσπτυξον σῶμα· θανόντος δ' / ὡς ἐπὶ τύμβῳ καταθρήνησον, «Ven, abraza mi cuerpo, y lamentate como sobre la tumba de un muerto») es también el joven Orestes el que se compara con una tumba, sólo que por un motivo bien distinto, que es que se está despidiendo de su hermana para no volverla a ver, lo que se entiende como una forma de muerte. En las *Coéforas* y en la locución que cita el escolio la palabra τύμβος se usa, en cambio, porque el muerto y la tumba no responden.

Booth (1978) se basa en una interpretación del texto de Ésquilo distinta a la habitual, según la cual con la palabra τύμβον Clitemestra se refiere a su propia e inevitable muerte, sentido que también tendría el τύμβον de la παροιμία, de manera que la interpretación habitual que equipara en ella necio y tumba dejaría de tener sentido (p. 74), siendo, por otra parte, «difícil ver por qué un necio habría de ser más

<sup>10</sup> Il. 22.357, 24.205, Od. 23.103, Eur. *Med.* 1279 s.; cf. también las παροιμίαι citadas por Rupprecht 1949: 5b.

<sup>11</sup> Véase el comentario de Menor 2007: 455 s.

insensible a las lágrimas que otra gente» (p. 73 n. 1). ¿Cómo entender entonces la παροιμία? Considerando que una παροιμία ha de ser una frase completa, Booth no encuentra más salida que interpretar πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον como una nominal pura cuyo predicado es νήπιον: «Llorar ante la tumba y ante el varón es necio», un proverbio referido a los dos momentos más importantes que el destino reserva a una mujer: el matrimonio y la muerte. La hipótesis es seguida por Grimaldi (1999: 467)<sup>12</sup>, y no faltan testimonios que ilustren esta concepción de la vida de las mujeres ni tampoco de que al primero de estos momentos se lo designaba a veces con la palabra ἀνήρ, «varón», «marido». El proverbio sería entonces similar a nuestro «Casamiento y mortaja del cielo baja(n)». Booth reconoce que no puede citar ningún ejemplo en el que el adjetivo νήπιος tenga este uso como predicado; sería de esperar, además, que el orden de mención de muerte y matrimonio fuera el inverso, como ocurre en el refrán español o en Hiponacte fr. 68 West δύ' ἡμέρ]αι γυναικὸς εἰσιν ἡδισταί, / ὅταν γαμῇ τις] κ[ἀ]κφέρῃ τεθνηκυῖαν, y AP 11.381 (Pall.) πᾶσα γυνὴ χόλος ἐστίν· ἔχει δ' ἀγαθὰς δύο ὥρας, / τὴν μίαν ἐν θαλάμῳ, τὴν μίαν ἐν θανάτῳ (cf. Tosi 1881). Pero esta interpretación falla sobre todo porque la suposición de que una παροιμία tiene que ser una frase completa, que es su punto de partida, es resultado del desconocimiento del uso y sentido del término παροιμία, que puede referirse tanto a proverbios propiamente dichos como a locuciones proverbiales.

Combinando las objeciones de Booth y Longman, nos queda, en fin, la cuestión de si las palabras τύμβος y νήπιος son apropiadas para referirse a quien no hace caso de lo que le dicen. Con respecto a τύμβος: de la misma manera que no es raro que a las palabras que en las otras locuciones «sinónimas» representan al oyente insensible (olas, piedras, vientos) se les aplique el adjetivo κωφός (y sinónimos) (Lyc. 1451-3 τί μακρὰ τλήμων εἰς ἀνηκόους πέτρας, / εἰς κῦμα κωφόν, εἰς νάπας δασπλήτιδας / βαύζω, κενὸν ψάλλουσα μάστακος κρότον; AP 16.198.6 ᾧ σφιγχθεὶς κωφοῖς πέμπε λιτὰς ἀνέμοις; Aesch. PV 1001 εἰς κῦμα κωφὸν λαλεῖ / λέγων, con la explicación de los escolios), así también es prácticamente un tópico de las inscripciones funerarias y epigramas fúnebres aplicar el adjetivo κωφός a la tumba y a las piedras de la tumba: IG IX,1 256 (I d. C.) κ(ω)φῆς ἐκ πέτρης λόγον ἔμπνουν δέξαι, ὁδῖτ[α]; IG IX,1 878 (150-100 a. C.) κωφοῦ τάφου; IG XII,8 441 (c. 100 a. C.) = App. Anth. Ep. sepulcr. 311 κω[φ]ο[ῦς] τάφους; GVI 1873 (Ptol.) μὴ κωφῷ τύμβῳ ἐπιστενάχει; TAM V,1 636 (c. I d. C.) μὴδ' ἐπὶ κωφούς | τύμβους ἐρχ[ό]- / μενοι δακρυχοεῖτε μάτην; IGUR III 1205 (fecha incierta) [κω]φὸν σ[ῆμ]α; IMT 1067 (II d. C.) κωφή μὲν λίθος εἰμί, βοῶ δ' ὑπὸ γράμμασι τοῖσδε / σοί; IMT 1693 (I d. C.) κωφὰ λίθοις κωφοῖς δάκρυα μυρομένην; Smyrna 263 (I / II d. C.) κωφ(αὶ) δ' ἀνταχοῦσι πέτρ(αι) κ(αὶ) τύνβος ἀπεχθής; AP 7.287.1 ss. (Antip. Thess., I a. C.) καὶ νέκυν ἀπρήνυτος ἀνιήσει με θάλασσα . . . φωνεῦσα παρ' οὐατι καὶ παρὰ κωφὸν / σῆμα; AP 7.380.3 s. (Crin., I a. C. / I d. C.) μὴ λίθῳ τεκμαίρεο, / ᾧ λῶστέ, τὸν θανόντα. κωφὸν ἢ λίθος, AP 7.392.6 (Heraclid.

<sup>12</sup> En su estudio posterior sobre proverbios en Ésquilo cambia Grimaldi (2011: 98 s.) de parecer, adoptando la conjetura de Blomfield para el esolio pero con una interpretación particular: «dicono che questo sia un proverbio, piangere sulla tomba, cioè si riferisce ad uno sciocco»; pero la preposición que usan los paremiógrafos para «si riferisce ad» no es πρὸς, sino ἐπὶ.

Sinop., I d. C.) κωφὴν . . . λίθακα; cf. IG VII 2543 (III / IV d. C.) κλαίεσκον ἀναίσθητῳ περὶ τύμβῳ<sup>13</sup>.

De hecho, el adjetivo parece conveniente casi para cualquiera de los elementos relacionados con la muerte o los ritos funerarios: se aplica a las lágrimas, al dolor, a los lamentos, a la ceniza, a los cantos fúnebres, al epitafio (cf. Hsch. κ 4897 «κωφὴ»· ἀναίσθητος. νεκρά; κ 4895 «κῶφες»· νεκύσια. κωφά)<sup>14</sup>. Hasta puede ser el propio muerto el que, hablando a través de su epitafio, afirma no oír: *Teos* 142 (II d. C. o después) οὔτε γὰρ εἰσορόω λαμπρὸν φάος οὔτ' ἔσακούω. Gow y Page, en su comentario a AP 7.16 (Pinito) ὅστέα μὲν καὶ κωφὸν ἔχει τάφος οὐνομα Σαπφούς, explican el término κωφός como «un epíteto convencional en tales contextos; cf. Argentario 1406, anón. AP 7.48.3 ὅστέα κωφά, Peek [GV] 1263 (II-I a. C.) κωφὸν πένθος, 1265 (II-I a. C.) κωφοῖς δάκρυσιν»<sup>15</sup>.

En la *Iliada* (17.429 ss.) encontramos una comparación similar a la de la παροιμία cuando Automedonte intenta por todos los medios (con súplicas y con amenazas) hacer moverse a los caballos de Aquiles, que están llorando por la muerte de Patroclo y no le hacen caso, sino que quedan inmóviles como la estela de una tumba. La comparación con la estela se usa también en *Il.* 13.437 para referirse a la inmovilidad de un guerrero, incapaz de reaccionar ante el ataque que se le viene encima.

Todo ello tiene que ver con la idea de la inexorabilidad de la muerte. La triste contradicción entre los lamentos de los parientes y la sordera del muerto y de su tumba es un tópico que se repite en varias de las siguientes inscripciones, en las que se aconseja no seguir llorando al muerto:

GVI 1873      λῆξον στερνοτύποιο γόου, παῦσαί με δακρύων,  
ὦ πόσι· μὴ κωφῶ τύμβῳ ἐπιστενάχει . . .  
[ταῦτα·] μάτην λυπροῖς πένθεσιν ἐνδέδεσαι  
στέργε τὰ μέχρη τέλους μοίρης, δόσιν οὐ τινι φυκτὸν  
ἀνθρώπων· πᾶσιν δ' ἦδ' ὑπόκειται ὁδός.

TAM V,1 636      μηκέτι πένθος ἄχ[ρησ]-  
τον ὀδύρετε, μηδ' ἐπὶ κωφούς | τύμβους ἐρχ[ό]-  
μενοι δακρυχοεῖτε μάτην. | αὕτη γὰρ κέκλω-  
σται ἀνάνκη πᾶσι βροτοῖσιν | τέρματα πληρώσ-

<sup>13</sup> Las abreviaturas de inscripciones son las de la base de datos del Packard Humanities Institute, <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>.

<sup>14</sup> *Erythrai* 157 κωφὴν ... σποδιήν, *CIRB* 127 κωφὸν πένθος, *CIRB* 129 κωφοῖς δάκρυσιν, *AP* 7.292 (Theon) κωφὰ δὲ μήτηρ / μύρεθ' ὑπὲρ κρυεροῦ δυρομένη σε τάφου (adverbial), *AP* 7.467 (Antip. Sid., II a. C.) κωφὰ . . . κόνις; *Teos* 142 τίς τοῦμόν δύστηνον ἐπ' οὐνομα γράψε τὸ χαῖρε; / τίς κωφὴν ματέως θήκατό μοι χάριτα; / οὔτε γὰρ εἰσορόω λαμπρὸν φάος οὔτ' ἔσακούω; *AP* 7.395.6 (Marc. Arg., VI d. C.) κωφὸν δὲ στήλη γράμμα λέλογχε τόδε.

<sup>15</sup> El primer uso comparable a éstos podría encontrarse ya en la *Iliada*, cuando Apolo dice que Aquiles, al arrastrar el cuerpo de Héctor, κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων (24.54), si es que las palabras κωφὴν γαῖαν se refieren al cadáver, como entiende los estudiosos (cf. Monro, Leaf, Macleod y Willcock *ad loc.*, que remiten a otros textos en los que la palabra γῆ se usa en el mismo sentido), y no a la propia tierra. El poeta trágico Mosquío (IV a. C.) también reelabora el tema en su fr. 7 *TrGF*: <τί> κέρδος οὐκέτ' ὄντας αἰκίζειν νεκρούς; / τί τὴν ἀναυδὸν γαῖαν ὑβρίζειν πλέον; / ἐπ' ἄν γὰρ ἡ κρίνουσα καὶ θηδίονα / καὶ τάνιαρὰ φροῦδος αἰσθησις φθαρή, / τὸ σῶμα κωφοῦ τάξιν εἴληφεν πέτρον.

αντας ἐς Αἶδα πάντας ἰκέσθαι. |

*Smyrna* 263 τέκνον ἐμὸν Παῦλα, φθιν(ύ)θ(ω) δακρύοις(ς) σε βοῶσα,  
τοῖά τις ἀλκυὼν παῖδας ὀδυρομένη.  
κωφ(αῖ) δ' ἀνταχοῦσι πέτρ(αι) κ(αῖ) τύνβος ἀπεχθής,  
ὅς τὸν ἐμῶν τοκετῶν ἔσβεσεν ἥλιον.

*Teos* 142 τίς τοῦμὸν δύστηνον ἐπ' οὐνομα γράψε τὸ χαῖρε;  
τίς κωφὴν ματέως θήκατό μοι χάριτα;  
οὔτε γὰρ εἰσορόω λαμπρὸν φάος οὔτ' ἔσακούω

La παροιμία se refiere en origen, pues, a los lamentos de los ritos funerarios, como ya señalaba Erasmo con respecto a la locución νεκρῶ λέγουσα μύθους εἰς οὐς: «natum adagium a ridicula consuetudine ueterum, uita defunctos ter uoce cientium, unde et conclamati dicebantur, praeterea in pompis funeralibus multa deplorantium erga mortuum. quem morem irridet Lucianus in libello *De luctu* [10-5]»; la triple llamada a los muertos aparece ya en la *Odisea*, 9.65<sup>16</sup>. En la *Comparación de Menandro y Filistión* 3.13 s. se aconseja: μὴ κλαῖε τοὺς θανόντας· οὐ γὰρ ὠφελεῖ τὰ δάκρυ' ἀναισθήτῳ γεγονότι καὶ νεκρῷ, «No llores a los muertos, pues las lágrimas no le son de utilidad al que ya es insensible y un cadáver»<sup>17</sup>. Spyridonidou (p. 300) cita Soph. *El.* 137 ss. ἀλλ' οὔτοι τόν γ' ἐξ Αἶδα / παγκοίνου λίμνας πατέρ' ἀν- / στάσεις οὔτε γόοισιν οὔτ' ἄνταις. Son muchos los paralelos que pueden aducirse: *Il.* 24.550 s. οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἱὸς ἔηος, / οὐδέ μιν ἀνστήσεις; Aesch. fr. 266 *TrGF* καὶ τοὺς θανόντας εἰ θέλεις εὐεργετεῖν / εἴτ' οὖν κακουργεῖν, ἀμφιδεξίως ἔχει; Ag. 1360 s. δυσμηχανῶ λόγοισι τὸν θανόντ' ἀνιστάναι πάλιν; Eur. *HF* 517 καὶ τὸν θανόντα γ' ἀνακαλεῖν μάτην πόσιν; fr. 507 *TrGF* τί τοὺς θανόντας οὐκ ἔᾱς τεθνηκέναι / καὶ τὰκχυθέντα συλλέγεις ἀλγήματα;; el fr. 96 DK de Heraclito, νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι, llegó a hacerse prácticamente proverbial.

Junto con nuestra locución, estos pasajes dan, de una forma u otra, testimonio de una manera de pensar muy frecuente: no vale la pena llorar ni preocuparse por los muertos, porque, por un lado, a ellos no les sirve ya de nada y por otro los vivos malgastan así su vida: «El muerto al hoyo y el vivo al bollo», dice nuestro refranero<sup>18</sup>. Es cierto que esto resulta algo contradictorio con el respeto y el culto a los muertos propio no sólo de los antiguos sino de toda cultura: de hecho, tales afirmaciones sólo tienen sentido dando por sentado ese culto. Son, como el «Que los muertos entierren a sus muertos» del Evangelio, una crítica consciente de una tradición, o también simples lamentos nacidos de la constatación de la inutilidad de esa tradición. Es de creer que tales críticas y lamentos, y comparaciones como la de nuestra locución, pueden surgir en cualquier pueblo que practique el culto a los muertos, pero no por contraponerse a una tradición dejan de formar parte ellos mismos de la tradición y de servir al mismo fin al que también sirve (al menos en parte) el culto a los muertos, que es el de que la muerte no estorbe demasiado el desarrollo de la vida corriente.

<sup>16</sup> Cf. Harrison 1908: 133; Karathanasis 1936: 56 n. 89, citado por Spyridonidou.

<sup>17</sup> Trad. de Mariño y García Romero.

<sup>18</sup> Véase el estudio de Tosi (2014) sobre «*Topoi* funerari e tradizione proverbiale», pp. 338 s.



Los usos de κωφός aplicado a la tumba y a todo lo relacionado con los muertos tienen que ver con que κωφός quiere decir no sólo ‘sordo’ sino también ‘mudo’ y ‘sordomudo’: los muertos y las tumbas ni oyen ni hablan. En español la tumba es símbolo de mudez cuando una persona se compara con ella para indicar que callará por completo cualquier secreto que se le confíe. El sentido primero de κωφός es ‘rombo’, ‘obtusó’: es el opuesto de ὀξύς (κ. βέλος, *Il.* 11.390); cuando, por traslación, se aplica a lo que suena o podría sonar, significa ‘mudo’, ‘sin ruido’ (κύματι κωφῶ *Il.* 14.16, etc.). También en español el adjetivo ‘sordo’ se usa para lo «que suena poco o sin timbre claro. *Ruido sordo. Campana sorda*» (*DRAE*). Según los diccionarios, después de Homero κωφός se encuentra aplicado también a personas y animales, significando ‘mudo’, ‘sordomudo’ o ‘sordo’ (cf. *Hdt.* 1.34, 38, 85). La falta de distinción entre sordera y mudez de κωφός se corresponde con la falta de distinción entre lengua y entendimiento de la palabra λόγος. El κωφός es el que no responde a lo que se le dice como de un hombre normal cabría esperar: los motivos para ello pueden ser mudez, sordera o ambas cosas, falta de entendimiento o de la capacidad lingüística. Desde muy pronto esta incapacidad de habla y entendimiento se identifica con la insensibilidad o incapacidad para reaccionar como cualquiera no κωφός reaccionaría.

No es por tanto de extrañar —y con esto paso a la objeción de Booth relativa al término νήπιον— que la palabra τύμβον se explique en el escolio con las palabras ἄνδρα νήπιον. El adjetivo νήπιος se usa, por un lado, aplicado a los niños pequeños, como epíteto de palabras como παῖς ο βρέφος; excepcionalmente también se refiere a crías de animales (Chantraine *s. v.*). Cuál sea en concreto su significado en estos usos, si «de corta edad» (Chantraine), «infantil», o «sin razón», «sin entendimiento», no es cosa clara, como tampoco su etimología: los estudiosos modernos tienden a rechazar que sea una negación de la raíz de (ῥ)ἔπος, lo que lo convertiría en un equivalente exacto del latín ‘infans’ «que no habla», pero tampoco proponen explicaciones más convincentes<sup>19</sup>. El caso es que ya desde Homero encontramos que el término se aplica también a los adultos queriendo decir que tienen pocas entendederas. Y las entendederas son lo mismo que la capacidad lingüística: el que carece de lo uno carece de lo otro<sup>20</sup>.

No hay necesidad, pues, de cambiar el νήπιον del escolio en ἀνήμερον, como proponía Nauck<sup>2</sup> (*ad fr. trag. adesp.* 440), ni es «difícil ver por qué un necio habría de ser más insensible a las lágrimas que otra gente», como decía Booth. Si κωφῶ ὁμιλεῖν es inútil porque el κωφός no oye o no contesta, πρὸς ἄνδρα νήπιον κλαίειν lo es porque el νήπιος, aunque los oiga, no entiende ni llantos ni súplicas, no se entera: ἀνήρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἄνδρός, dice Heraclito (*fr.* 79 DK), usando la misma expresión que el escolio, ἀνήρ νήπιος, y el verbo ἀκούω en relación con la falta de entendimiento, como también en el *fr.* 34, ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἑοίκασιν.

<sup>19</sup> Cf. los diccionarios etimológicos de Hofmann, Frisk, Chantraine, Beekes-Van Beek *s. v.* y Beekes 1969: 111.

<sup>20</sup> En el capítulo dedicado a *Ag.* 177 τῷ πάθει μάθος se ha hablado del νήπιος como figura típica de la tradición sapiencial.

Muchos comparan con *πρὸς τύμβον κλαίειν* la locución *πρὸς σῆμα μετρυιᾶς κλαίειν* / *θρηνεῖν*, «llorar ante la tumba de la madrastra»<sup>21</sup>, que sí está recogida en los paremiógrafos y que se usaba, según la mayoría de las fuentes, *ἐπὶ τῶν προσποιουμένων κλαίειν* «a propósito de los que fingen llorar» y / o *ἄφροντίστως κλαιόντων* «lloran sin sentido». Tosi (279) parte de estas últimas palabras cuando dice que «según la explicación de los paremiógrafos, la . . . locución puede también referirse a un llanto estúpido e inmotivado: una acepción que podría parecer similar a la del simple *πρὸς τύμβον κλαίειν*». Koch (1887: 29), por su parte, la considera una simple variante de *πρὸς τύμβον κλαίειν*. Si el *ἄφροντίστως* de las fuentes se refiere simplemente a un llanto sin motivo o provocado por una causa que en verdad no lo merece, la locución tendría poco que ver con la nuestra. Pero como el parecido formal es grande, es digna de tenerse en cuenta la sospecha de que también el sentido lo fuera. Sólo se me ocurre que si llorar ante una tumba se consideraba inútil porque la tumba poco caso iba a hacer, llorar ante la tumba de la madrastra se considerara aún más inútil, ya que, siendo la madrastra ya en vida inconvencible, cuánto más no lo sería una vez muerta. Pero las fuentes no aclaran lo suficiente si era éste el uso de la locución. El remate de la explicación de la *Suda*, *ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων*, tal vez haya de entenderse en este sentido, dado que muchas veces se llamaba *ἀδύνατον* lo mismo a lo imposible que a lo inútil. El hecho de que en las colecciones paremiográficas que conservan la locución ésta se encuentre a veces junto a expresiones proverbiales de sentido similar a la nuestra (Greg. Cyr. Mosq. 4.89 *παρὰ κωφῶ διαλέγειν*, 4.90 *πρὸς σῆμα μητρυιᾶς κλαίει*, Diogen. 7.66 *πρὸς σῆμα μητρυιᾶς κλαίειν*, 7.67 *πόντον σπείρειν*<sup>22</sup>), podría también animarnos a considerarla una versión de la misma *παροιμία*. La cuestión no es clara, y cabe que la locución tuviera dos sentidos bastante distintos.

Hay en griego, por lo demás, unos pocos *adýnata* proverbiales sobre lo inconvencible de los muertos, que no sólo no responden a las palabras, sino a ninguna otra cosa, buena o mala: *νεκρὸν μαστίζεις* ([Plu.] *Imposs.* 9), *νεκρὸν μυρίζεις* (Apost. 12.3).

Entre los proverbios modernos, más que el dirigirse a los muertos como símbolo del hablar en vano<sup>23</sup>, hay algunos, como hace notar Tosi (553), sobre la inutilidad de llorar por ellos: italiano abrucescense «A chiagne' 'u morte so' lacreme perze». Lo que sí encontramos es un refrán de sentido contrario con una imagen casi igual en «Lágrimas quebrantan (o «ablandan») peñas» (Kleiser 37466 s.), mientras que la locución «machacar en hierro frío» tiene, con otra metáfora, un sentido similar a *πρὸς τύμβον κλαίειν*<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Koch 1887: 29, Leutsch *ad* Diogen. 7.66, Smith en su aparato al esolío de *Cho.* 926, Garvie, Tosi 279.

<sup>22</sup> Pero el 7.64 incluye *Μεγαρικὰ δάκρυα*, que es precisamente el proverbio para el llanto fingido con el que Diogen. (6.34) compara *πρὸς σῆμα μετρυιᾶς κλαίειν*.

<sup>23</sup> La misma idea sí se encuentra fuera de las expresiones proverbiales: «¡Sólo a los muertos dejan indiferentes las razones!», dice Galileo en la *Vida de Galileo* de B. Brecht, escena 3, p. 35 de la trad. de M. Sáenz (Madrid, Alianza, 1995).

<sup>24</sup> En griego la locución *πρὸς κύμασι παίειν* parece usarse con el mismo sentido (cf. p. 552); algunos de los seres insensibles a las palabras lo son también a los golpes: *νεκρὸν μαστίζεις, ἄερα παίεις, ὑπέρω ὕδωρ πλήττει* (Arsen. 17.66d, *Suda* α 203). En general, parece haber una tendencia a que las mismas cosas

## La παροιμία en las *Coéforas*

Frente a lo que ocurre en el caso de Agamenón, en las *Coéforas* se presenta en escena el enfrentamiento entre matador y víctima siendo la víctima perfectamente consciente de su situación. El verso 926 es la penúltima intervención de Clitemestra en este enfrentamiento con Orestes antes de entrar a la casa y recibir la muerte de manos de su hijo. La última también será una expresión proverbial («criar una serpiente», 928).

Las mayores diferencias a la hora de interpretar el verso 926 tienen que ver con el sentido que se dé a la palabra τύμβον. Lo más común es entender que Clitemestra está usando la παροιμία citada por el escoliasta y que con la palabra τύμβον se refiere a Orestes, «tan sordo a las palabras de su madre como un muerto en la tumba a su canto fúnebre» (Garvie). Las otras interpretaciones, que surgen como críticas a ésta, pueden resumirse diciendo que para unos τύμβον se refiere a la tumba de Agamenón y para otros a la muerte inminente de Clitemestra.

Que la tumba aluda a la muerte de Clitemestra sería, para Ammendola, la interpretación inmediata del texto de no estar el escolio de por medio. La propuesta de Booth (1978) de entender el proverbio como «Llorar ante la tumba y ante el varón es necio» es precisamente un intento de conjugar esta interpretación con la explicación del escolio. Pero, una vez visto que τύμβον se usa en la παροιμία del escolio para referirse a los que no hacen caso de súplicas y lamentos y no a la inevitabilidad de la muerte, nos encontramos con que el escolio y esta interpretación son incompatibles. Es cierto que el escolio puede estar equivocado, como afirma Longman (1954), y citar la παροιμία sólo por un cierto parecido casual con el texto que comenta (no sería la única vez esto ocurriera: cf. *Scholl. Ag.* 699, 1133b, y pp. 765 y 789), pero en este caso no tenemos ningún motivo de desconfianza: la forma de la παροιμία y su sentido encajan perfectamente con la forma y el sentido del verso de Ésquilo<sup>25</sup>.

La otra interpretación (la tumba es la de Agamenón), ya dada por Bothe en su comentario de 1831, es defendida y argumentada sobre todo por Longman (1954), que entiende que la παροιμία del escolio no tiene nada que ver con el verso de Ésquilo y que lo que Clitemestra dice es que por fin se da cuenta de que sus intentos de aplacar a Agamenón enviando a las mujeres del coro para cantar el treno ante su tumba son vanos, porque mientras ella siga con vida (ζῶσα) Agamenón no se aplacará: ha de pagar con la muerte (*Schol.* ὅτι μέλλω τελευτᾶν). El verso querría decir entonces algo así como: parece que los trenos que he hecho, estando viva, ante la tumba han sido en

---

sirvan como símbolo para distintos *adýnata*: κατὰ πετρῶν σπείρεις «siembras en piedras», αἰθέρα νήνεμον ἐρέσσειν «agitar el aire en calma», ἄνεμον διώκεις «persigues al viento», ἀνέμους γεωργεῖς «cultivas vientos», δικτύῳ ἄνεμον θηρᾷς «cazas el viento con red», εἰς οὐρανὸν τοξεύεις «disparas al cielo», ἄστρα τοξεύεις «disparas a las estrellas», θάλασσαν σπείρεις «siembras el mar», θάλασσαν ἀντλεῖς «achicas el mar», εἰς ὕδωρ γράφεις «haces una raya en el agua», εἰς ὕδωρ σπείρεις «sembrar en agua», εἰς ψάμμον οἰκοδομεῖς «construyes en arena», ἄμμον μετρεῖν «medir arena». Como se ve, también se repiten verbos, como σπείρειν, o se pueden formar grupos de verbos cercanos semánticamente: σπείρειν y γεωργεῖν; μαστίζειν, παίειν, κόπτειν, τοξεύειν; (πλίνθον) πλύνειν, (Αἰθίοπα) σμήχειν.

<sup>25</sup> Para Bowen, que no parece tener en cuenta el proverbio, la palabra τύμβον sirve a un tiempo para referirse a la muerte de Clitemestra y a Orestes, que es el que le va a dar muerte: «she weeps to her grave, which is Orestes, her grave-maker».

vano. Una de las mayores dificultades de esta interpretación es, como señala Booth (1958), la de que *θρηνεῖν* está en presente y, aunque el infinitivo de presente puede también referirse a una acción anterior que se presenta como no acabada, en este caso, tras *ἔοικα* y sin ninguna indicación en otro sentido, resulta más fácil entender que se refiere a lo que Clitemestra hace en este mismo momento.

Más interesantes que esta propuesta son las críticas de Longman a la interpretación tradicional, que vienen a resumir los problemas que el verso plantea: (a) la antítesis entre *ζῶσα* y *τύμβον* es difícil de entender; (b) el uso de la palabra *μάτην* es pleonástico si *θρηνεῖν πρὸς τύμβον* es una expresión proverbial para el esfuerzo vano; (c) «si de hecho el *θρήνος πρὸς τύμβον* se consideraba una necesidad reconocida, entonces toda la obra parecería un sinsentido»<sup>26</sup>. Veamos estas objeciones una por una.

(a) En cuanto a la antítesis entre *ζῶσα* y *τύμβον*, Reich (citado por Untersteiner) llegaba a decir que entre *ζῶσα* y *πρὸς τύμβον* no hay antítesis de pensamiento, sino una mera antítesis verbal. El problema está ante todo en *ζῶσα*: ¿a cuento de qué dice Clitemestra que está viva?

Ya Klausen, seguido por Peile, Conington y Untersteiner entre otros, había propuesto entender que la antítesis se da más bien entre *θρηνεῖν* y *ζῶσα*, y que en este verso se combinan dos imágenes, «la de llorar ante una tumba, para la que el escolio cita un proverbio . . . , y la de cantar el propio lamento fúnebre, que aparece también en Ag. 1322 s. ἄπαξ ἔτ' εἰπεῖν ῥῆσιν, ἣ θρήνον θέλω / ἐμὸν τὸν αὐτῆς, Su. 116 ζῶσα γόοις με τιμῶ» (Conington). Cantar en vida el propio treno o el de otro que está aún vivo pero cuya muerte es inminente es un tópico: Il. 6.500 αἱ μὲν ἔτι ζῶν γόον Ἑκτορα ᾧ ἐνὶ οἴκῳ, 18.51 y 24.328, Pl. Phd. 85a οἱ δ' ἄνθρωποι . . . τῶν κύκνων καταψεύδονται, καὶ φασιν αὐτοὺς θρηνοῦντας τὸν θάνατον ὑπὸ λύπης ἐξάδειν (ejemplos citados por Booth 1978 y Seaford 1984: 254), Aesch. Ag. 1444-6 ἦ δέ τοι κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον / κεῖται, Isoc. 10.27 πενθοῦμένους ἔτι ζῶντας (de los jóvenes enviados al Minotauro)<sup>27</sup>. Varios de estos ejemplos muestran que no es siempre necesario un reflexivo para que se produzca este sentido, como argumentan Tucker y Longman para negar que la frase de Clitemestra pueda tenerlo<sup>28</sup>: en Pl. Phd. 85a φασιν αὐτοὺς θρηνοῦντας τὸν θάνατον es la palabra αὐτοὺς la que deja claro que se trata del propio treno; en la frase de Clitemestra es *ζῶσα* la que hace surgir este sentido, como en la de Isócrates ἔτι ζῶντας.

Este tópico es posible porque el verbo *θρηνεῖν* tiene, además del sentido técnico de cantar o hacer las lamentaciones rituales por un muerto, uno más amplio: lamentarse por la suerte de alguien de manera similar a como se lamentaría su muerte. Con

<sup>26</sup> No doy las objeciones en el mismo orden que Longman. En (a) recojo sus B y C, en (b) su D, en (c) su E. Más arriba se ha tratado ya su A (si *τύμβον* era una palabra apropiada para el que hace caso omiso de lo que le dicen).

<sup>27</sup> Seaford entiende que también responden a este tópico los lamentos de Antígona en la obra de Sófocles (cf. sobre todo los versos 811, 821, 851, 888, 921).

<sup>28</sup> También Butler y Blomfield niegan la presencia en el verso de las *Coéforas* del tópico de cantar en vida el propio treno.

los dos sentidos de la palabra es corriente que se diga que el *θρηνεῖν* es vano. Algunos ejemplos del segundo uso son Aesch. *PV* 43 s. ἄκος γὰρ οὐδὲν τόνδε θρηνεῖσθαι· σὺ δὲ / τὰ μηδὲν ὠφελοῦντα μὴ πόνει μάτην, Soph. *Ai.* 581 s. οὐ πρὸς ἱατροῦ σοφοῦ / θρηνεῖν ἐπαδὰς πρὸς τομῶντι πῆματι; 852 s. ἀλλ' οὐδὲν ἔργον ταῦτα θρηνεῖσθαι μάτην, / ἀλλ' ἀρκτέον τὸ πρᾶγμα σὺν τάχει τινί, Eur. *Ph.* 1761 ss. νῦν ἄτιμος αὐτὸς οἰκτρὸς ἐξελαύνομαι χθονός. / ἀλλὰ γὰρ τί ταῦτα θρηνῶ καὶ μάτην ὀδύρομαι; *Andr.* 91-3 ἡμεῖς δ', οἷσπερ ἐγκείμεσθ' αἰεὶ / θρήνοισι καὶ γόοισι καὶ δακρύμασι, / πρὸς αἰθέρ' ἐκτενοῦμεν, Pl. *Tim.* 47b τᾶλλα δὲ ὅσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην; En el tópic del cantar el treno por alguien todavía vivo pero cuya muerte es inminente se conjugan los dos sentidos de *θρηνεῖν*, ya que se trata de un lamentarse por una desgracia que es precisamente la muerte, de forma que el lamento puede entenderse como treno anticipado. De los dos *tópoi* que en el verso de Ésquilo se combinan según esta interpretación, el escolio se refiere a los dos con cada una de sus partes: ὅτι μέλλω τελευτᾶν tiene que ver con el tópic de cantar en vida el propio treno, y la cita de la *παροιμία* con el de suplicar a alguien tan insensible como una tumba. En el verso de Ésquilo el primero se corresponde con *θρηνεῖν ζῶσα* y el segundo más bien con *θρηνεῖν πρὸς τύμβον*: los dos motivos se engarzan así a través del verbo *θρηνεῖν*<sup>29</sup>.

Hay una correspondencia entre Clitemestra cantando en vida su propio treno en las *Coéforas* y Casandra cantando el suyo, como un cisne, en el *Agamenón*. Es ya casi un lugar común en el comentario de la *Orestea* la búsqueda de paralelos y «escenas espejo» entre las obras que la componen. Estas correspondencias no sólo construyen la unidad formal de la obra, sino que son una forma de cumplimiento de la ley del *δράσαντι παθεῖν* que domina la trilogía, o al menos sus dos primeras partes.

(b) Otra objeción de Longman es la de que «El uso de la palabra *μάτην* es peor que pleonástico si *θρηνεῖν πρὸς τύμβον* se usa aquí realmente como una expresión proverbial para el esfuerzo vano, ya que ello sugiere que un *θρήνος πρὸς τύμβον* podría a veces ser efectivo». Es cierto que el adverbio *μάτην* es pleonástico, pero los pleonasmos son posibles y hasta frecuentes en ciertos contextos: las frases muy cargadas de emotividad, por ejemplo, o las que por algún motivo podrían resultar oscuras de no ser por el pleonismo. Este verso cumple ambos requisitos: por un lado, la intensidad de las emociones de Clitemestra es evidente; por otro, el pleonismo de *μάτην* puede servir también para impedir que la superposición de las dos imágenes del treno en vida y del llorar ante una tumba enturbie el sentido de la frase, ya que la referencia a la locución proverbial podría quedar oscurecida por la alusión al tópic

<sup>29</sup> Hay aún otra interpretación del sentido de *ζῶσα*: para Paley, *τύμβον* no se refiere a Orestes, «en *ζῶσα* hay una clara antítesis entre los vivos y los muertos», y el proverbio significaba originalmente «que los vivos expresaban en vano sus lamentos ante la tumba de sus parientes muertos». No es claro cómo habría que entender entonces el verso de Ésquilo: ¿Clitemestra dice que sus lamentos son tan vanos como los que hacen los vivos ante las tumbas? Pero no es eso lo que significa la locución, aunque en su imagen tenga que ver con estas ideas.

del cantar el propio treno. Además, los pleonasmos parecen frecuentes precisamente en estos contextos que describen lo banal de una acción, como ya hizo notar Davies *ad Cho.* 881, que compara *PV* 342 s. μάτην γὰρ οὐδὲν ὠφελῶν / ἐμοὶ πονήσεις y Eur. *Hec.* 489 ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτῆσθαι μάτην. Y son también frecuentes con las expresiones proverbiales de lo vano: *Cho.* 881 s. κωφοῖς αὐτῷ καὶ καθεύδουσιν μάτην / ἄκραντα βάζω (proverbio κωφῷ ὀμιλεῖν); Ar. *Pax* 92 ποῖ δὴτ' ἄλλως μετεωροκοπεῖς; (proverbio ἀέρα παίεις); Eur. *Hec.* 334 s. οὔμοι μὲν λόγοι πρὸς αἰθέρα / φροῦδοι μάτην ῥιφθέντες ἀμφὶ σοῦ φόνου (prov. ἀνέμῳ διαλέγῃ); Eur. fr. 494 *TrGF* μάτην ἄρ' εἰς γυναικας ἐξ ἀνδρῶν ψόγος / ψάλλει κενὸν τόξευμα (prov. κενὰ ψάλλεις); Aesch. *PV* 885 s. θολεροὶ δὲ λόγοι παίουσ' εἰκῇ / στυγνῆς πρὸς κύμασιν ἄτης (πρὸς κύματα λαλεῖν)<sup>30</sup>.

(c) Finalmente, «si de hecho el θρῆνος πρὸς τύμβον se consideraba una necedad reconocida, entonces toda la obra parecería un sinsentido». Es cierto que toda la primera parte de la obra la ocupan los ritos junto a la tumba de Agamenón, con los que Clitemestra intenta aplacar el espíritu del muerto y los dos hermanos lo contrario. Además de las varias veces que se pide a Agamenón que escuche (4 s., 332, 459), deben citarse, ante todo, los versos 324-8, por hacer una afirmación de carácter general: «Hijo, el pensamiento del muerto no lo domeña la fiera dentellada del fuego: muestra después sus iras. El muerto se llora, el que daña aparece» (τέκνον, φρόνημα τοῦ θανόντος οὐ δαμά- / ζει πυρὸς μαλερὰ γνάθος, / φαίνει δ' ὕστερον ὀργάς. / ὅτοτ' ἔζεται δ' ὁ θνήσκων, / ἀναφαίνεται δ' ὁ βλάπτων). Pero (1) el dicho, como dicho que es, no se usa en sentido literal, sino en su sentido proverbial; (2) nada impide que en una obra de teatro aparezcan dos creencias contradictorias, de la misma manera que hemos visto que el culto a los muertos y su crítica constituyen tópicos de una misma tradición<sup>31</sup>.

De manera que la interpretación tradicional del verso y del escolio son las más razonables, y las objeciones que se les han puesto carecen de base. La imagen del llorar ante una tumba para referirse al que suplica a alguien que no le hace caso se

<sup>30</sup> Este tipo de pleonasmos se trata también en el comentario a *Cho.* 881 κωφοῖς αὐτῷ (p. 555). Es cierto que en *Cho.* 881 las expresiones están repartidas en dos oraciones y que muchos comentaristas entienden que μάτην ha de ir con καθεύδουσιν para evitar el pleonismo con ἄκραντα, pero aun así en la segunda oración habría un pleonismo similar al de nuestro verso entre καθεύδουσιν y ἄκραντα. En *PV* 1001 ὀχλεῖς μάτην με κύμ' ὅπως παρηγορῶν no hay pleonismo sino comparación, pero también aparece una παροιμία vana junto con la palabra μάτην. Kannicht remite (en su nota a Eur. fr. 494 *TrGF*) a Soph. *El.* 331 θυμῷ ματαίῳ . . . χαρίζεσθαι κενά.

<sup>31</sup> No hace falta por tanto sobreinterpretar el verso entendiendo que «El proverbio marca la diferencia de *status* entre Clitemestra y Orestes: el mundo en el que Orestes actúa es un mundo en el que los θρῆνοι πρὸς τύμβον son efectivos, y obtienen respuesta» (Blasina 2003: 193).

Los versos 517 s. de las *Coéforas*, tal como se nos han transmitido, constituyen una contradicción bastante más grave: θανόντι δ' οὐ φρονοῦντι δειλαία χάρις / ἐπέμπετ', pero la mayoría de los estudiosos intentan eliminarla corrigiendo el texto o convirtiendo la frase en interrogativa. Garvie discute las distintas propuestas en su comentario, mientras que Verrall y Ammendola defienden el texto transmitido restringiendo, por el contexto, el sentido de φρονοῦντι: el muerto no es sensible a las ofrendas de Clitemestra.

combina en el verso de Ésquilo con el tópico tradicional de cantar en vida el propio treno cuando la muerte es inminente. La παροιμία se desautomatiza gracias a esta combinación poética de imágenes: pierde algo de su carácter de cliché y su imagen cobra nueva vida. Sólo con una expresión proverbial o un tópico bien establecido puede darse este tipo de conflación de sentidos de manera tan concisa, porque lo conocido de la παροιμία y del tópico permite que se los reconozca a pesar de la transformación.

La respuesta de Orestes, πατρός γὰρ αἴσα τόνδε σοῦρίζει μόρον, es respuesta más bien al segundo de estos sentidos, el no proverbial. De la misma manera que el pleonismo de μάτην facilitaba el entendimiento del primer sentido, la respuesta de Orestes facilita, al repetirlo, el del segundo, y continúa la desautomatización. Como en su respuesta a la παροιμία de la serpiente que viene a continuación, Orestes no niega lo que dice Clitemestra, sino que lo confirma, pero confirmarlo es una forma de negarse a lo que Clitemestra de verdad querría, que es provocar su compasión. Obedece Orestes, con ésta como con otras de sus respuestas en esta esticomitia, a la orden del coro: θροεούσα / πρὸς σὲ «τέκνον», «πατρός» αὔδα (829 s.). A la compasión que busca Clitemestra opone la inexorabilidad de la ley del δράσαντι παθεῖν, usando las palabras αἴσα y μόρον, de sentido similar. Como en su respuesta de 923, σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς, en que decía a Clitemestra que era ella misma la que se mataría, ahora es el destino-muerte del padre (la acción de Clitemestra) el que le impone a Clitemestra su destino-muerte (el mismo que el del padre).

Clitemestra ha pasado, pues, de intentar aplacar al muerto haciendo libaciones ante su tumba a intentar aplacar a Orestes, que, como una tumba, se mantiene tan sordo a sus súplicas como el padre muerto. Considerando el entero contexto de la tragedia, que la tumba ya no sea la de Agamenón sino que represente a Orestes tiene sentido, porque Orestes es ahora el sucesor y representante vivo de Agamenón muerto (Untersteiner)<sup>32</sup>. En el largo *kommós* de la primera parte de la obra, que sirve para conseguir la ayuda de Agamenón y llevar a Orestes a la venganza, no sólo se le pide a Agamenón que escuche, sino también a Orestes:

Ηλ. . . . τοιαῦτ' ἀκούων <τάδ' > ἐν φρεσὶν <γράφου>.  
 Χο.                    γράφου· δι' ὧτων δὲ συν-  
                          τέρραινε μῦθον ἡσύχῳ φρενῶν βάσει. (450-2)

Estas palabras describen el efecto opuesto al que tienen las de Clitemestra según el verso que nos ocupa: «Oye estas crueldades y mantenlas grabadas en tu alma. —Grábalas, y deja penetrar por tus oídos estas palabras hasta el fondo tranquilo de tu alma».

Orestes se ha fingido muerto, y, como el espíritu vengador de un muerto, ha salido, en cierto modo, de entre los muertos, de manera que el esclavo puede decir,

<sup>32</sup> Goldhill (1984: 182) y Bowen entienden que el verso 927 revela que Orestes malinterpreta las palabras de Clitemestra y entiende la palabra τύμβον como si refiriera a la muerte de Agamenón; pero no hace falta pensar en tal malinterpretación para entender lo que Orestes dice.

cuando ha matado a Egisto, que los muertos matan a los vivos (886). El símbolo de la tumba viene a coincidir así con el de la serpiente, que, después de aparecer en el sueño, retorna, también en forma de παροιμία y por boca de Clitemestra, dos versos después: Orestes es serpiente por ser la serpiente el símbolo y la forma del espíritu vengador de los muertos, de la que se decía que aparecía precisamente junto a la tumba del muerto<sup>33</sup>. Al principio Clitemestra interpreta la serpiente del sueño como un símbolo de Agamenón y su espíritu vengador, y sólo en esta escena descubre su sentido más verdadero: οἱ γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην «¡Ay de mí! ¡Esta es la serpiente que parí y alimenté!». Tanto en el caso de la tumba como en el de la serpiente se ha producido, de distintas maneras, una traslación de Agamenón a Orestes.

Las dos imágenes de la tumba y la serpiente coinciden también en constituir un reproche y contribuir a una cierta presentación de Clitemestra de sí misma como un ser digno de compasión frente a un hijo cruel y desnaturalizado. Las dos expresiones cumplen, pues, una función típica de las expresiones proverbiales, que es la de intentar convencer, aquí intentar conmover: Clitemestra recurre, en la hora de su muerte, a dos imágenes proverbiales de carácter patético para intentar provocar la compasión de su hijo, y, en otro nivel, la del público, que no sentiría su muerte como trágica si no fuera así. Nótese además que en estas dos últimas frases se abandona la segunda persona y se pasa a la primera, más apropiada tal vez para provocar la compasión. Las expresiones proverbiales son sólo un elemento más dentro de los que en esta escena sirven a este fin. Varios de ellos, como la afirmación de estar cantando el propio treno o la acción de desnudar el pecho, son también tradicionales.

Ya en el *Agamenón* Clitemestra se nos aparecía usando las expresiones proverbiales y otros motivos de la tradición para persuadir, para defender su causa y presentarla como justa, con una habilidad en el manejo del lenguaje que no ha dejado de comentarse: la diferencia con las *Coéforas*, y ante todo con esta escena, es que los recursos que tan brillantemente había empleado en el pasado no le sirven ya. Otra diferencia es que antes los usaba también para atacar, y ahora ya sólo para defenderse. Por eso, aunque no le sirvan frente a Orestes, sí sirven para el público, que ha de sentir alguna forma de compasión. Sus dos παροιμίαι finales, al ser locuciones de uso corriente, hacen que para el público esta situación se iguale con las otras muchas en las que podrían usarse, que han de ser, por lo general, situaciones en las que se da un enfrentamiento o al menos una contraposición entre dos personas de las cuales una se presenta como digna de compasión por lo que sufre por causa de la otra. Se cumple así, por otra parte, la función de las expresiones proverbiales de tender un puente entre la vida corriente y la escena trágica, que por lo general tiende a alejarse de ella. En el momento más trágico de la trilogía, al llegar la hora de su muerte, Clitemestra usa dos locuciones que es de creer que los atenienses emplearían en su vida corriente, lo cual no rebaja en absoluto el tono trágico. Más bien al revés, es de sospechar que el uso de las expresiones «llorar ante una tumba» y «criar a una ser-

<sup>33</sup> Verrall llama la atención sobre este proceso asociativo que va del verso 926 al 928, y quiere reforzarlo corrigiendo en 927 σ' ὀρίζει por συρίζει «silba como una serpiente».



piente» en el habla corriente contribuiría a hacer sentir como trágicas ciertas situaciones de la vida ordinaria.

Una diferencia con el uso corriente es que aquí los proverbios no se usan sin más con su sentido corriente habitual, sino que se combinan y juegan con otros motivos que les hacen adquirir en los dos casos un doble sentido: no se trata simplemente de llorar ante una tumba, sino de cantar el propio treno en vida ante una tumba que es el hijo que se creía muerto y no lo está pero actúa en representación del padre muerto; ni «criar a una serpiente» se dice sólo porque Orestes es un hijo que se vuelve contra su madre, sino también porque Clitemestra había soñado que paría y alimentaba a una serpiente, y porque la serpiente es el símbolo y la forma del espíritu vengador del muerto, y el vengador del muerto es Orestes.

\* \* \*

En resumen: El escolio al verso 926 cita la παροιμία «πρὸς τύμβον τε κλαίειν», o «πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον», o «ταὐτὸ πρὸς τύμβον τε κλαίειν καὶ πρὸς ἄνδρα νήπιον». Esta παροιμία que debe remitirse a una locución proverbial, πρὸς τύμβον κλαίειν o θρηνεῖν, que forma parte, tanto por su forma como por su sentido, del grupo integrado por κωφῶ ὁμιλεῖν y similares, y se usa cuando alguien se lamenta y suplica ante otro que no le hace caso, de la misma manera que una tumba permanece insensible a los lamentos que ante ella se hacen. Algunos estudiosos han puesto en duda que en el verso de Ésquilo que el escolio comenta se esté usando esta locución, ya que consideran que la palabra τύμβον se refiere o bien a la tumba de Agamenón, ante la que a Clitemestra no le sirve de nada suplicar o haber hecho cantar trenos (Longman 1977), o bien a la muerte inminente de Clitemestra. Para Booth (1954), que defiende esta última interpretación, sí habría una referencia al proverbio, pero entendido de otra manera: «Llorar ante la tumba y ante el varón [es] necio». La interpretación más común, sin embargo, y la más razonable, es que Clitemestra está usando la locución que cita el escolio, y que la palabra τύμβον se refiere a Orestes, insensible a sus súplicas como la tumba del proverbio. Por otra parte, la palabra ζῶσα sólo tiene sentido pleno si se entiende que en el verso está también presente la idea tradicional de cantar en vida el propio treno (θρηνεῖν ζῶσα). Hay así una superposición de dos imágenes: la de lamentarse en vano ante alguien tan insensible como una tumba y la de cantar en vida el propio treno. La παροιμία se desautomatiza gracias a esta superposición; la παροιμία permite, por ser conocida, esta superposición. La respuesta de Orestes es respuesta más bien al segundo de los sentidos de la frase, de manera que confirma y continúa la desautomatización de la locución. A la compasión que busca Clitemestra opone la inexorabilidad de la ley del δράσαντι παθεῖν.

Poniendo la frase de Clitemestra en relación con las otras menciones de la tumba y la muerte en la obra, puede decirse que Orestes es tumba no sólo por su insensibilidad ante las súplicas de su madre, sino también por ser el vengador y representante

de Agamenón, que permanece tan sordo a las súplicas de Clitemestra como Agamenón lo había sido a sus libaciones. La imagen de la tumba tiene que ver con la de la serpiente que reaparece dos versos después: Orestes es serpiente no sólo por volverse contra su madre sino también por ser la serpiente símbolo del muerto y de su espíritu vengador, que aparece precisamente junto a su tumba. En relación con las dos imágenes se ha producido una traslación de Agamenón a Orestes: de la tumba de Agamenón a la tumba Orestes, de la serpiente del sueño malinterpretada como símbolo de Agamenón a la serpiente en el seno de la παροιμία, que revela que la del sueño simbolizaba a Orestes. Con ambas expresiones Clitemestra intenta conmover, sin resultado, a su hijo, pero es de creer que ambas, por su expresividad y su carácter proverbial, contribuirían a hacer sentir al público compasión por ella.



## 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην

928-30 Κλ. οἷ' γώ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.

Ορ. ἦ κάρτα μάντις οὐξ ὀνειράτων φόβος.

ἔκανες ὄν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε.

929 Oresti tribuit M, edd. pler., Clytaemestrae Stanley, Page, al. · 930 ἔκανες Pauw: κάνες γ' M

Cl. ¡Ay de mí! ¡Ésta es la serpiente que parí y alimenté!

Or. ¡Un buen profeta ha resultado el miedo del sueño! Mataste al que no se debía: sufre también lo que no se debe.

### Identificación, testimonios y otros paralelos

La locución «criar una serpiente (en el seno)» parece haberse usado desde al menos la época de Ésquilo hasta nuestros días, siendo una de las expresiones proverbiales de más larga, variada y extendida tradición que se conocen, pues no parece que haya ninguna lengua europea moderna en la que no se encuentre. Las expresiones «criar / alimentar / calentar la / una sierpe / serpiente en el seno / regazo», «allevansi la serpe in seno», «nourrir / rechauffer un serpent dans son sein», «eine Schlange am Busen nähren», «to nourish / cherish a snake / serpent / viper in one's bosom», ἐτρέφα / ζεσταίνω / ἔχω στο κόρφο μου (ένα / το) φίδι, son sólo algunas de sus formas<sup>1</sup>. Algunas razones de este éxito se discuten más abajo; una de ellas es, desde luego, que el dicho también se usara en latín: «uiperam in sinu / sub ala nutricare»,

---

<sup>1</sup> Las lenguas podrían multiplicarse fácilmente: con una búsqueda rápida en la red encuentro correspondencias en holandés, portugués, magiar y otras lenguas más lejanas. Los refraneros que he usado (Arthaber 1271, *Oxford proverbs* 747, Röhrich 1973: II 849 s., Tosi 344, Nedwed y Romeu Nedwed 2004: 47, Brillouët *et al.* 2004: Φ 080, más los habituales para el español) no recogen la forma española, que sin embargo se usa en *El Quijote*, II 54: «no era bien criar la sierpe en el seno» y otras obras: también de Cervantes, *Persiles y Segismunda*, III 11 (y 7); un par de poemas de Góngora (el soneto «A los celos», la letrilla «Cada uno estornuda...»); Pío Baroja, *César o nada*, Madrid 1910, II 9, p. 319 de la ed. de Alianza, Madrid 2013; etc.

«serpentem / colubrum in sinu fouere»<sup>2</sup>. Erasmo la recoge en sus *Adagiorum chiliades* (3140) con las formas ὄφιν ἐν τῷ κόλπῳ θάλλπειν y ὄφιν θάλλπεις, de las que da las traducciones latinas «Colubrum» o «Serpentem in sinu fouere». Es curioso que, siendo una expresión de tanto éxito y tradición (se encuentra en prácticamente todas las lenguas de cultura, en uso o en desuso, y en obras importantes como *El Quijote* o varias tragedias de Shakespeare<sup>3</sup>), no se le haya prestado mucha atención y apenas estén estudiados sus testimonios antiguos.

Con todo, la relación de las *Coéforas* con la expresión proverbial no ha pasado desapercibida: Garvie, siguiendo el estudio de Lennig (1969: 72 y 244 n. 94) sobre los sueños en la tragedia, la menciona en su comentario al verso 531 (αὐτὴ προσέσχε μαστὸν ἐν τῶνείρατι), que no es testimonio de la παροιμία sino que se sirve de una imagen similar; Tosi (344) y Blasina (2003: 192) son los únicos que citan claramente el verso 928<sup>4</sup>.

La expresión no está, sin embargo, en las colecciones paremiográficas ni se recoge como παροιμία en otras fuentes eruditas. Sí se encuentra en varios gnomologios la sentencia ταὐτόν ἐστιν ὄφιν ἐκτρέφειν καὶ πονηρὸν εὐεργετεῖν. Como sentencia pitagórica se recoge en el florilegio, de fecha desconocida, atribuido con dudas a Demófilo:

- (i) *Sent. Pyth. Dem.* 145 ταὐτόν ἐστιν ὄφιν ἐκτρέφειν καὶ πονηρὸν εὐεργετεῖν· οὐδετέρου γὰρ ἢ χάρις εὖνοιαν γεννᾷ.

Lo mismo es criar una serpiente y beneficiar al malvado: pues en ninguno de los dos el favor engendra benevolencia.

La misma sentencia se recoge, con ligeras variaciones (ὄφιν τρέφειν καὶ πον. εὐ. ταὐτόν ἐστίν — γεννᾷ), en otros dos florilegios: el de Antonio Melissa (1.29; 136.877 Migne), del s. VIII o XII (no se ponen de acuerdo los sabios), y la edición ampliada, en el s. XVI, por Arsenio (13.79a) de la colección de proverbios de su padre Apostolio, que atribuye la sentencia a Plutarco. Los gnomologios constituyen sólo índices secundarios de la proverbialidad de una expresión, pero en este caso abogan por su proverbialidad otros indicios. Las diferencias de atribución (a los pitagóricos, a Plutarco) son frecuentes con las expresiones proverbiales. En un testimonio tardío, del siglo XI, una variación de la misma sentencia se usa proverbialmente, coordinada con otra παροιμία, Αἰθίοπα λευκᾶναι<sup>5</sup>:

<sup>2</sup> Köhler 1881: 131; Otto 1903; *Suppl. Otto* 66, 120, 227 y 372; Walther 33504.

<sup>3</sup> *Enrique VI* 3.1.343 s., *Ricardo II* 3.2.131.

<sup>4</sup> Blasina cita también los versos 528 y 549, considerando el τέκειν δράκοντ' del primero el enunciado de la expresión proverbial, que no lo es. También Köhler (1881: 163) cita a Ésquilo *sub* ὄφιν τρέφειν, pero no las *Coéforas*, sino el *Agamenón*, probablemente por equivocación. Strömberg (1954) no recoge ὄφιν τρέφειν por separado, pero la cita como sinónima de λύκον τρέφειν (p. 16). Köhler, Lennig y Garvie citan como testimonios Aesop. 62 Hausrath, Arsen. 13.79a, Cic. *De harusp. resp.* 24.50, Petron. 77; Tosi (344) añade Thgn. 602 y Soph. *Ant.* 531 ss.; Borthwick (1967: 253), en un estudio anterior y más apartado del nuestro, cita también Mel. *AP* 12.132.9 ss., Artem. 2.13 y Philostr. *VA* 4.25, pero no *Cho*.

<sup>5</sup> Luc. *Ind.* 28.13 s. καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν Αἰθίοπα σμῆχειν ἐπιχειρῶ; Zen. *Vulg.* 1.46, [Plu.] *Imposs.* 7, 52, *Schol.* Ar. *V.* 280b, etc.; cf. *Fab. Synt.* 41 Hausrath.

- (ii) Mich. Attal. 31.13 ἔγνω δὲ τότε πρῶτον ὅτι μάτην Αἰθίοπα λευκᾶναί τις ἐπιβάλλεται, καὶ ὅτι ὄφιν τρέφειν καὶ πονηρὸν εὐεργετεῖν ὅμοιον, καὶ οὐδ' ἐκάστου τούτων ἡ χάρις ἀποτίκτειν εἴωθεν εὐνοίαν.

Y se dio cuenta entonces por primera vez de que en vano es proponerse blanquear a un etíope, y de que alimentar a una serpiente y beneficiar al bribón lo mismo es, y de ninguno de ellos el agradecimiento suele engendrar benevolencia.

Además, el tipo y la forma de la comparación que en la sentencia se establece sugiere que está basada en una expresión proverbial que existía previamente, como veíamos en el capítulo anterior con respecto a las sentencias ἀχάριτον εὐεργετεῖν καὶ νεκρὸν μυρίζειν ἐνὶ σύγκειται (atribuida a Plutarco por algunas fuentes y a Sócrates por otras<sup>6</sup>), que incluye la *paroimía* νεκρὸν μυρίζειν (Apost. 12.3)<sup>7</sup>, y οὐτε παρὰ νεκροῦ ὁμιλίαν, οὐτε παρὰ φιλαργύρου δεῖ χάριν ἐπιζητεῖν, que incluye la *paroimía* νεκρῷ μῦθον εἰς οὓς λέγειν<sup>8</sup>.

Pero la mejor prueba de la proverbialidad de la expresión en griego antiguo es su relativa abundancia de paralelos. Para empezar, está la fábula esópica «El labrador y la serpiente» (62 Hausrath):

γεωργὸς χειμῶνος ὥραν ὄφιν εὐρών ὑπὸ κρύους πεπηγότα, τοῦτον ἐλεήσας καὶ λαβὼν, ὑπὸ κόλπον ἔθετο. θερμανθεὶς δὲ ἐκείνος καὶ ἀναλαβὼν τὴν ἰδίαν φύσιν, ἐπληξε τὸν εὐεργέτην καὶ ἀνείλε. ὁ δὲ θνήσκων ἔλεγε· «δίκαια πάσχω τὸν πονηρὸν οἰκτείρας».

ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι ἀμετάθετοί εἰσιν αἱ πονηρίαι, καὶ τὰ μέγιστα φιλανθρωπεύονται.

Un labrador en invierno se encontró con una serpiente helada de frío, y, compadeciéndose de ella, la cogió y se la puso en el regazo. Mas cuando ella se calentó y recuperó su naturaleza propia, hirió a su benefactor y lo mató. Y él, al morir, decía: «Me lo merezco por haberme apiadado del malvado».

La historia muestra que la maldad no se puede cambiar, incluso aunque se la trate con la mayor de las bondades.

En las colecciones de fábulas esópicas hay otras dos versiones de la misma fábula<sup>9</sup>, que se encuentra también entre las de Babrio (143) y las de Fedro (4.19). Pero la fábula no es un verdadero testimonio de uso de la expresión proverbial, sino más bien una

<sup>6</sup> Arsen. 4.68a, con el aparato crítico y la nota de Leutsch.

<sup>7</sup> Del mismo modo, puede deducirse que es proverbial la expresión νεκρὸν ἰατρεῦειν, contenida en la sentencia νεκρὸν ἰατρεῦειν καὶ γέροντα νοθετεῖν ταῦτόν ἐστι, atribuida a Demócrito (fr. 168 DK).

<sup>8</sup> Véanse las fuentes en las pp. 590 s.

<sup>9</sup> Recogidas junto a ésta en la edición de Chambry con el nº 82; de ellas, en Hausrath sólo encuentro una, la 186 (176 Perry). Es una de las fábulas de más éxito, si hay que juzgar por la abundancia de las versiones: Romul. 13, *Fab. Synt.* 25, *Tetr.* 1.17, etc. En Adrados (1987: III 81-4) puede encontrarse un repertorio de las versiones antiguas, así como una propuesta de reconstrucción del modelo helenístico original en verso del que derivarían. Hay también numerosas versiones medievales (que pueden encontrarse en el Apéndice III de la misma obra (III 421-568)) y algunas modernas (Lafontaine 6.13, Samaniego 2.7).

especie de versión alargada: καὶ ἔστιν ὁ αἶνος ἐξηπλωμένη παροιμία, decía Lucilo de Tarra: «la fábula es un proverbio desarrollado»<sup>10</sup>, y Quintiliano hablaba de un tipo de παροιμία que es como una fábula muy breve y se entiende alegóricamente<sup>11</sup>. Adrados, en su estudio sobre la fábula grecolatina, habla de estos casos en los que «es difícil decidir si nos encontramos ante una fábula o un símil, una fábula o un proverbio: en realidad puede tratarse de ambas cosas a la vez . . . Las funciones de símil y fábula, proverbio y fábula son cumplidas simultáneamente» (1987: I 47). Aunque muchas hayan llegado hasta nosotros en colecciones que las presentan aisladas de contexto, las fábulas, como las expresiones proverbiales, son un recurso sapiencial de la lengua hablada que tiene funciones similares a las de la expresión proverbial, y muchas veces es sólo que se citen más o menos largamente lo que hace calificarlas de una u otra manera.

Pasando a los testimonios propiamente proverbiales, suele citarse un pasaje de la *Antígona* de Sófocles (531-3) en el que Creonte acusa a Ismene de haberse colado en la casa como una víbora que bebe de él y a la que ha alimentado junto con su hermana sin darse cuenta de que eran su ruina: σὺ δ' ἦ κατ' οἴκους ὡς ἔχιδν' ὑφειμένη / λήθουσά μ' ἐξέπινες, οὐδ' ἐμάνθανον / τρέφων δὺ' ἄτα κἀπαναστάσεις θρόνων, «Y tú, que, deslizándote en casa como una víbora, bebías, inadvertida, de mí, y no me daba cuenta de que estaba alimentando dos ruinas y rebeliones contra el trono». El parecido de estos versos con la locución es considerable: tenemos a un pariente comparado con una serpiente (aquí una víbora) a la que se ha alimentado en la casa (en vez de en el seno) sin conocer (λήθουσα, οὐδ' ἐμάνθανον) su verdadera naturaleza de serpiente y que se acaba volviendo contra su criador (μ' ἐξέπινες, δὺ' ἄτα κἀπαναστάσεις θρόνων). Pero también es lo suficientemente vago (la coincidencia formal es prácticamente inexistente) como para referirlo más bien a un lugar común o a una comparación típica.

La coincidencia formal con la locución que ha pervivido en las lenguas modernas es mucho mayor en un verso de la colección de Teognis (602), en el que, sin embargo, la expresión no tiene el mismo sentido que en ellas suele tener. Se acusa en él al amigo traidor de tener una serpiente fría y astuta en el seno:

(iii) οὐ μ' ἔλαθες φοιτῶν κατ' ἀμαξιτὸν ἦν ἄρα καὶ πρίν  
 ἡλίστρεις, κλέπτων ἡμετέρην φίλιν. 600  
 ἔρρε, θεοῖσιν τ' ἐχθρὸν καὶ ἀνθρώποισιν ἄπιστε,  
 ψυχρὸν ὃς ἐν κόλπῳ ποικίλον εἶχες ὄφιν.  
 602 ὄν . . . εἶχον Sintenis (σ' pro ὃς Bergk)

No me ha pasado desapercibido que frecuentabas la carretera por la que también antes ibas, robando nuestra amistad. Maldito seas tú, digno de odio para los dioses y de desconfianza para los hombres, que tenías en el seno una fría y astuta serpiente.

<sup>10</sup> *Apud* Eustacio *Il.* 3.229.10 y Ammonio *Diff.* 18.24.

<sup>11</sup> Quint. *Inst.* 5.11.21 «παροιμίας genus illud quod est uelut fabella breuior et per allegorian accipitur».

El parecido formal de este último verso con la fábula de Esopo (hasta la serpiente es ψυχρόν, «fría», lo que a veces se interpreta como equivalente del πεπηγότα, «congelada», de la fábula) ha llevado a algunos a corregir el texto para hacerlo cuadrar mejor con ella: con la conjetura de Sintenis o la de Bergk, sería el amigo traicionado el que había tenido en su seno una serpiente —e. e., el amigo desleal— que había acabado volviéndose contra él —e. e., traicionando su amistad<sup>12</sup>. Pero no hay motivo para cambiar el texto. Si conservamos la lectura de los manuscritos, que es lo que suele hacerse en las ediciones recientes, la serpiente ya no representa al traidor sino la traición misma, los fríos y desleales sentimientos que el falso amigo abriga en su seno. A pesar de la diferencia de sentido, este testimonio demuestra que la locución se usaba ya en época antigua.

Es dudoso, en cambio, si hay alusión a la παροιμία en este poema de Meleagro (100 a. C. aprox.), en el que se habla en segunda persona con la propia alma y el propio corazón (AP 12.132.9 ss.):

(iv?) τί κλαίεις; τὸν ἄτεγκτον ὅτ' ἐν κόλποισιν Ἔρωτα  
ἔτρεφες, οὐκ ἦδεις ὥς ἐπὶ σοὶ τρέφετο;

...

αὐτὴ ταῦθ' εἴλου· φέρε τὸν πόνον· ἄξια πάσχεις  
ὣν ἔδρας ὀπτῶ καιομένη μέλιτι.

10 τρέφετο Saumaise: τρέφεται P

¿Por qué lloras? Cuando alimentabas al inflexible Amor en tu seno, ¿no sabías que se alimentaba en tu contra? ... Tú te lo has buscado: soporta el sufrimiento. Tienes, quemándote en miel ardiente, lo que te mereces por lo que has hecho.

Si en estos versos hay que contar con una referencia a nuestra παροιμία (o a la fábula: compárese también ἄξια πάσχεις) habría que pensar entonces que era tan conocida que el poeta se permite desautomatizarla sustituyendo a la serpiente por el Amor. En el *Lamento por Bión* atribuido a Mosco se usa la misma expresión y no parece que haya ninguna relación con la παροιμία: καὶ παίδων ἐδίδασκε φιλήματα καὶ τὸν Ἔρωτα / ἔτρεφεν ἐν κόλποισι καὶ ἤρεθε τὰν Ἀφροδίταν «y enseñaba los besos de los muchachos y alimentaba al Amor en su seno y provocaba a Afrodita» (83 s.)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Hudson-Williams sólo encuentra como solución para entender el texto transmitido la de pensar que el poema se refiere a dos falsos amigos: «(1) the ἄπιστος ...; (2) the snake cherished by (1)». Lo complicado de tal interpretación le lleva a preferir la conjetura de Sintenis, de la que también puede verse una defensa en la edición de Carrière, pp. 113 s. (cf. también Fernández Galiano 1988: 223). Para una defensa del texto de los manuscritos, véase la reseña de Kroll a la edición de Carrière (Kroll 1955: 78).

<sup>13</sup> Varios estudiosos (Tosi 344 y Weyman *Suppl. Otto* p. 66; cf. Terzaghi *ad Herod.* 6.102) consideran que hay una referencia a la παροιμία en Herodas 6.99-102 καὶ ἀμύθητοι / αἱ ἀλ[ε]κτ[ο]ρίδες εἰ [σ]όαι εἰσὶ, τῶν τ' αἰρέων / αὐτῇσ[ι] ὀψο[ν]· οὐ γὰρ ἀλλὰ πορθεῦσ[ι] / ὦρν[ι]θ[ο]κ[λ]έ[π]ται, κῆν τρέφῃ τις ἐν κόλπῳ, «y cuenta las gallinas a ver si están todas, y échales grano; que siempre las andan rondando los robapájaros, aunque las críe una en su seno» (tomo el texto de la edición de Headlam-Knox; en parte es conjetural, pero el sentido general no presenta problemas). Pero aquí no hay motivo para pensar en la



En época tardía los testimonios se multiplican, y no tendría sentido citarlos todos aquí. Éstos son sólo algunos<sup>14</sup>:

- (v) Plu. (s. I / II d. C.) *Garr.* 508cd μάλλον δ' ὥσπερ ἔρπετὰ τοὺς ἀπορρήτους λόγους ἐγκολπισάμενοι καὶ συλλαβόντες οὐ κρατοῦσιν ἀλλὰ διαβιβρώσκονται ὑπ' αὐτῶν· τὰς μὲν γὰρ βελόνας φασὶ ῥήγνυσθαι τικτούσας καὶ τὰς ἐχίδνας, οἱ δ' ἀπόρρητοι λόγοι τοὺς μὴ στέγοντας ἐκπίπτοντες ἀπολλύουσι καὶ διαφθείρουσιν.

Quizá más bien, guardando en su seno y ocultando los secretos como reptiles, no los dominan sino que son devorados por ellos. Se cuenta que las agujas de mar y las víboras revientan cuando han parido; los secretos, cuando se deslizan, matan y destruyen a quienes no los sujetan<sup>15</sup>.

- (vi) Philostr. (s. II / III d. C.) *VA* 4.25.27 ss. ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ἀνδριαντοποιοῦ δίκην ἐς τὸν Μένιππον βλέπων, ἐζωγράφει τὸν νεανίαν καὶ ἐθεώρει, καταγνοὺς δὲ αὐτὸν, «σὺ μέντοι», εἶπεν, «ὁ καλὸς τε καὶ ὑπὸ τῶν καλῶν γυναικῶν θηρευόμενος, ὄφιν θάλπεις καὶ σὲ ὄφις» . . . «ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστίν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται».

Pero Apolonio, mirando a Menipo a la manera de un escultor, pintaba al muchacho y lo observaba, y, habiéndolo calado, le dijo: «Que sepas que tú, el hermoso y perseguido por mujeres hermosas, calientas una serpiente y una serpiente a ti» . . . «La virtuosa novia es una de las empusas, a las que la mayoría creen lamias y mormolobas».

- (vii) Gr. Nyss. (IV d. C.) *Ep.* 3.7.8 ἡ δὲ βαρυκάρδιος ἡμῶν γενεὰ τοῦ πλησίον ἡμᾶς διαστήσασα, θάλπειν τὸν ὄφιν ἐποίησε καὶ τοῖς τῶν φολίδων αὐτοῦ στίγμασιν ἐπιτέρπεσθαι.

Nuestra generación de pesado corazón nos ha separado del vecino y nos ha hecho calentar la serpiente y complacernos en los pinchazos de sus escamas.

- (viii) Ephr. Syr. (IV d. C.) *Ad imitationem proverbiorum* 214 s. Phrantzoles ὁ κρύπτων μνησικακίαν ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ ὁμοίός ἐστι τῷ τρέφοντι ὄφιν ἐν κόλπῳ αὐτοῦ.

El que oculta un rencor en su corazón es igual al que alimenta una serpiente en su seno.

- (ix) Gr. Naz. (IV d. C.) 37.1440.20 ss. Migne

ἐμοὶ γὰρ οὐ σχολή σε  
θάλπειν σύνοικον ἐχθρὸν,

---

παροιμία de la serpiente en el seno, sobre todo si se tiene en cuenta que no era raro llevar pequeños animales domésticos en el seno, según se verá más adelante.

<sup>14</sup> Otros testimonios: Ath. Al. (IV d. C.) 26.32.36 ss. Migne; Manass. (XII) *Compendium Chronicum*, 6159; Nicet. Chon. (XII / XIII) *Hist. Alex.* II 248.18 ss.; Pachym. (XIII / XIV) *Syngr. hist.* 281.13 s.; Ducas (XV) *Hist. turcobyz.* 22.10.43 ss.; cf. también Psell. (XI) *Or.* 19.95 ss.

<sup>15</sup> Trad. de R. M. Aguilar, *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, vol. VII, Madrid 1995.

ἵν' ὥς ὄφιν κρυμωθείς,  
θέρμη δ' ἔπειτα λυθείς,  
ἐγκόλπιός με τρώσης.

[Habla a su alma] Que no tengo tiempo de calentarte como enemigo dentro de casa, para que, como serpiente helada y después liberada con el calor, metida en mi seno me vayas a herir.

- (x) Chrys. (IV / V d. C.) [Sp.] 48.1056 s. Migne προφάσει χρηστότητος ἑαυτῶ σύννοικον ἐπεσπάσσω, ὥς ἡ Εὐα, τὸν ὄφιν. ἀποδήσας τὸ πῦρ ἐν τῷ κόλπῳ, καὶ λύχνον εἰς χόρτον θήσας, κίνδυνον ἐξ ἀμφοτέρων ἕξεις . . . ἔκβαλε τὸν ὄφιν ἐκ τοῦ κόλπου σου, ἔκβαλε τὸν κίνδυνον ἀπὸ σεαυτοῦ· εἰ ἐπιποθεῖς ὑπὸ θηλειῶν διακονεῖσθαι, διὰ τί ἀρχαῖον νόμον οὐκ ἐφύλαξας καὶ γάμῳ νομίμῳ συνήφθης;

con la excusa de la misericordia te has llevado como compañera de casa, como Eva, a la serpiente. Has atado el fuego en tu seno y puesto una antorcha en el patio, y tendrás peligro de ambos . . . Echa a la serpiente de tu seno, echa el peligro de ti mismo. Si deseas ser servido por hembras, ¿por qué no has guardado la antigua ley y te has unido en matrimonio legítimo?

- (xi?) Chrys. 61.587.34 ss. Migne βέλτιον ὄφιν ἔχειν τοῖς σπλάγχνοις ἐγκαλινδούμενον, ἢ βασκανίαν ἔνδον συρομένην. ἐκεῖνον γὰρ καὶ ἐμέσαι πολλάκις ἐνὶ διαφαρμάκων, καὶ διὰ τροφῆς παραμυθήσασθαι· ὁ δὲ φθόνος οὐκ ἐν σπλάγχνοις καλινδεῖται, ἀλλὰ τῷ κόλπῳ στρέφεται τῆς ψυχῆς, καὶ δυσεξάλειπτόν ἐστι πάθος. καὶ ὁ μὲν ὄφιν ἔνδον ὢν, οὐκ ἂν ἄψαιτο σωμάτων ἀνθρωπίνων, τροφῆς παρακειμένης· ὁ δὲ φθόνος, κἂν μυρίαν παραθῆς αὐτῷ τράπεζαν, αὐτὴν κατεσθίει τὴν ψυχὴν, δάκνων πάντοθεν, σπαράττων, ἔλκων.

Es mejor tener una serpiente rondando en las entrañas que una envidia arrastrándose por dentro. Pues a aquella muchas veces es posible vomitarla con medicamentos y calmarla con comida; pero la envidia no ronda por las entrañas, sino que va y viene por el seno del alma, y es una dolencia mala de quitar. Y la serpiente que está dentro no se alimentaría del cuerpo humano si tuviera comida cerca; pero la envidia, aunque le sirvieras la mesa diezmil veces, se come el alma misma, mordiendo por todas partes, desgarrando, lacerando.

- (xii) Georgius Monachus (IX d. C.) 110.1225.22 ss. Migne καὶ ἔνθα ἔπρεπε νὰ στρέψῃ μεγάλην τιμὴν καὶ φιλοτιμίαν εἰς τοσοῦτον ἀξίωμα καὶ καλὸν ὅπερ εὗρεν ἀπὸ τὴν βασίλισσαν, τοσοῦτας πικρίας μεγάλας ἐπότιζεν. καὶ τότε ἐνόησε καὶ αὐτὴ ποταπὸν ἐχθρὸν ἔτρεφε, καὶ οἶον ὄφιν περιέθαλπεν εἰς τὸν κόλπον αὐτῆς, καὶ ὅποιον δράκοντα ἔδωκε τῆς βασιλείας τὸ βυζὶν νὰ τὸ θηλάζῃ.

Y cuando debía devolver gran honra y reconocimiento por tanto bien y merecimiento como había hallado de parte de la reina [su hijo], tan grandes amarguras le dio de beber. Y entonces se dio cuenta hasta ella de a qué clase de enemigo estaba alimentando, y a qué culebra calentaba en su seno, y a qué serpiente había dado el pecho real para que mamara.

(xiii) *Lex. synt.* θ 294.7 'θάλπω'· αἰτιατικῇ· «ἔθαλπέ τις ἐν κόλποις ὄφιν».

'Calentar': con acusativo: «Calentaba uno una serpiente en el seno».

Testimonios más tempranos tenemos al menos dos en latín. Cicerón, en *Sobre las respuestas de los arúspices*, 24.50, usa la locución para referirse a Clodio y a sus protectores:

(14) Etiamne in sinu atque in deliciis quidam optimi uiri uiperam illam uenenatam ac pestiferam habere potuerunt?

¿Pudieron, además, ciertos hombres ilustres tener en su regazo y con cariño a esa víbora venenosa y pestífera?

Hay que señalar que «in sinu» es corrección de Angelius, universalmente aceptada (hasta donde sé) por los editores, del «in senatu» de los manuscritos. Aun cuando se diera por buena la lectura de los manuscritos, habría seguramente que considerarla una deformación de la forma tradicional de la locución.

En un pasaje del *Satiricón* de Petronio (77) una adivina se refiere con la locución a la mujer de Trimalción, de la que éste se había quejado porque, tras haberla sacado del arroyo, aún se volvía contra él cubriéndolo de reproches:

(15) Tu dominam tuam de rebus illis fecisti. Tu parum felix in amicos es. Nemo unquam tibi parem gratiam refert. Tu latifundia possides. Tu uiperam sub ala nutricas.

Tú te hiciste con tu mujer por aquellos medios. Tú tienes poca suerte con los amigos. Nadie te devuelve nunca los favores. Tú posees grandes extensiones. Tú alimentas una víbora en tus brazos.

## Forma

Hay, según se ve, variantes más proverbiales, más repetidas, y pasajes en los que, por su falta de coincidencia formal, cabe dudar si se está aludiendo a la παροιμία sin citarla literalmente (Plu. *Garr.*, Mel., Chrys. 61.587.34 ss.) o si no hay, a pesar del parecido, ninguna referencia a ella (como parece ser el caso de la *Antígona*).

Lo común a todos los testimonios es que de algún modo se presenta la imagen de una serpiente a la que se alimenta o calienta o tiene en el propio seno. Lo que aparece siempre es (excepto en la posible deformación de Meleagro) el nombre de la serpiente, que va en acusativo, y es en griego mayoritariamente ὄφις; no encuentro más ejemplo con δράκων (palabra que es en cambio la que suele usarse para hablar de las culebras que maman) que el muy tardío de Coniates; en Plutarco se habla de reptiles (έρπετά), pero no se está citando la παροιμία sino que hay como mucho una referencia o alusión a ella; ἔχις o ἔχιδνα, 'víbora', está sólo en algunas versiones de la fábula y en la *Antígona*, que no son testimonios de la παροιμία<sup>16</sup>. En griego, pues, no se usa la

---

<sup>16</sup> La versión de Babrio tiene ἔχιν, pero Luzzatto, basándose en la ordenación alfabética de las fábulas de los manuscritos de Babrio, cree que lo que en principio había era ὄφιν (Luzzatto y La Penna, pp. LXXI s.).

víbora para esta imagen, mientras que en latín es lo más típico (hay también casos con ‘colubra’ y ‘serpens’, mas no los hallo con ‘anguis’).

Por lo demás, hay dos variantes principales: para que haya παροιμία, basta con ligar al nombre de la serpiente

- (a) o bien uno de los dos verbos τρέφειν (‘alimentar’, ‘criar’; *alere* en latín) o θάλλειν (‘calentar’; *fouere* en latín), que son los más proverbiales, en el sentido de que su presencia junto a ὄφιν basta para hacer expresión proverbial, sin necesidad de que se indique lo de «en el seno», como, con τρέφειν, en *Cho.* 928 y en *Plu. apud Arsen.* ≈ *Mich. Attal.*, y, con θάλλειν, en *Philostr.* y *Gr. Nyss.* (y *Ath. Al.*);
- (b) o bien, si no aparece uno de estos verbos, sino algún otro como ἔχειν, o ninguno, alguna expresión del tipo de ἐν (τῷ) κόλπῳ / κόλποις: así en *Teognis*, el *Garr.* de Plutarco (donde es en el verbo, ἐγκολπισάμενοι, donde está la referencia al seno) y los dos pasajes de Juan Crisóstomo. En latín hay una variante que en vez de «in sinu» tiene «sub ala», lo cual se corresponde bien con una explicación de ὑπὸ κόλπου como ὑπὸ μάλης que encontramos en los escolios a *Od.* 9.329 (cf. también el comentario de Eust., 1.345.13 s.) y 15.469.

Hay pasajes, desde luego, en que están presentes ambos requisitos (verbo τρέφειν o θάλλειν + ἐν τῷ κόλπῳ o similar): en la fábula esópica y la primera variante de Erasmo, en Meleagro (donde sin embargo ὄφιν está sustituido por Ἐρωτα), Efrén de Siria, Gregorio de Nacianzo, Jorge el Monje y el *Léxico sintáctico* (y Manasés y Ducas). La aliteración en la variante con τρέφειν es llamativa: ὄφιν (ἐν τῷ) κόλπῳ τρέφειν; con θάλλειν menos: ὄφιν (ἐν τῷ) κόλπῳ θάλλειν.

Se trata, por tanto, de una locución verbal: ὄφιν (ἐν τῷ) κόλπῳ τρέφειν, ὄφιν (ἐν τῷ) κόλπῳ θάλλειν, ὄφιν ἐν τῷ κόλπῳ (ἔχειν) (a veces κόλποις /-οισι, en plural). En algunos de los testimonios puede también considerarse que lo que hay es una locución nominal («la serpiente en el seno»): así en los que se usa el verbo ἔχειν, que muchas veces no está claro si debe incluirse o no en las locuciones, o en Gregorio de Nacianzo, que usa la expresión ὄφιν . . . ἐγκόλπιος. Si la sentencia que se nos ha transmitido a nombre de Plutarco, ὄφιν τρέφειν καὶ πονηρὸν εὐεργετεῖν ταῦτόν ἐστιν, llegó a ser proverbial, se trataría de un refrán o proverbio propiamente dicho<sup>17</sup>.

---

La víbora parece usarse en griego más bien como símbolo del colérico: *Macar.* 4.28 «ἐχίδνης καρδίαν ἐδήδοκεν»· ἐπὶ τῶν ὀργίλων καὶ χαλεπῶν; véanse los pasajes citados en la nota de Leutsch. Sobre el significado propio y los usos principales del término δράκων, cf. Riaño Rupilanchas 1999.

<sup>17</sup> Otras ampliaciones que convierten la locución en refrán tenemos en las formas modernas «Nutri la serpe in seno, ti renderà veleno» y «Wer eine Schlange aufzieht, wird mit Gift belohnt».

## Uso

La imagen de la serpiente en el seno se usa para referirse a falsos amigos, traidores y desagradecidos, sobre todo si actúan contra un ser cercano o querido y a escondidas, porque las serpientes pueden acercarse a su presa fácilmente sin ser sentidas. Hay, dentro de esto, dos formas de uso principales, que constituyen dos versiones de la locución: en una ( $\alpha$ ), la serpiente representa al ser querido que ha resultado un ingrato o un traidor; en la otra ( $\beta$ ), la serpiente representa la traición que anida en el pecho del ingrato.

El primer sentido ( $\alpha$ ) es el mayoritario y el que ha tenido más pervivencia en las lenguas modernas. La serpiente representa al ingrato, al falso φίλος; el que la alimenta, calienta o lleva en el seno es el pariente o amigo traicionado, que lo habría beneficiado y confiaba en él. La expresión puede usarla la propia víctima o bien otro al descubrir la falsedad del supuesto φίλος, normalmente a causa de un daño recibido de él, y sirve a la vez como insulto al traidor y lamento (οἰ᾽ γὼ en *Cho.*) por el traicionado, que se ha equivocado al tratar bien a la serpiente. Quiere ser una forma de desvelar la verdadera naturaleza (de serpiente, de ingrato) del que era, sólo en apariencia, un ser querido, naturaleza que éste habría tenido siempre pero permanecía oculta y sólo en el momento de la traición saldría a la luz, del mismo modo que la serpiente aparece sólo en el momento en el que ataca. Es importante, pues, en la παροιμία la creencia común en que «las apariencias engañan» y en que por debajo de ellas hay algo más verdadero.

Esta versión, aunque puede aplicarse a todo tipo de ingratos, es especialmente apropiada para parientes, sobre todo en los casos del hijo y de la mujer (la esposa o la amante). Para el caso del hijo tenemos los testimonios de las *Coéforas* y de Jorge el Monje, además del de las lenguas modernas, donde también suele usarse la expresión para referirse a los malos hijos, como nuestro «Cría cuervos (y te sacarán los ojos)». En los pasajes de Filóstrato, Juan Crisóstomo y Petronio, es la mujer o amante la que se identifica con la serpiente traidora<sup>18</sup>.

En los casos típicos de la mujer y el hijo, las acciones de calentar y alimentar son sólo parcialmente metafóricas, ya que la madre ha calentado y criado realmente al hijo en su seno (tanto cuando lo llevaba dentro como luego<sup>19</sup>); el hombre también τρέφει («mantiene») a la mujer; y no es raro que se hable de tener a la mujer (la esposa, la amante) en el seno<sup>20</sup>. Hay un deber de gratitud por la manutención (τρέφειν) que encuentra su expresión en griego en la fórmula τὰ τροφεῖα ἀποδοῦναι / ἐκτίνειν y dio lugar a varias expresiones proverbiales similares en forma y sentido: κριὸς (τὰ)

---

<sup>18</sup> Finnegan (1970: 17) cita el proverbio bantú «To marry is to put a snake in one's handbag»; Kleiser, «La víbora y la mujer tiene la ponzoña en la boca» (43589), «A par de la víbora, no hay sueño seguro» (49263). Borthwick (1967) muestra cómo el término ἑχιδνα se aplica con frecuencia a las heteras.

<sup>19</sup> Un refrán español usa la misma imagen del seno, pero con la brasa, para el hijo ajeno: «Brasa trae en su seno la que cría hijo ajeno» (Correas B 317).

<sup>20</sup> Se usa el verbo τρέφειν en este sentido en Eur. *IA* 749 s., Diph. fr. 87 *PCG*, Antiph. fr. 2 *CPG* (cf. Knox 1952: 20 y 25 n. 17), Aesch. *Cho.* 921, Pl. Com. fr. 214 (dub.) *PCG*. Se dice que se tiene a la mujer en el seno en *AP* (Mel.) 5.173; *App. Anth. Ep. sepulcr.* 286.3.

τροφεῖ' (ἀπέτισεν), «El carnero (devuelve) los gastos de crianza», que, según Zenobio (Vulg. 4.63), se aplica a los desagradecidos, «porque los carneros golpean los pe-sebres» o «golpean a quienes los han alimentado y aún los alimentan»<sup>21</sup>. Era también proverbial λύκους τρέφειν, y probablemente (ἀλλοτρίας) κύνας τρέφειν<sup>22</sup>. También en la historia del cachorro de león del *Agamenón* aparece esta idea del mal pago de la crianza (χάριν / γὰρ τροφεῦσιν ἀμείβων / μηλοφόνοισι μάταισιν, 728 ss.), y es probable que λέοντος σκύμνον τρέφειν fuera también una expresión proverbial con el mismo sentido<sup>23</sup>. En el CPG se recoge también «ἀγνοεῖ δ' ἀράχνη παῖδας ὡς παιδεύεται· θρέψασα γὰρ τέθηκε πρὸς τοῦ φιλάτου»· ἐπὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἰδίων τέκνων κινδυνευόντων ἢ παροιμία: «'No sabe la araña los hijos que cría; pues después de haberlos alimentado, muere por culpa del más querido': a propósito de los que están en peligro por culpa de sus propios hijos se dice el proverbio»<sup>24</sup>. En español, además de «Cría cuervos...», tenemos «morder la mano que da de comer», «Regala a la gata, y te saltará a la cara» (Campos-Barella 1640). Son varios, pues, los animales que no cumplen con este deber de gratitud, pero cada uno de ellos tiene connotaciones distintas: la serpiente, frente al león, el lobo o el carnero, que más bien representan la fuerza bruta o la violencia salvaje, es símbolo del traidor que actúa a escondidas, astuta y sinuosamente.

Por nuestros testimonios da la impresión de que cuando el traidor es el hijo la traicionada es en principio la madre, no el padre. Y así, en las dos aplicaciones más típicas de la locución, los que se enfrentan son un hombre y una mujer, sólo que en una es la mujer la ingrata y en la otra el hombre. En ambos casos el traicionado está de algún modo por encima del traidor, que le debe por tanto respeto. En estos usos se trasluce, pues, la ordenación jerárquica de la familia y los sexos, que pone al hombre por encima de la mujer y a ésta en cierto modo por encima de sus hijos, lo que da como resultado con frecuencia que la madre pague con el hijo, sobre todo si es varón, los sufrimientos que ella misma ha tenido que soportar bajo el dominio de los varones, y le haga acusaciones similares a las que a ella suelen hacerse<sup>25</sup>. En uno y otro caso tales reproches de falsedad suelen tener su motivación en el hecho de que, por un lado, los dominados no tienen muchas veces más recurso que la astucia y la acción indirecta, sinuosa, para defender sus intereses en contra de los de sus domi-

<sup>21</sup> Recogido también en Greg. Cypr. 2.91 y Apost. 10.8.

<sup>22</sup> Theoc. 5.37 s. ἰδ' ἃ χάρις ἐς τί ποχ' ἔρπει· / θρέψαι καὶ λυκιδεῖς, θρέψαι κύνας, ὡς τυ φάγωντι; Alciph. 2.21.1 λύκων ἔοικα τρέφειν τὸ μικρὸν ἀνδράποδον (la sintaxis delata la παροιμία); AP 9.47; Isoc. 1.29; Erasmo 1086, Blomfield *ad* Ag. 717 (su 696), Tsirimbis 1936: 48 s., Strömberg 1954: 16.

<sup>23</sup> Véase pp. 766 s.

<sup>24</sup> Diogen. Vind. 1.70, *Append.* 1.2, Macar. 1.14, *Suda* α 277.

<sup>25</sup> Aunque esta tendencia parece común a muchas culturas, en la antigua Grecia, y sobre todo en la Atenas clásica, debía de ser especialmente fuerte, debido a las condiciones tan estrictas a que se sometía la vida de las mujeres y los primeros años de la de los niños. Estudia este asunto de la repercusión de la dominación de las mujeres en la forma que éstas tienen de criar a sus hijos varones Slater (1968), que, aunque no trata la imagen de nuestro proverbio, descubre que muchos de los motivos relacionados con las serpientes tienen que ver con esta ordenación social de los sexos y la familia y los miedos que provoca tanto en los dominadores como en los dominados.

nadores, dado que se les han negado otras posibilidades, mientras que, por otro, y contradictoriamente, se les exigen las mismas virtudes (franqueza, lealtad) que al hombre libre, siendo así que es a éste al único al que se le han dado las condiciones necesarias para que las «produzca».

En el pasaje de Teognis (uso  $\beta$ ) la imagen se entiende de otra manera que también parece tradicional y no ha dejado de tener pervivencia: la serpiente no es símbolo del traidor sino de la traición misma, de los malos sentimientos que el amigo desleal alberga en su seno. Esto implica también la diferencia de que la serpiente no se vuelve contra el que la protege, y de que el κόλπος sirve no sólo para proteger, sino también para esconder. Estas diferencias no pueden llevarnos a rechazar los versos de Teognis como testimonio de la παροιμία: por un lado, está el gran parecido formal y de sentido (que es en el fondo el mismo: el descubrimiento de la verdadera naturaleza de traidor o ingrato del hasta entonces supuesto amigo); por otro, en los testimonios tardíos (cf. el segundo de Chrys. y el de Gr. Naz.), medievales y modernos de la locución vuelve a darse este doble uso. En un libro de emblemas publicado en Leiden en 1585 (G. Whitney, *Choice of Emblemes*, 189a), a la expresión *In sinu alere serpentem* le corresponde un grabado, que puede verse en la página siguiente, en el que se representa al traidor, que ha entregado una ciudad al enemigo, sujetando una serpiente junto a su pecho.



Esta versión parece menos usual aplicada a parientes, y apropiada sobre todo para amigos ingratos y traidores en general. Puede considerarse un subtipo dentro de ( $\beta$ ) el de los testimonios donde la serpiente representa el rencor (viii) o la envidia ((ix),

(xi?)); en ello influye, por otro lado, el que la envidia también suele imaginarse como veneno (cf. Ag. 832 ss.).

En la *Interpretación de los sueños* de Artemidoro (II d. C.), 2.13.21 ss., el reptil en el seno de una mujer es un sueño que tiene tres interpretaciones, todas malas: si la mujer lo esconde y se complace con él, «las más de las veces es que comete adulterio con el rival del que lo sueña; mas si tiene miedo o está disgustada, enfermará; y si está embarazada, perderá y no salvará el feto»<sup>26</sup>. La primera interpretación tiene un sentido similar al de nuestra locución, siendo la imagen como una mezcla de los tipos ( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ), porque la serpiente parece representar a un tiempo al rival traidor y también la traición de la mujer.

No es raro que en las expresiones proverbiales se den diferencias de uso como éstas y aun mayores. De hecho, la «polisemia» ha sido considerada como uno de los rasgos de lo proverbial<sup>27</sup>. Las metáforas de los proverbios pueden ser interpretadas de distintas formas por distintos oyentes, que pasarán a emplear la expresión según la hayan interpretado, tal como muestra con ejemplos modernos Carnes (1991: 59-62). Un buen ejemplo en español (en el que las diferencias son mayores que en éste griego) es «A Dios rogando, y con el mazo dando»: muchos hablantes ya no entienden «con el mazo dando» como «trabajando» sino como «haciendo daño», lo que ha hecho que el refrán cambie radicalmente de sentido. En la locución griega, la imagen de la serpiente en el seno, en un contexto en el que se alude a un ser querido que ha acabado mostrándose como un ingrato o un traidor, admite las dos interpretaciones ( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ). Aunque no podemos saber con seguridad cuál fue la primera, varios indicios apuntan a ( $\alpha$ ): por un lado, la mayor parte de los testimonios tiene este sentido; por otro, la locución tiene relación con una fábula y con otras tradiciones (según se verá más abajo) en las que serpiente y hombre son dos personajes diferenciados.

La παροιμία parece haber sido muy conocida y usual; es significativo en este sentido que en el *Léxico sintáctico* la frase que sirve de ejemplo para el verbo θάλλειν sea precisamente ἔθαλλέ τις ἐν κόλποις ὄφιν. Desde la antigüedad a nuestros días los testimonios del proverbio-fábula de la serpiente en el seno no han hecho más que aumentar, extendiéndose su uso no sólo a las lenguas europeas modernas, sino a prácticamente todas las lenguas llamadas de cultura. Es de uso más bien culto, al menos en español, y su ámbito de aplicación parece haberse trasladado de las relaciones personales a las políticas, usándose cuando una comunidad u organización política acoge en su seno o tiene buenas relaciones con un enemigo potencial<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> οἷον δ' ἂν θηρίον ἐρπετὸν γυνὴ ἐν τῷ κόλπῳ ἔχουσα κρύπτῃ καὶ ἐπ' αὐτῷ τέρεται, μοιχεύεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὑπὸ <τοῦ> ἐχθροῦ τοῦ ἰδόντος· ἐὰν δὲ φοβῆται ἢ ἀνιάται, νοσήσει· καὶ ἐὰν ἐν γαστρὶ ἔχῃ, φθερεῖ καὶ οὐ διασώσει τὸ ἔμβρυον.

<sup>27</sup> Que suele mencionarse debido a las dificultades que plantea a la hora de hacer refraneros temáticos (cf. Kleiser, p. ix, Rodríguez Rodríguez 1985: 31).

<sup>28</sup> Como ya ocurría en Cicerón y en algunos de los testimonios griegos de época tardía, así como en *El Quijote*; como testimonio en una lengua no europea, puede citarse uno de Mao Tse-tung, que en su



## Origen

No nos acercaremos a la serpiente directamente, sino que atenderemos primero a la otra parte de la παροιμία: τρέφειν, θάλπειν, ἐν κόλπῳ. La palabra κόλπος, como la latina 'sinus', significa en principio 'pliegue' o 'hueco' (Chantraine y LSJ s. v.) y se usa con frecuencia para referirse a los pliegues de la ropa, y sobre todo al pliegue que formaba una especie de bolsa por encima del cinturón y que solía usarse como bolsillo para llevar las cosas más diversas, entre ellas a los niños y a pequeños animales domésticos: παῖδ' ὑπὸ κόλπῳ ἔχουσα (*h. Dem.* 187); κίσσαν μου, λάλον ὄρνειον, ἐκ μέσων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν κόλπων ἀρπάσαν κίτταν ὠνόμασεν «Me arrancó mi urraca, pájaro parlanchín, del medio, por decirlo así, del regazo» (*Luc. Iud. Voc.* 8.11). De ahí la preposición ὑπὸ de Esopo. No es raro que en tales contextos aparezca también el verbo τρέφειν, que se hable de «alimentar» o «criar en el seno» al niño o animal que sea: οἱ παῖδες ταῖς τικτούσαις ὑπὸ κόλπῳ τε τρέφονται καὶ μαζόθεν «los cuales niños se alimentan bajo el vestido / en el seno y del pecho de las que los han parido» (*Eust. Il.* 3.621.25 s.)<sup>29</sup>. A veces expresiones como «llevar» o «criar en el seno» se usan en sentido figurado, por tratarse de una forma de protección que implica mucha intimidad y confianza. De ahí que la aparición en el seno de la serpiente revele que se albergaba en lo más íntimo y cálido lo más frío y extraño, lo más temible y espantoso. En este choque de contrarios radica la fuerza de la imagen del proverbio, también en las variantes en las que no se menciona el seno, porque θάλπειν y τρέφειν implican por sí mismos el mismo choque.

La serpiente que se calienta, que se cría, que se tiene en el seno es, pues, una forma particular del motivo del enemigo dentro de casa, que pudo ser también proverbial: *Pl. Sph.* 252c ἀλλὰ τὸ λεγόμενον οἰκοθεν τὸν πολέμιον . . . ἔχοντες (cf. Tarrant 1946: 113)<sup>30</sup>. En varios de nuestros testimonios se citan los dos tópicos

---

Mensaje de Año Nuevo de 1949 usó la fábula para referirse al peligro que entrañaba pactar con los EE. UU. (*Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Pekín 1963, 2ª ed., vol. IV: 311-20, p. 316).

<sup>29</sup> *h. Bacch.* 1 ss. Διώνυσον . . . / ὃν τρέφον ἡῤκομοὶ νύμφαι παρὰ πατρὸς ἄνακτος / δεξάμεναι κόλποισι «a Dioniso . . ., a quien criaron las ninfas de hermosa cabellera tras recibirlo en su seno de manos de su padre soberano»; *Herod.* 6.102, etc. La acepción 'útero' de κόλπος es, según el LSJ, posterior: *Eur. Hel.* 1145 πτανὸς γὰρ ἐν κόλποισι σε Λή- / δας ἐτέκνωσε πατήρ «tu alado padre te engendró en el seno de Leda». En *Aesch. Pe.* 1037-40 Atosa habla de enterrar a su hijo en su regazo. Más ejemplos con animales pueden verse en el comentario de Headlam-Knox a *Herod.* 6.102. El proverbio inglés «I have saved / kept the bird in my bosom» (*Oxford proverbs*, p. 59) tiene sentido contrario al nuestro. Pero también podía el «seno» usarse para guardar otras cosas: en *Il.* 14.219 una correa, en *Od.* 15.469 tres copas. Parece, a primera vista, que la costumbre de llevar cosas o animales en el seno era más propia de las mujeres (cf. *Schol. Ar. Pax* 536b), lo que recuerda la costumbre ya casi perdida entre nosotros de usar el escote para tal fin. Serpientes en el seno, fuera del proverbio, aparecen en las *Dionisiacas* de Nonno como protectoras de la virginidad de las doncellas (14.363 ss., 15.80 ss., 35.209 ss.) y en diversas referencias a los misterios de Sabacio, en los que se introduce en el seno de los iniciados una serpiente que es símbolo del dios (cf. *Clem. Al. Protr.* 2.16, con los comentarios de Butterworth y Mondésert, y *Eus. PE* 2.3.19-21).

<sup>30</sup> Un buen ejemplo de uso del tópico del enemigo dentro de casa se encuentra en la historia que cuenta Heródoto (1.44) sobre la muerte accidental del hijo de Creso a manos de su huésped Adrasto: τὸν μὲν ἐπίστιον καλέων, διότι δὴ οἰκίοισι ὑποδεξάμενος τὸν ξεῖνον, φονέα τοῦ παιδὸς ἐλάνθανε βόσκων «invocándolo [a Zeus] como protector del hogar, porque, habiendo recibido en su casa al extranjero, no

seguidos o mezclados: Gr. Naz. θάλπειν σύνουκον ἐχθρόν / ἴν' ὡς ὄφιν...; Georg. Mon. ποταπὸν ἐχθρόν ἔτρεφε, καὶ οἶον ὄφιν περιέθαλπεν εἰς τὸν κόλπον αὐτῆς; también en el primero de Juan Crisóstomo y, entre los modernos, en *El Quijote* II 54, hablando del decreto de expulsión de los moriscos: «y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa». A veces se habla incluso de calentar al enemigo dentro de casa, probablemente por contagio de nuestra expresión proverbial.

La serpiente aparece como traidora o mala amiga en un escolio de los *Carmina convivalia* (fr. 9 PMG) en que el cangrejo le reprocha ser mala compañera: ὁ δὲ καρκίνος ὧδ' ἔφη, / χαλᾷ τὸν ὄφιν λαβών· / «εὐθὺν χρή τὸν ἐταῖρον ἔμμεν / καὶ μὴ σκολιὰ φρονεῖν»: «Y el cangrejo dijo así, cogiendo a la serpiente con la pinza: 'El compañero tiene que ser recto y no pensar de forma retorcida'»<sup>31</sup>. Otras dos παροιμῖαι le atribuyen a una naturaleza traidora, que nunca cambia a pesar de las apariencias de lo contrario: ὄφιν τὸ δέρμα ἀποδύεται, τὴν γνώμην δὲ οὐδαμῶς (*Aesop. Pr.* 185 Perry = 6 CPG), y que le hace volverse contra los de su misma especie: ὄφιν ἦν μὴ φάγη ὄφιν, δράκων οὐ γενήσεται (Apost. 13.79)<sup>32</sup>. ¿De dónde le viene a la serpiente esta fama de traidora?

La calificación moral de los hombres es siempre una empresa difícil para la que el vocabulario semántico de las lenguas no parece estar nunca lo suficientemente preparado, de manera que debe recurrirse para acometerla a los más diversos expedientes, entre los cuales uno de los más antiguos y exitosos es el de la comparación con los animales, tanto con fines laudatorios como sobre todo insultantes. Para ello, el nombre del animal se lanza unas veces directamente a la persona en cuestión, mientras que otras se refiere sólo a algo suyo, ya sea una parte de su cuerpo ya sea alguna cualidad. Así en el par de improperios que Aquiles lanza a Agamenón al principio de la *Iliada*: κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο, ojos de perro y corazón de ciervo. «Ricardo Corazón de León» sería un ejemplo de uso del mismo recurso para la alabanza. De un modo parecido, en (α) el ingrato es la serpiente, mientras que en (β) se dice que tiene una serpiente en el seno.

Es probable que en este tipo de comparaciones con animales esté, al menos en parte, el origen de que ciertos animales tiendan a identificarse con ciertas cualidades humanas. Esto es: no es que en principio se compare, por ejemplo, a los traidores con las serpientes porque previamente se considere que éstas son traidoras, sino que es a partir de la propia comparación, nacida de otros parecidos más neutros desde el punto de vista moral (la serpiente se desliza hasta su presa rápida y silenciosamente,

---

se daba cuenta de que estaba alimentando al asesino de su hijo». Nótese los motivos comunes con el tópico de la serpiente en el seno: el darse o no cuenta, la mención del alimento.

<sup>31</sup> Cf. la fábula esópica 211 Hausrath, y el comentario de Fabro a los *Carmina Convivalia*.

<sup>32</sup> La explicación del primer proverbio se refiere al engaño: κακούργος ἀνὴρ, τοὺς τρόπους οὐκ ἀμείβων, τὸ σχῆμα μεταλλάσσει ἀπάτης χάριν «Hombre malhechor, que no cambia su conducta, cambia de figura para poder engañar». En griego moderno, la serpiente es el amigo traidor en Μην ἐμπιστευτεῖς τὸ φίλο σου καὶ πεις τὸ μυστικὸ σου, μαύρο φιδάκι σ' ἔφαγε κι ας εἶναι κι ἀδελφός σου (Crida-Zoras 95).

sin ser sentida) que la serpiente se va cargando de atributos morales que le eran en principio ajenos. Nótese cómo en varios de nuestros testimonios se insiste en lo del darse o no cuenta, del pasar o no desapercibido: Teognis οὐ μ' ἔλαθες, Jorge el Monje καὶ τότε ἐνόησε, Atalates ἔγνω δὲ τότε.

De hecho, en Homero la serpiente es un animal temible, pero no traidor o desagradecido (*Il.* 2.308 s., 3.33 ss., 12.208, 22.93 ss.). Según el estudio de Sancassano sobre la serpiente en la poesía griega en el periodo que va de la *Iliada* a la *Oresteia*, la maldad de la serpiente no es precisamente una constante en los textos, sino que sus connotaciones simbólicas son múltiples y muchas veces contrarias, siendo Hesíodo y Ésquilo los poetas en los que más se asocia con lo malo<sup>33</sup>.

Para entender un poco mejor la serpiente de la παροιμία hay que tener en cuenta también la función del reptil en otros relatos tradicionales. En torno a la serpiente se enredan diversas creencias y tradiciones, sin que sea fácil establecer límites claros entre unas y otras ni por tanto acabar nunca de enumerarlas y analizarlas. Las variaciones y ramificaciones de estas historias, así como las interpretaciones que de ellas se han hecho, son tan numerosas como apasionantes: de ellas, intentaré aquí resumir los motivos que en los testimonios aparecen directamente relacionados con la παροιμία, que viene a ser uno de los muchos hilos que forman parte de la maraña del motivo de la serpiente en la tradición griega y en las tradiciones populares en general (y, a partir de ellas, también en las literarias). Si el extremo de este hilo se nos aparece más o menos claro y diferenciado, es sin embargo imposible seguirlo o tirar de él sin que se nos vengán a las manos otros muchos hilos que aparecen a su vez enredados entre sí.

Lo primero es la fábula del labrador y la serpiente, de la que suele decirse que deriva nuestra παροιμία<sup>34</sup>. Son muchos los cuentos populares con la misma trama (Aarne-Thompson, tipos 155 y 426, *TMI* W154.2), y ya Erasmo menciona además otra fábula con un motivo similar, «La gallina y la golondrina» (206, *Fab. Synt.* 57

---

<sup>33</sup> Sancassano 1997: 192 y *passim* (cf. también Sancassano 1996 y 1997b). A Hesíodo y Ésquilo añade el pasaje de Teognis que hemos citado como testimonio de uso. Insiste Sancassano en que es necesario, para entender los textos griegos, librarse de los prejuicios sobre la serpiente que provienen de la tradición judeocristiana. Aunque en lo fundamental esta actitud sea correcta, hay que tener también en cuenta que en ambas culturas la figura de la serpiente tiene funciones y simbolismos comunes, que se encuentran también en otros pueblos. Del mismo modo que los prejuicios judeocristianos han llevado muchas veces a malinterpretar los textos griegos, también un exceso de escrúpulo puede llevar a los mismos errores. Sancassano, por ejemplo, considera que la relación tan clara de la serpiente con el mal en la *Teogonía*, la *Oresteia* o Teognis es excepcional en los textos griegos (p. 192); pero considerar excepciones estas obras, sobre todo en materia de religión, es ya mucho considerar. Y también en la *Biblia* hay serpientes buenas: Jesús aconseja a sus discípulos ser sagaces como las serpientes y puros como las palomas (*Ev. Matt.* 10.16).

<sup>34</sup> Erasmo y Houghton (1915: 61); Otto 1903 (pero en la p. xxv dice lo contrario: que es el proverbio el que ha dado lugar a la fábula); Garbe 1979: 277 s.; Bühler IV, 251. Cf. la nota de Leutsch a Arsen.: «auctor Aesopum ante oculos habuit». Por su parte, Adrados (1987: I 359 s. y 377) considera que la fábula esópica puede tener su origen en un «símil-fábula» oriental del *Ahikar* (8.17): «(Hijo mío, has venido a mí como) el perro que vino a la estufa del alfarero para calentarse y en cuanto se calentó se puso a ladrarle». Pero el parecido es demasiado vago como para establecer una relación genética.

Hausrath), en la que una golondrina advierte a una gallina que está empollando unos huevos de serpiente que ella será la primera perjudicada por hacerlo<sup>35</sup>.

Incluso para el pasaje de Teognis hay que contar con esta relación con la fábula, aunque por su sentido esté más apartado de ella. En el estudio de Carnes citado, que se dedica precisamente a la relación entre proverbio y fábula, se constata que una expresión relacionada con una fábula puede usarse sin tener conocimiento de la fábula, lo que hace más fácil que surjan nuevas interpretaciones y sentidos. Este caso nuestro es hasta cierto punto similar. El sentido ( $\beta$ ) no cuadra con la fábula, así que, si suponemos que la  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$  tuvo su origen en ella, habría que pensar que, una vez independizada como  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$ , adquirió un nuevo sentido por reinterpretación de la imagen<sup>36</sup>.

Ahora bien, es corriente que las fábulas den lugar a expresiones proverbiales, pero tampoco es raro lo contrario, y en este caso cabría también que fuera la fábula la que hubiera salido de la  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$ , o al menos que la  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$  hubiera contribuido a darle a la fábula la forma con que la conocemos, y entonces no podría saberse si ( $\beta$ ) proviene de ( $\alpha$ ) o al revés. Según Carnes (1991: 66), «Las fábulas y los proverbios . . . pueden generarse unos a otros, y ambos pueden generar otras formas»; algunos estudios de proverbios concretos «sugieren la generación de la expresión proverbial en un contexto narrativo con asociaciones con otras fábulas y narraciones. Las cuestiones de intertextualidad . . . nos ayudan llevándonos a un entendimiento en múltiples niveles de todos los textos relacionados. Los límites extremos de las posibilidades de resolución de las metáforas hacen más compleja esta intertextualidad». Dejando de lado la cuestión de lo apropiado del uso de términos como ‘texto’ o ‘intertextualidad’ para referirse a producciones orales, lo cierto es que en estas palabras tenemos una descripción bastante exacta de lo que en los testimonios de esta locución sucede, que es la mezcla, confusión e influencia mutua con otros motivos y relatos tradicionales.

Las fábulas esópicas son casi siempre de datación insegura, pero es de creer que ésta sea de las antiguas (¿VIII a. C.?), ya que está presente en las tres colecciones principales de fábulas esópicas<sup>37</sup>; según se ha visto, fábula y expresión proverbial son en este caso inseparables, y la fecha que se asigne a la una habrá de asignársele también a la otra (a no ser en el caso de que ( $\beta$ ) fuera anterior, y entonces la  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$  tendría que ser también anterior). Hay también paralelos sánscritos, de los que West (2007: 98) duda que provengan de una etapa de comunidad: «Another simile from the animal world, shared by Indians and Greeks, is perhaps much less ancient. Duryodhana, denouncing Vidura, says ‘like a snake we took you into our embrace’ (*Mahābhārata* 2.57.3). The same image is found in the *Rāmāyaṇa* (2.7.23): ‘he is like a viper, child, whom you have taken to your bosom and lovingly mothered’ . . . Now, it

---

<sup>35</sup> Tal vez tenga que ver con nuestra  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$  la locución moderna «el huevo de la serpiente», usada sobre todo para referirse al nacimiento del nazismo en Alemania.

<sup>36</sup> Para van Dijk (1997: 681), en cambio, en Teognis no hay alusión a fábula alguna, sino sólo una simple metáfora. Del mismo modo, Kroll (1955: 78) dice, para defender el texto de los manuscritos, que «la situación no tiene nada que ver con la de la fábula».

<sup>37</sup> Adrados 1987: I 480, y cf. 98, 156, 414, 479 s.

seems quite possible that a version of the fable [62 Hausrath], like many other animal fables, came to India from the west at a comparatively late date. A form of it appears in the *Pañcatantra* (2 st. 17, trs. P. Olivelle): 'Yet a bad man inspires no confidence, because of his evil disposition, like a snake in one's own bosom.' If so, the fable, rather than a common Graeco-Aryan tradition, may have been the source of the image in the Indian epics». West piensa sólo en la fábula, no en la παροιμία, que está en verdad más cercana a los textos indios que la fábula; su opinión del préstamo es tan posible como la de un origen en época de comunidad: nos quedamos, pues, con la duda.

Adrados (1964) y Garbe (1979), por su parte, han puesto en relación la fábula-proverbio de la serpiente en el seno con el motivo de la lucha entre el águila y la serpiente, que, desde *Il.* 2.298 ss. (también 12.200 ss.), se encuentra muchas veces y en formas muy variadas en los textos griegos, siendo uno de los motivos fundamentales de la *Oresteia*. Garbe identifica las fábulas y expresiones proverbiales que son testimonio de enemistad entre el hombre y la serpiente (nuestra locución, las fábulas 62, 115, 51 y 213 Hausrath), las que testimonian la amistad entre hombre y águila (296 Perry) y, finalmente, las que testimonian una enemistad entre águila y serpiente (130, 326 Hausrath) en la que el hombre toma partido por el águila (326 Hausrath), lo que explica su amistad con una y su enemistad con la otra<sup>38</sup>. En estas historias es fundamental la oposición entre lo terrestre, simbolizado por la serpiente, y lo aéreo y celeste, representado por el águila, o, si se quiere, entre lo de arriba y lo de abajo.

Siguiendo el método de análisis de Jacob Grimm, Garbe considera estas fábulas y la παροιμία de la serpiente en el seno como degeneraciones de un mito originario sobre el enfrentamiento de una divinidad solar con un dragón que representa las fuerzas de la oscuridad y el caos y que muchas veces es guardián de un tesoro. Adrados (1964), sin embargo, había ya mostrado que la cuestión es más compleja, al relacionar estas historias con una fábula sobre el enfrentamiento entre el águila y la serpiente que aparece ya en un poema épico acadio que remonta al menos al s. XVII a. C.<sup>39</sup> En ella es fundamental, como en la παροιμία, el tema de la amistad traicionada, pero el reparto de papeles es el contrario: el águila, que había jurado amistad a la serpiente, rompe su juramento devorando a las crías de ésta, y, en castigo, es atrapada por la serpiente con ayuda del dios Samas, que finalmente perdona al águila. La traidora es aquí el águila y la traicionada la serpiente. Entre los griegos, en cambio, se evita por diversos medios un enfrentamiento directo entre serpiente y águila en que ésta sea la mala: o bien se elimina el motivo de la traición (Homero), o bien se sustituye a alguno de los dos contendientes por otro animal (Homero, Arquíloco, Ésquilo), o bien se invierten los papeles, siendo la traidora la serpiente (Ésquilo)<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Ya en la fábula «La gallina y la golondrina» que cita Erasmo la situación es muy parecida a la de la fábula 62, pero con un pájaro en lugar de un hombre (cf. también la 255: la serpiente devora los polluelos de una golondrina). La lucha entre el águila y la serpiente aparece también en Aesch. *Th.* 291 ss., Soph. *Ant.* 110 ss., Arist. *HA* 609a, Ael. *NA* 17.37; más referencias en Thompson 1936: 3, y Garvie *ad Cho.* 247-9. El motivo debió de ser tan frecuente que Aristófanes lo parodia en *Caballeros*, 197 s.

<sup>39</sup> Cf. también Adrados (1987: I 242) y Williams (1956).

<sup>40</sup> En *Il.* 2.298 ss. el águila se sustituye por un ruiñeñor que con sus ocho crías representa a Troya y los nueve años de guerra; tanto en este presagio como en el de 12.200 ss. los griegos son la serpiente y los

Y así, de la misma manera que la serpiente llegó a ser símbolo proverbial de la ingratitud, el águila lo fue de la gratitud: en la colección de Apostolio (1.78) se recoge la expresión αἰέτιον χάρις ἐκτίσω «pagaré la gratitud del águila», «devolveré el favor como el águila», que se aplica «a los que devuelven los favores rápidamente y con grandes regalos»<sup>41</sup> y se explica a partir de una de estas fábulas de las que venimos hablando, «El águila y la serpiente», que remonta hasta Estesícoro (fr. 103 PMG): un hombre que se separa de sus compañeros para ir a buscar agua se encuentra a un águila a punto de morir estrangulada por una serpiente y la salva matando a la serpiente; cuando, de vuelta de la fuente, se dispone a beber, el águila le devuelve el favor impidiéndoselo, ya que la serpiente había envenenado la fuente<sup>42</sup>. El diccionario Oxford de proverbios (p. 59) recoge la expresión «I have saved / kept the bird in my bosom»: guarda el pájaro en su seno quien se mantiene fiel a su deber o a los suyos.

Pero dejemos las fábulas por ahora y vayamos otras tradiciones ligadas a nuestra παροιμία. Dar a luz una serpiente es también un motivo popular<sup>43</sup>, relacionado muchas veces con la creencia, testimoniada entre otros por Hdt. 3.109, [Arist.] *Mirab.* 165 (846b18-21) y Ael. NA 1.24, de que la víbora hembra mata al macho degollándolo después del apareamiento y que luego sus crías le destrozan el vientre al nacer, matándola en venganza por la muerte del padre. La relación de esta creencia con la historia

---

troyanos el ave, al revés de lo que ocurre en los símiles y presagios de *Agamenón* 48 ss. y 112 ss., donde las águilas representan a los griegos o a sus caudillos (aunque la serpiente ha desaparecido). En *Od.* 16.216 ss. hay un símil de unos pigargos o buitres a los que unos labriegos han robado los polluelos. En la fábula de Arquíloco, que es la más parecida a la acadia, la serpiente se sustituye por una zorra (frr. 27-33 Adrados = 174-177, 179-181 y 329 West); cf. también Aesop. 1 Hausrath). Pero derivaciones de este tema las hay sobre todo en la *Oresteia*: véase la n. 62.

<sup>41</sup> Para Petzold (1904: 57) es un falso proverbio, pero en todo caso sirve de testimonio de la idea del águila como agradecida. Otra ave agradecida del refranero griego es la cigüeña, cuya piedad filial era proverbial: se decía que alimentaba a sus padres cuando envejecían y hasta los llevaba a costas cuando no podían volar. Los paremiógrafos recogen las expresiones ἀντιπελαργεῖν y πελαργικοί νόμοι (Zen. Vulg. 1.94, Diogen. 1.84, Diogen. Vind. 1.48, Greg. Cypr. 1.31, Greg. Cypr. Leid. 1.49, Greg. Cypr. Mosq. 2.11, Macar. 2.12; Apost. 2.100 y 14.15).

<sup>42</sup> Fábula 326 Hausrath (28 de la col. de Aftonio), recogida también por Eliano, NA 17.37 y Tzetzes, *Chil.* 4.302-12. Eliano es la fuente de Apostolio y es por él que sabemos que Estesícoro usó esta fábula en uno de sus poemas. La fábula también tiene versiones indias (Adrados 1987: I 379) y puede relacionarse con los motivos B364.4, B455.3 y B521.1 (cf. también N332.2) *TMI*; en B424.1.6 es el águila la que salva de la serpiente a la mujer y los hijos del hombre.

<sup>43</sup> *TMI* T554.7; cf. también los G243.3.1, J2415.7 y T676.1 y el cuento «La rana y la culebrina», núm. 17 de la colección de Rodríguez Almodóvar. Los complicados motivos populares y científicos relacionados con la solitaria y bichos semejantes incluyen historias sobre culebras y otros reptiles que se introducen en la vagina, dando lugar a veces al crecer a que la afectada parezca embarazada (de Caro 1973, Devereux 1976: 193 s.). Una de las versiones medievales derivadas, según Adrados (1987: III 507 s.), de la fábula 62 de Esopo, cuenta cómo «una mujer parió una serpiente por obra de un incubo. La serpiente la mató». No hará falta llamar la atención sobre la similitud con las *Coéforas*. Según una leyenda, Alejandro había sido engendrado en Olímpide por el dios Amón en forma de serpiente (cf. Plu. *Alex.* 3.1, Luc. *Alex.* 7); hay un cuentecillo en Pselo, *Or.* 19.94-104, en el que una muchacha afirma, para salvar a su bebé, haber dado a luz una serpiente.

de las *Coéforas* la pone ya de relieve, antes de los comentaristas modernos<sup>44</sup>, el propio Eliano: τί οὖν οἱ Ὀρέσται καὶ οἱ Ἀλκμαίωνες πρὸς ταῦτα, ὧ τραγωδοὶ φίλοι; «¿Qué tienen de particular los Orestes y los Alcmeones ante esto, queridos trágicos?». También en el testimonio de Plutarco *Garr.* (v) se mezcla esta creencia sobre el apareamiento y parto de la víbora con la imagen de la serpiente en el seno.

Pero la tradición que con más frecuencia se relaciona con la παροιμία en sus testimonios es la de las serpientes que maman, que se encuentra en los de Ésquilo, Jorge el Monje y Manasés y parece a menudo inseparable del proverbio, sobre todo en la variante ὄφιν τρέφειν (cf. Röhrich 1973: II 849 s.). La creencia de que las serpientes aprovechan cuando las madres de niños pequeños duermen para mamar de su pecho está muy extendida en diversos pueblos y pervive en nuestros días; a veces se completa la historia diciendo que mientras la serpiente mama de la madre le mete al niño la cola en la boca para que no llore, y que al niño se le acaba poniendo la boca negra y está cada vez más débil (bien porque la serpiente le roba la leche, bien por el veneno de su cola), siendo ambas cosas los signos por los que se suele descubrir que hay una serpiente que por las noches mama de la madre<sup>45</sup>. La serpiente aparece aquí con una doble función: hace de hijo con respecto a la madre porque mama de su pecho, pero también, como me hace notar A. González Terriza, de madre con respecto al hijo al darle de mamar con su cola. De manera que en estas historias la serpiente parece dar forma a dos miedos complementarios: el del hijo tan voraz que podría comerse a la madre, y el de la mala madre, que no alimenta al hijo o lo envenena o lo devora<sup>46</sup>.

Los niños de pecho se relacionan a menudo con las serpientes<sup>47</sup>: no es sólo que, siendo todavía ajenos a razón, sean comparables a un animal, como dice la nodriza de

<sup>44</sup> Entre ellos Borthwick (1967), Devereux (1976: 190 s.), Garvie (*ad Cho.* 247-9), Sancassano (1996: 67). La misma creencia aparece en una adivinanza al principio del *Pericles* de Shakespeare (citada por Jebb *ad Ant.* 531): «I am no viper, yet I feed / on mother's flesh which did me breed» (vv. 64 s.). En la leyenda del rey Arturo la traición de Mordrez se presenta también por medio de estas imágenes de forma muy parecida a la de Orestes: Arturo sueña, la misma noche que engendra a Mordrez, con una serpiente que sale de su vientre, quema su tierra y se enfrenta con él, y se da cuenta del sentido de su sueño mucho después, cuando su hijo se enfrenta con él.

<sup>45</sup> *TMI* B765.4.1: «[snake] sucks woman's milk»; también B535.0.14: «serpent as child's nurse», B784.2.1.0: «snake in person enticed out by milk», B391.1: «child feeds snake from its milk bottle», T544.7: «woman bears snake-child» y Q452: «punishment: snake sucks woman's breasts»; Aarne-Thompson 285: «The child and the snake. The snake drinks from the child's milk-bottle». Véanse, entre otros muchos estudios, García Teijeiro 1998 y 1999, Ermacora 2017, y la recopilación de testimonios de <http://imaginario.org.ar/baultematico/s/sierpes.htm>. Los comentaristas ingleses de las *Coéforas* citan un pasaje de *Antonio y Cleopatra* de Shakespeare (5.2.312 s.) en el que Cleopatra, la serpiente del Nilo (1.5.21), compara el áspid con el que se va dar la muerte con un bebé al que le fuera a dar el pecho.

<sup>46</sup> La mala madre se compara también con un reptil en Soph. *Tr.* 815 ss. A las malas madres, que matan a sus hijos o no les quieren dar de mamar, se las castiga a que serpientes mamen de sus senos (*TMI* Q452, García Teijeiro 1998). Sobre la relación de estos miedos con las historias de serpientes que maman, cf. Devereux (1976: 193 y 196 n. 57), González Terriza (<http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/11925>; último acceso, 3/5/2019), Ermacora (2017: 64). Sobre la serpiente como símbolo del vínculo entre madre e hijo en la *Oresteia*, cf. Zeitlin 1978: 168.

<sup>47</sup> Cf. Ermacora 2017: 63 s. En la Grecia antigua, los niños míticos Erictonio, Heracles, Yamo (Pi. O. 6.42 ss.) y Sosipolis (Paus. 6.20.2) están relacionados con las serpientes. Harrison (1908<sup>2</sup>: 133) y Küster (1913: 113) mencionan a este respecto la creencia griega de principios del siglo pasado de que los niños

las *Coéforas*: τὸ μὴ φρονοῦν γὰρ ὥσπερ εἰ βοτὸν τρέφειν ἀνάγκη (753 s.); es que se relacionan ante todo con las serpientes, tal vez porque no andan, tal vez porque, como las serpientes, se sienten, por ser todavía ajenos a la cultura, como especialmente extraños a lo humano.

Testimonio de que también en Grecia se contaban historias acerca de serpientes que maman es, además del sueño de Clitemestra, un pasaje de Luciano (*Alex.* 7) donde se habla de unas grandes serpientes que había en Pela,

ἡμέρους πάνυ καὶ τιθασούς, ὥς καὶ ὑπὸ γυναικῶν τρέφεσθαι καὶ παιδίοις συγκαθεύδειν καὶ πατουμένους ἀνέχεσθαι καὶ θλιβομένους μὴ ἀγανακτεῖν καὶ γάλα πίνειν ἀπὸ θηλῆς κατὰ ταῦτὰ τοῖς βρέφεσι. πολλοὶ δὲ γίγνονται παρ' αὐτοῖς τοιοῦτοι, ὅθεν καὶ τὸν περὶ τῆς Ὀλυμπιάδος μῦθον διαφοιτῆσαι πάλαι εἰκός, ὅποτε ἐκύει τὸν Ἀλέξανδρον, δράκοντός τινος, οἶμαι, τοιούτου συγκαθεύδοντος αὐτῇ.

muy mansas, tan domésticas que las crían las mujeres, duermen junto a los niños pequeños, se dejan pisar y oprimir sin irritarse y maman leche del pezón lo mismo que las criaturas de pecho. Hay allá muchas de éstas, y es verosímil que de ahí proceda el relato sobre Olimpiade que circuló antiguamente, por haber dormido con ella, creo, una de esas serpientes, cuando estaba encinta de Alejandro»<sup>48</sup>.

Amamantar serpientes no es aquí algo terrorífico, ya que se trata de serpientes domésticas. Recuérdese que era frecuente llevar en el seno, ἐν τῷ κόλπῳ, pequeños animales domésticos; y que, para que un animal sea doméstico, es fundamental alimentarlo. En la *παροιμία* se trata, pues, a la serpiente como si fuera un animal doméstico. Aunque esto sirve al juego del choque de contrarios del que hemos hablado, ya que se trata como doméstico a un animal que no lo es, o que no se ve como tal, la locución puede también relacionarse con las diversas noticias que tenemos de un trato con la serpiente como animal doméstico, tanto entre los griegos como en otros pueblos. Las serpientes domésticas son muchas veces guardianas de la casa que traen prosperidad y riqueza a sus habitantes a cambio de ser alimentadas, a menudo con leche. En muchos casos se considera que representan a los antepasados. Tanto entre los griegos como entre los latinos existe un culto doméstico de una divinidad serpentina, protectora de la familia y el hogar, que viene a dar en el ἀγαθὸς δαίμων de la tradición helenística o el *genius loci* de la latina<sup>49</sup>. García Teijeiro (1999, 1983) liga estas tradi-

---

no bautizados pueden convertirse en serpiente (agradezco estas referencias a Diana Rodríguez Pérez). Cf. también Slater 1968: 87-94.

<sup>48</sup> Traducción de García Teijeiro (1998). En Eur. *Ba.* 697 ss., las bacantes se atan pieles de animales sirviéndose para ello de serpientes mansas que les lamen las mejillas y dan de mamar a otros animales salvajes (cervatillos y lobeznos), habiendo abandonado a sus recién nacidos.

<sup>49</sup> Servio *ad Aen.* 5.85. Cf. Sancassano 1996: 51 s.; TMI F480.2 «serpiente como espíritu de la casa». Entre los griegos, además del texto de Luciano, hay diversas noticias de una ὄφις ὀροφίας o serpiente que habita bajo techo (*Schol. Ar. V.* 206, Hsch. o 1299, Poll. 7.120, Eust. *Od.* 2.337 = 1.102.10), de una ὄφις παρεία, mansa y que cazaba las víboras y era sagrada en los misterios (Phot. o 706, *Suda* o 1002), y de una οἰκουρὸς ὄφις, expresión que literalmente significa «serpiente guardiana de la casa» pero que se usaba sobre todo para referirse a la serpiente que se dice que protegía la Acrópolis de Atenas (Soph. *Ph.* 1327 s.,



ciones con la relación de la serpiente con la vida, que parece basarse en la renovación de la serpiente cuando cambia de piel, lo que hace que a veces se la crea inmortal; la leche es, por su parte, lo que da vida y hace crecer.

En varios cuentos populares, un hombre cría (a menudo con leche) en su casa una serpiente que acaba volviéndose contra él y su familia. La coincidencia con la acusación de Creonte a Ismene en la *Antígona* y con el argumento de la fábula de Esopo es evidente: se trata del motivo que podemos llamar «El animal desagradecido», por contraposición con el más frecuente de «Los animales agradecidos». Hay sin embargo también variantes de estos cuentos en las que la serpiente, además de traer riqueza a su dueño, es agradecida, y variantes intermedias en las que mata a su benefactor sin querer, debido a su enorme fuerza, cuando lo abraza. En los textos griegos tenemos, además de la fábula esópica, un cuento de una serpiente agradecida que salva la vida a su antiguo dueño (que la había cuidado y alimentado y hasta dormía con ella) cuando lo atacan unos ladrones (Phot. *Bibl.* 186.134a.32 ss., Ael. *VH* 13.46 y *NA* 6.63)<sup>50</sup>; y la fábula 51 Hausrath, titulada también «El labrador y la serpiente», cuyas versiones más antiguas, recogidas en el *Pañcatantra* (3.6), revelan como emparentada con el motivo de la serpiente doméstica que trae la abundancia y la prosperidad a la casa pero acaba enemistándose con el padre de la familia de algún modo en el que tiene que ver un conflicto con el hijo varón, al que la serpiente da muerte<sup>51</sup>.

A otro cuento de carácter popular pertenece el pasaje de la *Vida de Apolonio* recogido como testimonio de uso. El episodio se considera como la primera aparición en occidente del cuento que los estudiosos llaman «El santo y la mujer serpiente», cuento que ha tenido un gran éxito y numerosas versiones en el oriente, sobre todo en la China: un joven encuentra en el campo a una hermosa mujer de la que se enamora, pero la mujer resulta ser una mujer-serpiente, y un hombre santo o sabio ayuda a desprenderse de ella al joven, que entonces se hace su discípulo y se mantiene en lo sucesivo apartado de los placeres sensuales (Ting 1966: 145-91)<sup>52</sup>. La serpiente se nos aparece, pues, en conexión con el miedo de los hombres a perder el propio ser absorbidos en el amor de una mujer, sobre todo si se trata de una mujer ajena al orden social al que el hombre pertenece y con la que cabe sospechar por tanto que el trato amoroso es más placentero y por ende más peligroso<sup>53</sup>. Es de señalar el parecido del

---

Ar. *Lys.* 758 s., Hsch. o 270, Phot. o 103, Eust. *Od.* 1.67.4 s.). Otros testimonios sobre serpientes domésticas son Soph. fr. 226 *TrGF*, Aesop. 212 Hausrath, D. S. 3.37.8, Psell. *Or.* 19.95 ss. Cf. García Teijeiro 1983, 1998 y 1999.

<sup>50</sup> Cf. Aarne-Thompson, tipos 285 y 533; Sordo Sotres 1991: 69; serpientes agradecidas o benefactoras se encuentran en los motivos B335.1, B375.9, B385, B391.1.2, B391.1.3 (serpiente agradecida por haber recibido leche), \*B491, B524.3, D817.1.2 del *TMI*.

<sup>51</sup> Versiones similares en la colección de fábulas de Rómulo, 2.10 y en la de Babrio, 167; cf. Adrados 1987: II 115-7 y III 73 s. La fábula se corresponde con el tipo 285D de Aarne-Thompson y el motivo J15 del *TMI*.

<sup>52</sup> Véase también González Terriza 1999 y 2015: 442-8. Otro cuento con una mujer-serpiente que se encuentra en el camino y devora a un hombre que se acerca atraído por su belleza se cuenta en Dión Crisóstomo, 5.25-7 von Arnim; cf. Anderson 2000: 7 s. y García Teijeiro 2001: 69 s.

<sup>53</sup> Cabe citar al respecto motivos como la «dama serpiente» del índice del *TMI*: «Dama serpiente. Una mujer tiene dentro una serpiente que sale y mata a sus novios» (F582.1) y otros similares: F582 «dama ve-

cuento con la fábula esópica, que parece una variante de su primera parte sin ninguna referencia a «lo mujer» (de forma parecida a como en Filóstrato no hay ya casi ninguna referencia a lo serpiente): un caminante se encuentra en el campo una serpiente, la acoge en su seno y la serpiente se vuelve contra él. En varias versiones, más populares y menos didácticas, del cuento del santo y la mujer-serpiente, ésta proporciona riquezas y abundancia a su amado, como suele suceder con las serpientes domésticas<sup>54</sup>.

Una y otra vez, pues, estas historias de las fábulas y los cuentos de serpientes malvadas o desagradecidas se nos relacionan por un lado con los vínculos hombre-mujer y madre-hijo y los miedos a ellos ligados, y por otro (que es en el fondo el mismo) con un antiguo mito sobre un cambio de actitud ante la serpiente. Esta serpiente no puede dejar de presentársenos como una antigua divinidad: estaba en la casa, sus habitantes la cuidaban y ella los protegía y les traía prosperidad, pero un conflicto, que en cada historia toma forma distinta, mete enemistad donde antes sólo había concordia.

En algunos testimonios cristianos de época tardía (Efrén de Siria, Juan Crisóstomo y Gregorio de Nacianzo), la serpiente es símbolo del pecado, del deseo de pecar o de la conciencia del pecado. Este sentido, que sigue en uso en nuestros días, parece haberse derivado del uso ( $\beta$ ) del proverbio gracias a la influencia de la identificación bíblica entre serpiente y demonio. De hecho, en el primer testimonio de Juan Crisóstomo, la serpiente que hay que expulsar del seno se compara con la que tentó a Eva en el paraíso. Es de creer que es en buena medida gracias a tal identificación que la expresión ha tenido tanto éxito a lo largo de los siglos.

Otra coincidencia con la *Biblia* tiene que ver no con la serpiente sino con el seno: en el libro de los *Proverbios* se dice del que cae en las redes del amor de la mala mujer o de la mujer casada que pone fuego en su seno: «pero la adúltera busca la vida del hombre. ¿Pondrá el hombre fuego en su seno sin que ardan sus vestidos? ¿Andará el hombre sobre brasas sin que se quemen sus pies? Así le sucede al que se llega a la mujer de su prójimo, pues no quedará impune ninguno que la toque» (6.26-9). La metáfora  $\pi\upsilon\rho\ \epsilon\upsilon\ \kappa\acute{o}\lambda\pi\omega$  de la *Biblia* es muy parecida a la de la  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$  griega, y no sólo por la imagen de que se sirve (algo muy peligroso que se pone en el seno), sino también por su sentido, que coincide con uno de los usos más típicos de la  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$ . No podían los autores cristianos dejar de caer en la tentación de combinar estas imágenes, como hace Juan Crisóstomo (x) o, en latín, Godofredo de San Víctor (s. XII), *Ep.* 32 (205.861 C Migne, citado por Sutphen, *Suppl. Otto*, 227).

Pero por lo general la serpiente-pecado está en estos testimonios cristianos en el interior del cuerpo, lo que ha provocado a veces la confusión o suma con los motivos

---

nenos», B29.2.3 «cuerpo de serpiente, cabeza de mujer», T172.0.1 «el marido muere en la noche de bodas», B613.1.1 «mujer-serpiente como amante», B604.1 y B646.1 «casamiento con una serpiente».

<sup>54</sup> A veces lo que se busca es convertir la serpiente que habita dentro de la mujer en una piedra preciosa: *TMI* B101.7, B102.6, B103.0.4, B103.4.2. Aarne-Thomson 890A\*: «La serpiente en el seno»: «Una muchacha tiene una serpiente en su seno. Todos sus parientes se niegan a ayudarla a sacarla. Su amante encuentra la serpiente, que se convierte en oro».

populares de la solitaria y bichos semejantes<sup>55</sup>. Considérese también que en el uso más típico de nuestro proverbio, el de la madre y el hijo-serpiente, la madre ha llevado al hijo dentro, y que en *Coéforas* se habla de parir una serpiente.

Suele decirse que la serpiente es símbolo de lo extraño y que por tanto aparece fácilmente relacionada con otras cosas que tradicionalmente se han sentido como extrañas: de ahí que en muchos de nuestros testimonios (y en otras muchas historias) tenga que ver de un modo u otro con las mujeres. Ahora bien, es ya casi un lugar común hablar de lo contradictorio de la simbología de la serpiente en las tradiciones populares, de su peculiar ποικιλία: representa a un tiempo lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo<sup>56</sup>. Debe pensarse pues que ese carácter contradictorio remite a un sentimiento de que los opuestos no tendrían por qué serlo o alguna vez no lo fueron o podrían dejar de serlo, de que vida-muerte, hombre-mujer, bueno-malo, cultura-natura, cielo-tierra, son en el fondo, como enseña Heraclito, lo mismo, y que en su separación, hecha por obra del *lógos* con el que en otras tradiciones la serpiente se relaciona (la serpiente blanca de Grimm, las cualidades proféticas de Pitón o Tiresias, la historia de Yamo...), reside la herida nunca curada sobre la que se funda la civilización. La serpiente sería entonces contradictoriamente el símbolo de esta separación pero también de la unidad perdida latente bajo la separación.

Recapitulando: En esta expresión proverbial la serpiente es símbolo del que se vuelve contra el que lo ha beneficiado de algún modo, del que se dice, cuando se descubre tal perfidia, que calienta o alimenta una serpiente o la tiene en el seno. En otra forma de uso, la serpiente representa los sentimientos desleales del falso amigo, y entonces es éste el que la lleva en el seno. En los dos casos la eficacia de la imagen radica en el choque de contrarios que supone proteger en lo más íntimo y cálido lo más frío y extraño, alimentando como a un animal doméstico al que es por naturaleza inmutable peligroso y salvaje. La locución puede usarse para todo tipo de ingratos o hasta simplemente para todo tipo de enemigos, pero es especialmente apropiada para los casos del hijo ingrato con respecto a la madre y de la mujer ingrata con respecto al marido o amante. En la παροιμία, pues, la serpiente se considera malvada y péfida por naturaleza, cosa que no sucede siempre en los textos griegos. Esta maldad de la serpiente puede explicarse, en parte, precisamente a partir de las comparaciones de los traidores con serpientes, que, nacidas de otros parecidos más neutros desde el punto de vista moral (deslizarse hasta la presa sin ser sentidas), tenderían sin embargo a reinterpretarse moralizando a la serpiente como traidora. Pero hay que tener en

---

<sup>55</sup> TMI B784, D2156.5.2, G328. En inglés, la expresión «bosom serpent», además de encontrarse en la locución, tiene también otros dos sentidos: por un lado, se refiere a la mala conciencia, y, por otro, a los casos de tenia y similares. Hay un cuento de N. Hawthorne, «Egotism, or the bosom serpent» (1843), sobre una serpiente que habita en el corazón de un hombre y es al mismo tiempo el símbolo de su conciencia o su pecado, que es el de los celos (como en Juan Crisóstomo era la envidia y en Efrén de Siria el rencor).

<sup>56</sup> Sancassano 1996 y 1997, Slater 1968: 80-115.

cuenta también la relación de la *παροιμία* con otros motivos de las tradiciones populares cuya protagonista —o antagonista— es la serpiente: si nuestra *παροιμία* no proviene de estas tradiciones, quedó desde muy pronto confundida con ellas. Lo primero es que hay que pensar, más que en un proverbio, en una fábula-proverbio de la serpiente en el seno, citada más o menos ampliamente según la situación. Esta fábula-proverbio tiene su puesto en una red de motivos tradicionales (el enfrentamiento entre águila y serpiente, el enemigo dentro de casa, las serpientes que maman, el apareamiento y parto de la víbora, la mujer-serpiente devorahombres, la serpiente desagradecida...) que tratan una y otra vez los mismos temas de distintas maneras: la serpiente suele servir para representar el miedo (y el deseo) a perder el propio ser en lo desconocido, sobre todo en la forma del miedo del varón a perderse en lo femenino, pero también en el de la madre a ser absorbida por el hijo (sobre todo por el recién nacido, que es todavía ajeno a cultura); al mismo tiempo, muchas de estas historias nos hablan más o menos directamente de un antiguo culto de la serpiente como divinidad benéfica y de su posterior transformación en maléfica con la subida al poder de otras divinidades.

### La *παροιμία* en las *Coéforas*

No es coincidencia que estos asuntos sean también fundamentales en la *Oresteia*, en cuya trama se relaciona la historia de una mujer terrible, una mujer de voluntad varonil (γυναικὸς ἀνδρόβουλον ἐλπίζον κέαρ, Ag. 11) que mata a su marido y es muerta a su vez por su hijo, con el proceso de sometimiento de unas divinidades femeninas arcaicas, ligadas a las serpientes y a la tierra y defensoras de una estructura familiar en la que la madre tiene una importancia mayor, al poder de unos dioses nuevos, celestes y protectores de una familia cuyo centro indudable es el padre. En esta evolución no sólo han de contar las posiciones enfrentadas del padre y la madre, sino que es también fundamental el papel del hijo varón.

Siendo uno de las funciones principales de los mitos y demás historias por el estilo el sostenimiento del poder y las estructuras sociales establecidas ofreciendo explicaciones sobre su origen, no deben entenderse estas historias, como solía a veces hacerse, como un testimonio de la existencia histórica de una antigua sociedad matriarcal y de su paso a una patriarcal, sino ante todo como justificación de la patriarcal. Es probable, eso sí, que hubiera variantes menos drásticas de patriarcado, como las famosas sociedades matrilineales que nos describen los antropólogos, y tampoco puede negarse que tal vez en estos mitos haya alguna reminiscencia de ellas.

Tanto para Petrounias (1976: 162-7) como para Dumortier (1935: 88-100), las imágenes relacionadas con el águila y la serpiente y su enfrentamiento constituyen el motivo más importante de las *Coéforas*<sup>57</sup>. El enfrentamiento aparece explícitamente en

---

<sup>57</sup> Cf. también Fowler 1967, especialmente pp. 55-7.

247-9, donde Agamenón es el águila a la que mata la víbora Clitemestra: ἰδοῦ δὲ γένναν εὖνιν αἰετοῦ πατρός, / θανόντος ἐν πλεκταῖσι καὶ σπειράμασιν / δεινῆς ἐχίδνης. Orestes y Electra son en este pasaje, pues, como también poco después en 500-2, las crías del águila que han quedado sin padre. Agamenón se identificaba con el águila, pájaro de Zeus y símbolo del poder de los reyes (Thompson 1936: 3 s.), ya en el presagio de Ag. 112 ss. En el símil de Ag. 48 ss. es otra ave: uno de los buitres que han perdido a sus polluelos (de la misma manera que Orestes y Electra son los polluelos que han perdido a su padre), pero, según se deduce de los testimonios de Thompson (1936: 5 s.), los griegos (como otras gentes) confundían frecuentemente los buitres y las águilas.

Clitemestra, por su parte, se compara una y otra vez con una serpiente, como hemos visto que conviene a una mujer terrible que mata a su marido, a una mujer de voluntad varonil, vengadora, engañadora, adúltera, mala esposa, mala madre: en Ag. 1233 Casandra la llama ἀμφίσβαιναν (una especie de serpiente de dos cabezas, la habitual y otra en la cola, símbolo de doblez e hipocresía); en *Cho.* 831 s. se dice que Orestes debe tener la audacia de Perseo, que también se enfrentó a una mujer serpentina, la Gorgona; en 994-6 Orestes se pregunta cómo es mejor llamarla:

τί σοι δοκεῖ; μύραινά γ' εἶτ' ἐχίδν' ἔφυσήπειν  
 θιγοῦσ' ἄν μᾶλλον οὐ δεδηγμένον  
 τόλμης ἕκατι κακδίκου φρονήματος;

¿Qué te parece? ¿Es su naturaleza la de una murena, o una víbora más bien, que infecta al tocarla, sin morder, por obra de su audacia y su espíritu perverso?

(la murena es un tipo de pez parecido a la serpiente por su forma<sup>58</sup>); finalmente, en *Cho.* 1047 se dice que Orestes ha cortado la cabeza a dos serpientes (δυοῖν δρακόντοιν: Egisto y Clitemestra). Con respecto a *Cho.* 247-9, donde Clitemestra es, como hemos visto, la víbora que mata al águila Agamenón, Garvie comenta que la víbora no mata a su presa estrujándola, de modo que «la referencia es a la cópula», durante la cual se dice que la víbora mata al macho mordándole la cabeza. La forma que tiene Clitemestra de matar a Agamenón, envolviéndolo primero en un ropaje, recuerda a los «lazos y anillos de la terrible víbora» de este pasaje<sup>59</sup>.

Las Erinias están también ligadas a las serpientes. En *Eum.* 128 Clitemestra las llama δεινὴ δρακαίνη; al final de *Cho.* (1048-50) Orestes las ve «enredadas con serpientes» y las compara con las Gorgonas. Según Pausanias (1.28.6), Ésquilo fue el primero que las representó con pelo de serpientes, pero ya antes aparecían las Erinias ligadas a ellas, sobre todo en las artes figurativas, pues se representan a menudo como serpientes<sup>60</sup>. La cabellera de serpientes recuerda a la Gorgona y a las interpre-

<sup>58</sup> Hesiquio (μ 1884) explica así la voz μύραινα: ἐπὶ τοῦ κακοῦ ἐλέγετο, ὡς 'ἐχίδνα'. Cabe pensar que esta glosa tenga su origen precisamente en este pasaje del *Agamenón*.

<sup>59</sup> También la caracterización de Clitemestra en el lenguaje visionario de Casandra como θῆλυς ἄρσενος φονεύς (Ag. 1231) puede recordar la historia de la cópula de la víbora. Clitemestra se compara también con una araña (Ag. 1492, 1516) por razones similares.

<sup>60</sup> Véase Podlecki, p. 7; Sancassano 1997: 170.

taciones que ven en estos seres monstruosos una representación del terror ante lo femenino, centrado (o más bien descentrado) en el vello púbico de la mujer adulta, que se traslada en estos seres a la cabeza<sup>61</sup>. Del mismo modo que Orestes se hace serpiente para enfrentarse a otra serpiente, Apolo amenaza a las Erinias con lanzarles «blanca y alada sierpe» salida de su arco (*Eum.* 181 s.).

Así pues, el enfrentamiento entre el bando de Agamenón y el de Clitemestra se presenta a menudo con el motivo tradicional de la lucha entre el águila y la serpiente<sup>62</sup>. Por eso es especialmente significativo que Orestes, la cría y defensor del águila, aparezca en la *Coéforas* tan claramente como serpiente. Es cierto que esta identificación la hace, primero en su pesadilla y luego en la *παροιμία*, Clitemestra, que es para quien tiene más sentido; pero Orestes acepta de buena gana este papel cuando interpreta el sueño<sup>63</sup>.

El punto de partida de la acción de las *Coéforas* es la llegada de Orestes, anunciada a Clitemestra por un sueño previo al comienzo del drama, que es, según se cuenta en el primer canto coral (32-41), el motivo del envío de ofrendas a la tumba de Agamenón. En este canto no se cuenta todavía el contenido del sueño, que se retrasa eficaz-

---

<sup>61</sup> Este miedo parece tener que ver con el motivo que en folklore se llama *vagina dentata* y en psicoanálisis es una forma de «miedo a la castración»; cf. TMI A1313.3.1, F547.1.1, K1222, F547.5.9, y las interpretaciones de Slater (1968: 20 s.), García Calvo (1990: 173 s.), González Terriza (2015: 446-8) y Ermacora (2017: 64).

<sup>62</sup> Las alteraciones e inversiones de la *Oresteia* con respecto a la fábula acadia son diversas: combinando el símil de 48 ss. con el presagio de 112 ss., tenemos más o menos la misma estructura que en la fábula acadia pero con una inversión del papel del águila, que es la buena, y con desaparición de la serpiente (en 48 ss. los buitres lamentan el robo de sus polluelos, en 112 ss. las águilas les hacen justicia devorando la liebre preñada con sus crías); en *Cho.* 247 ss. la traidora es la víbora; en 928 no hay águila, y la serpiente es de nuevo la traidora. Adrados comenta que en Ésquilo hay una ambivalencia moral del águila que no está presente en las otras versiones de la fábula: el águila Agamenón, al hacer justicia, comete injusticia (para acabar con Troya ha de devorar la liebre preñada; ha de sacrificar a su hija, acabar con la vida de muchos hombres y arrasar los templos y altares de los dioses). Que esto sea sólo por originalidad del poeta, como propone Adrados, o tal vez también gracias a la abundancia y confusión de variantes y reelaboraciones del mismo tema, unas de águila buena y otras de águila mala, es cosa que no podemos pararnos a discutir aquí: da la impresión, en todo caso, de que esta ambivalencia viene de que el símbolo del águila y la serpiente se utiliza tres (tal vez cuatro) veces para los varios enfrentamientos que componen la trama de la *Oresteia*, produciéndose así un solapamiento en los símbolos: primero Agamenón es el águila justiciera que marcha, por el rapto de Helena, contra Troya; luego Clitemestra es la víbora que mata al águila Agamenón; la «fábula» vuelve a empezar entonces por tercera vez, y Orestes debe convertirse en serpiente para vengar a su padre (lo que no puede ser de ninguna manera es que su madre, mujer y serpentina, sea águila); cuando Orestes mata a su madre aparece aún una última serpiente vengadora, las Erinias. En el *Agamenón* hay más paralelismos con la fábula acadia de los que se han señalado: (1) Agamenón, el águila, es el primero en matar a la hija de Clitemestra, la serpiente; (2) Clitemestra, al estar, como mujer, en una posición inferior, tiene que idear una trampa para vengarse; del mismo modo, la serpiente, al no poder, como reptil que es, alcanzar al águila, pide ayuda al dios Samas, que le aconseja una trampa: «que se oculte en las entrañas de un buey muerto y aprese al águila cuando vaya a devorarlo»; (3) el águila es castigada tanto por comerse a las crías de la serpiente como por comer «lo que los dioses detestan y prohíben»; Agamenón es castigado tanto por matar a la hija de Clitemestra como por destruir los altares y templos de Troya.

<sup>63</sup> De la misma manera, tampoco los poderes ctónicos en general pueden ligarse sólo a un bando de los que se enfrentan en la *Oresteia*: Orestes invoca al principio de las *Coéforas* a Hermes ctonio, los dos hermanos llaman una y otra vez a la tierra y los poderes subterráneos en su ayuda.

Como reptil, la serpiente está ligada a la tierra y se asocia con los cultos ctónicos y las tumbas. Suele aparecer en los alrededores de la tumba de los héroes, y se entiende que es una especie de encarnación de su espíritu, benefactor a veces, pero también vengador cuando su muerte ha sido violenta<sup>64</sup>. De ahí que las Erinias sean serpentina. Por eso los intérpretes del sueño de Clitemestra entienden que el sueño es símbolo de que «los de bajo tierra están llenos de cólera contra sus matadores» (40 s.). Esta interpretación es correcta pero incompleta: Clitemestra no se da cuenta de que el sueño es más exacto en su simbología de lo que parece, no presta atención al hecho fundamental de que en el sueño es la madre de la serpiente, la pare y la alimenta y ésta le saca sangre junto con la leche<sup>65</sup>. Es Orestes quien interpreta bien el sueño al reconocerse, en 543 ss., como la serpiente parida por Clitemestra:

εἰ γὰρ τὸν αὐτὸν χῶρον ἐκλιπὼν ἐμοί,  
 οὐφίς ἐπ' ἀμὰ σπάργαν· ἠλελίζετο,  
 καὶ μαστὸν ἀμφέχασκ' ἐμὸν θρεπτήριον, 545  
 θρόμβω τ' ἔμειξεν αἵματος φίλον γάλα,  
 ἢ δ' ἀμφὶ τάρβει τῷδ' ἐπώμωξεν πάθει,  
 δεῖ τοί νιν, ὥς ἔθρεψεν ἔκπαγλον τέρας,  
 θανεῖν βιαίως· ἐκδρακοντῶθεις δ' ἐγὼ  
 κτείνω νιν, ὥς τοῦννειον ἐννέπει τόδε. 550

544 οὐφεις M: Porson · ἐπ' ἀμὰ σπάργαν' Klausen, ἠλελιζετο Metzger:  
ἐπᾶσασπαργανηπλείζετο M cum nota ζτ, alia alii

Clitemestra, en cambio, no se da cuenta del verdadero sentido del sueño hasta precisamente el verso 928, οἷ' γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην: la παροιμία se usa para interpretar el sueño, una imagen para entender otra imagen, porque las dos tienen un fondo común. Después de la narración del sueño y de la interpretación de Orestes, en el verso 928 la relación con el sueño está intensificada por los añadidos τεκοῦσα y τόνδ'. La sintaxis no es la más típica de la locución, en la que la palabra ὄφιν suele estar indeterminada (ὄφιν τρέφεις, ὄφιν θάλλεις): el complemento τόνδ', aunque pueda considerarse de las típicas modificaciones propias de la lengua co-

<sup>65</sup> Cf. Verrall *ad* 39-41. Goldhill (1983: 182) observa que las Erinias recibían ofrendas de leche y miel.

riente, tiene un gran efecto en el contexto de la tragedia: apuntando a Orestes, señala la solución del enigma de la serpiente del sueño<sup>66</sup>. El verso siguiente, ἡ κάρτα μάντις οὐξ ὀνειράτων φόβος, hace ya evidente la referencia al sueño, como si Ésquilo hubiera puesto todos los medios para evitar que la fijación de la expresión hiciera tomarla sólo en su sentido proverbial y se perdiera este segundo sentido.

Por el fragmento 42 PMG de Estesícoro sabemos que el sueño premonitorio de Clitemestra estaba ya en la tradición antes de Ésquilo:

τᾷ δὲ δράκων ἐδόκησε μολεῖν κάρα βεβρωμένος ἄκρον,  
ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεὺς Πλεισθενίδας ἐφάνη.

Le pareció que se acercaba una serpiente, sanguinolenta en lo alto de la cabeza, y de ella rey Plisténida salió.

Aunque lo breve del fragmento no permite afirmar nada con seguridad, no parece que en esta versión de la historia Clitemestra soñara que paría y daba de mamar a la serpiente. Algunos de los relatos modernos de serpientes que maman recuerdan mucho al sueño de las *Coéforas*: la madre se despierta gritando al descubrir una serpiente en su cama que mamaba de su pecho. Común con las *Coéforas* es también la doble interpretación o función de la serpiente de estas historias: hace de hijo con respecto a la madre y de madre con respecto al hijo, del mismo modo que en la tragedia son serpiente tanto Orestes como Clitemestra. Representa el miedo a la mala madre y al mal hijo<sup>67</sup>, el miedo a la corrupción de la relación que institucionalmente los une, que es precisamente tema principal de la tragedia. El contenido de la trama de las *Coéforas*: la muerte de una (mala) madre a manos de un (¿mal?) hijo, coincide así con el «contenido» implícito de estos símbolos e imágenes.

No podemos saber si ya en esta época había tradiciones en las que se mezclaban la historia de las serpientes que maman y la locución «alimentar una serpiente», que parecen en muchos testimonios posteriores, antiguos y modernos, inseparables (y no por influencia de Ésquilo). En todo caso, en las *Coéforas*, al ligarse estas tradiciones, aprovechando que en todas ellas la protagonista es la serpiente, se crea el efecto, tan querido por los trágicos y omnipresente en la *Orestea*, de que todo cuadra y que por tanto no podía haber sido de otra manera: la realidad, el sueño, los símbolos, las metáforas y comparaciones, forman un continuo con sentido gracias a la repetición de estos motivos.

Así pues, en el sueño, contado primero por el coro y después, con su interpretación, por Orestes, Orestes es serpiente, y de nuevo vuelve a serlo con la παροιμία de 928, que añade a su sentido habitual el de servir a Clitemestra para expresar su súbito descubrimiento del verdadero sentido de su sueño. La contradicción de Orestes, que

<sup>66</sup> Goldhill (1984: 182) observa que Clitemestra también empieza su frase con οἷ' γώ cuando entiende el enigma del esclavo (886 s.).

<sup>67</sup> Este miedo toma a menudo la forma de miedo a ser devorada por el hijo, complementario con el miedo a que se devore a los propios hijos. En la trilogía, estos miedos (οἰκεία βορά, Ag. 1220) están, por un lado, en la pesadilla de la serpiente que mama y saca a la madre sangre junto con la leche, y, por otro, en la historia de Tiestes alimentándose de sus hijos (Devereux 1976: 193 y 196 n. 57).



debe y no debe matar a su madre, queda así reflejada en la contradicción de los animales con los que se identifica en la obra: como hijo de Agamenón, es la cría del águila (desterrado como está de su puesto en el trono de Argos, todavía no puede ser águila sin más); pero es también serpiente, primero, por ser su vengador, pero sobre todo por ser hijo de Clitemestra, la mujer-serpiente. Como ella, actúa con engaño y a traición contra un miembro de su familia: éste es el sentido de la serpiente de la παροιμία. Lo que no se da en los usos habituales de la locución es que el carácter serpentino sea hereditario, como aquí, y que el atacado por la serpiente sea también serpiente. Clitemestra no sólo ha parido y criado a Orestes como madre y en la pesadilla de su sueño; al matar a Agamenón, ha engendrado y alimentado (ὕβρις τίκτει ὕβριν) la venganza que ahora cae sobre ella en la forma de su hijo-serpiente.

Al tener una motivación múltiple, la imagen de la locución vuelve a cargarse de sentido y deja de ser trivial (de ahí probablemente que por lo general no se haya atendido a su carácter proverbial). El verso siguiente, ἦ κάρτα μάντις οὐξ ὄνειράτων φόβος, confirma la desautomatización, refiriéndose al sentido no proverbial de la expresión (el sueño); la repetición de la idea, ya no mezclada con la locución, asegura el entendimiento del público y la importancia del tema del presagio y su cumplimiento. Es dudoso a quién debe atribuirse este verso: si a Orestes, que recogería el segundo sentido en su respuesta y mostraría su dominio de la situación al conocer mejor que Clitemestra su sueño; o si a Clitemestra, que, patéticamente, desarrolla con más claridad uno de los sentidos de su verso anterior.

En este complejo de sentidos es importante el uso del verbo τρέφω. Las dos veces que se cuenta el sueño se dice explícitamente que Clitemestra alimenta a la serpiente (530 s., 545). El deber de gratitud por la alimentación y crianza se tiene con los dos padres, pero de un modo especial con la madre, que ha dado al niño de mamar. Por eso, en el enfrentamiento final con Orestes, Clitemestra le muestra el pecho, recordándole esta deuda (896-8), lo que llega a hacer dudar a Orestes de su resolución y consultar a Pílates qué debe hacer. El gesto es tradicional: lo mismo hace Hécuba, también en vano, para conmover a su hijo en *Il.* 22.79 ss.<sup>68</sup> En 908 vuelve Clitemestra a insistir en la crianza: ἐγὼ σ' ἔθρεψα, σὺν δὲ γηράναι θέλω, «Yo te crié, y quiero envejecer contigo»: los hijos deben cuidar a los padres en su vejez en justa correspondencia por haberlos cuidado los padres a ellos en la infancia. En las *Euménides* las Erinias hablan también de la crianza durante el embarazo: πῶς γάρ σ' ἔθρεψεν ἐντός, ὦ μαιφόνε, / ζώνης; «¿Cómo, si no, te alimentó, maldito, dentro de su cintura?» (607 s.).

Algunos interpretan que Clitemestra miente, que ella no ha alimentado a Orestes, que el personaje de la nodriza sirve, entre otras cosas, para mostrar que Orestes no debe en realidad a Clitemestra la crianza, porque quien lo crió no fue ella, sino esta sirvienta. Y que entonces, teniendo en cuenta la argumentación de Apolo en las *Euménides* de que

<sup>68</sup> El gesto aparece también en Eur. *El.* 1206 y *Or.* 527, 841, *AP* 9.126 (Clitemestra a Orestes); Eur. *Ph.* 1568 (Yocasta a Eteocles y Polinices); Ar. *Lys.* 155 ss., Eur. *Andr.* 628 (Helena a Menelao); cf. el comentario de Garvie y Lelli 2011c: 149-52. Devereux (1976: 205 n. 4) cita también un vaso de ca. 500 a. C. con una escena similar.

la madre no es en realidad progenitora del niño, porque es el padre el único que pone la semilla de la que el niño nace, Orestes no le debería a Clitemestra gratitud ni como madre ni como alimentadora<sup>69</sup>. Pero no es seguro que Cilisa diera el pecho a Orestes, y, en caso de que se lo diera, no hay por qué suponer que Clitemestra no se lo hubiera dado también. Ni puede tampoco desconocerse que el τρέφειν incluye muchas más cosas que dar de mamar; la madre, además, alimenta al niño cuando lo lleva dentro, como afirma precisamente Apolo en su argumento de que la madre es, como la tierra, solamente τροφός de la semilla que el padre ha puesto en ella<sup>70</sup>.

Recurriendo siempre a lo mismo para provocar la compasión de Orestes, Clitemestra lo llama una y otra vez a él hijo (896, 920, 922) y a sí misma madre (922, 924). Se cumple así en este diálogo lo que el coro preveía poco antes cuando aconsejaba a Orestes que cuando ella lo llamara hijo, respondiera él «De mi padre» (828 s. θροεούσα / πρὸς σὲ «τέκνον», «πατρός» αὐδα). Finalmente, cuando Clitemestra ve perdida toda esperanza de convencerlo (926 οἶκα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην), recoge toda esta argumentación fallida en el lamento del verso que nos ocupa: οἷ' γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, donde aparecen juntos los dos motivos de agradecimiento, el parir y el alimentar, y también el hijo, pero convertido en serpiente. Así, en las ideas que articulan el diálogo hay como una repetición de los elementos principales del sueño<sup>71</sup>; la acción de la escena es su cumplimiento<sup>72</sup>.

El τρέφειν es también fundamental en la historia del cachorro de león de Ag. 717-36, en la que se da la misma inversión en el pago por los alimentos que en «alimentar una serpiente» y se usa una simbología muy parecida: se trata como doméstico a un animal salvaje que acaba mostrando su verdadera naturaleza al volverse contra quienes lo habían criado (ἐθρεψεν δὲ λέοντος ἱ- / νιν δόμοις ἀγάλακτον οὐ- / τως ἀνὴρ φιλόμαστον, 717 ss.; χάριν / γὰρ τροφεῦσιν ἀμείβων / μηλοφόνοισι μάταισιν, 728 ss.). El cachorro de león representa a Helena, motivo de la larga guerra de Troya. Knox, en un artículo muy citado (1952), señala cómo la fábula es aplicable a otros personajes del drama, y Whallon (1958) lo imita con respecto a nuestro ὄφιν τρέφειν. Pero estas interpretaciones deben tomarse con las debidas precauciones<sup>73</sup>: no es que en estos pasajes se esté aludiendo a estos otros personajes, sino que la tragedia entera se centra sobre este conflicto del «enemigo dentro de casa» una y otra vez, o, si se prefiere, utiliza esta idea del «enemigo dentro de casa» una y otra vez para entender los conflictos que se producen.

Como suele suceder en la *Orestea*, el mismo argumento sirve a las dos partes enfrentadas: al principio de la obra, Orestes deja sobre la tumba del padre un rizo que es Ἰνάχω θρεπτήριον «ofrenda / pago a Ínaco por la crianza», y en este mismo enfrenta-

<sup>69</sup> Whallon 1958: 273 s., Devereux 1976: 181-220 *passim*.

<sup>70</sup> Otros argumentos en contra de esta interpretación pueden leerse en Garvie *ad Cho.* 749 ss. y 896-8.

<sup>71</sup> Como señala Devereux 1976: 204.

<sup>72</sup> Para Blasina (2003: 192), es también cumplimiento escénico del proverbio, lo cual es evidente, pero no como Blasina lo plantea: «los espectadores verán actuar ante sus ojos todos los elementos del proverbio —la madre, el hijo, el seno, los dientes (la espada)»: la παροιμία no incluye todos estos elementos; el seno no es la mama.

<sup>73</sup> Véase la pormenorizada crítica de Bollack y Judet de La Combe con respecto al pasaje del cachorro de león.

miento final dice que el marido τρέφει, «mantiene», a la mujer (921), que —se implica— le debe por ello gratitud.

La locución ὄφιν τρέφειν es, pues, otra forma de expresión del principio del «toma y daca» o δράσαντι παθεῖν que rige de diversas formas la trilogía, ya que en ella hay una condena implícita del que, habiendo recibido alimento, protección o cualquier otra clase de beneficio o χάρις, el tenido por φίλος, no corresponde a esos beneficios con otros iguales, no es φίλος para el φίλος y ἐχθρός para el ἐχθρός, sino que hace el mal al que lo ha beneficiado, es ἐχθρός para el φίλος. No hay por tanto expresión más apropiada para Orestes y para la *Orestea* en general, donde una y otra vez se da la contradicción de que en el propio cumplimiento de la ley del δράσαντι παθεῖν está también su incumplimiento, ya que el castigo se impone a los seres queridos, que son también merecedores, por el mismo principio, del pago contrario de la χάρις. En el uso que hace Clitemestra de la locución «alimentar una serpiente» tenemos, pues, la expresión metafórica y proverbial de una de las contradicciones principales que rigen la trilogía, que a veces se ha llamado «el motivo φίλος-ἄφιλος» (Fowler 1967: esp. 55-7). En el caso de Orestes la contradicción es máxima: para dar cumplimiento al δράσαντι παθεῖν y pagar al padre la χάρις debida, ha de convertirse en la serpiente traidora en el seno de su madre. Su ingratitud puede decirse que es exacta, ya que paga con la muerte a quien le ha dado la vida.

Gracias a las imágenes del parto y crianza de serpientes, la acción de Orestes se justifica en el sentido de que él es serpiente por serlo su madre; esto es, que es la acción criminal de su madre la que lo obliga a la acción criminal. Como en el segundo estásimo del *Agamenón*, la imagen del parto vuelve a usarse proverbialmente para referirse al mal que engendra el mal. Frente a la ceguera en que muere Agamenón, Clitemestra reconoce con la παροιμία (como ya antes en el verso 888, δόλοισι δολούμεθ', ὥσπερ οὖν ἐκτείναμεν) que la muerte a traición que está a punto de recibir de su hijo es la consecuencia de su propia acción anterior de dar muerte a traición a Agamenón. Ella es la que ha parido y alimentado esta serpiente, lo que quiere decir también que con sus acciones se ha buscado lo que le pasa ahora.

Y eso es precisamente lo que Orestes responde con el verso que cierra la escena, ἔκανες ὃν οὐ χρεῖν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε. Ante la expresión metafórica del incumplimiento de la ley de correspondencia en los beneficios que supone el matar a la madre, expresada con la παροιμία del criar a una serpiente, Orestes opone de nuevo (tras el verso de atribución dudosa), como ya había hecho antes, la ley de justicia de la correspondencia en los daños, que toma esta vez una forma tan contradictoria como la de la παροιμία pero sin imagen. La frase es respuesta a la παροιμία: τὸ μὴ χρεῶν es que el hijo se vuelva contra la madre haciéndose serpiente. Orestes reconoce, como en su respuesta anterior, lo que Clitemestra dice, como quien responde «Más a mi favor»: reconoce que lo que va a hacer es algo que no debería pasar, pero añade que ha de pasar porque antes ha pasado algo que no debería haber pasado, de lo que resulta la idea terrible de que a lo que no se debe ha de responderse con lo que no se debe, de que lo debido es en este caso hacer lo no debido.

Esta frase de Orestes recuerda la referencia proverbial de Clitemestra en 1526 s. a la ley δρᾶσαντι παθεῖν, con ἀνάξια δρᾶσας, ἄξια πάσχων. Pero el propio parecido hace más llamativa la diferencia, porque Clitemestra consideraba que su acción era digna por responder a una acción indigna, mientras que Orestes califica a la suya como τὸ μὴ χρεών. El poeta hace, pues, a los dos matadores distintos por el juicio que se hacen de su acción: a Clitemestra, soberbia en la seguridad de la justicia de su acción; a Orestes, seguro pero al mismo tiempo consciente de lo indebido de lo que debe hacer.

Clitemestra, el personaje de lenguaje más rico de la trilogía, había entrado en escena citando explícitamente una παροιμία; sus dos últimas intervenciones son también proverbiales. Su primera παροιμία, la de la aurora, y esta última de la serpiente, usan las dos el símbolo del parto, que no es sólo un símbolo sino que expresa la condición fundamental, aunque contradictoria, de Clitemestra como madre y mujer. Contradictoria porque es por ser madre (esto es, mujer) que se ha atrevido a tomar el papel de vengador o agente de la justicia que se considera propio sólo del varón. Por el otro sentido que tiene en la trilogía la imagen del parto, ὕβρις τίκτει ὕβριν (763 ss.), que liga las generaciones de la familia con las generaciones de la venganza, la mujer serpiente debe morir a manos de su hijo serpiente, que ella misma ha parido y criado como hijo y como vengador.



1022 s. ἔξω δρόμου  
(y Ag. 1245 y Cho. 514)

Ag. 1242-5      τὴν μὲν Θυέστου δαῖτα παιδείων κρεῶν  
                      ξυνῆκα καὶ πέφρικα, καὶ φόβος μ' ἔχει  
                      κλύοντ' ἀληθῶς οὐδὲν ἐξεικασμένα.  
                      τὰ δ' ἄλλ' ἀκούσας ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω.

[El corifeo a Casandra] El banquete de Tiestes de carnes de niños, lo he entendido y me espeluzno, y el miedo se apodera de mí al oír la verdad y no algo que se le parezca. Lo demás, lo he oído, mas he caído y estoy corriendo fuera de la pista.

Cho. 514-6      ἔσται· πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου  
                      πόθεν χοὰς ἔπεμψεν, ἐκ τίνος λόγου,  
                      μεθύστερον τιμῶσ' ἀνήκεστον πάθος.

[Orestes a la corifeo] Así será. Mas no está para nada fuera de la pista [no está fuera de lugar] preguntar a qué viene que envíe libaciones, por qué razón, intentando compensar demasiado tarde un sufrimiento irreparable.

Cho. 1021-6      ἀλλ' ὥς ἂν εἰδῇτ' — οὐ γὰρ οἶδ' ὅπῃ τελεῖ·  
                      ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου  
                      ἐξωτέρω φέρουσι γὰρ νικώμενον  
                      φρένες δύσαρκτοι· πρὸς δὲ καρδίᾳ φόβος  
                      ἄδειν ἐτοῖμος ἢ δ' ὑπορχεῖσθαι κότῳ—.  
                      ἔως δ' ἔτ' ἔμφρων εἰμί . . .

ἀλλ' ὥς ἂν Blomfield, εἰδῇτ' Martin, οὐ γὰρ Erfurdt: ἄλλοσ ἂν εἰ δὴ τούτ' ἄρ M ·  
1022 ἡνιοστρόφον Hermann: -στρόφου M: -στροφῶ Stanley: -στροφῶν Weil ·  
1025 ἢ δ' Abresch

[Orestes al coro] Pero, para que lo sepáis —pues no sé dónde va a acabar: como a un conductor con su carro fuera de la pista me arrastran, vencido, mis mientes ingobernables; y junto al corazón el miedo está dispuesto para cantar y bailar al son del rencor—. Pero mientras aún estoy en mis cabales . . .

## Identificación

La expresión ἔξω δρόμου (φέρεισθαι) no está recogida como παροιμία en los paremiógrafos ni en otras fuentes. Sin embargo, varios autores modernos la consideran proverbial<sup>1</sup>, y lo cierto es que hay motivos para ello. El principal es que se repite en varios textos con una forma y un sentido similares. Cuatro de estos textos son de Ésquilo: los tres de la *Oresteia* y un cuarto del *Prometeo*; hay además otro de Baquílides y uno del *Crátilo* de Platón:

- (i) Aesch. PV 881-6      κραδία δὲ φόβῳ φρένα λακτίζει,  
τροχοδινεῖται δ' ὄμμαθ' ἐλίγδην,  
ἔξω δὲ δρόμου φέρομαι λύσσης  
πνεύματι μάργῳ, γλώσσης ἀκρατῆς·  
θολεροὶ δὲ λόγοι παῖουσ' εἰκῇ  
στυγνῆς πρὸς κύμασιν ἄτης.

Y el corazón cocea de miedo mis mientes, y me dan vueltas los ojos en espiral, y fuera de la pista me arrastra loco soplo de frenesí, sin dominio de mi lengua, y turbias palabras golpean en vano contra olas de odiosa obcecación.

- (ii) Bacchyl. 10.51 s. τί μακρὰν γ[λ]ῶ[σ]σαν ἰθύσας ἐλαύνω / ἐκτὸς ὁδοῦ;  
¿Por qué he dirigido tan lejos mi lengua y la conduzco fuera del camino?<sup>2</sup>

- (iii) Pl. *Cra.* 414a-b ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπισκοπεῖς με ὥσπερ ἐκτὸς δρόμου φερόμενον  
ἐπειδὴν λείου ἐπιλάβωμαι· ἐπίλοιπα δὲ ἡμῖν ἔτι συχνὰ τῶν δοκούντων σπου-  
δαίων εἶναι.

Pero no te estás dando cuenta de que me dejo arrastrar como fuera de la pista en cuanto llego a terreno llano. Y todavía nos quedan muchas cosas que parecen importantes.

<sup>1</sup> Schütz *ad Cho.* 514: «proverbialis locutio»; van Heusde lista el verso del *Agamenón* en su índice *sub παροιμίαι*; Karsten: «Proverbialis dictio a stadio petita»; Ubaldi *ad Ag.* 1245: «modo di dire proverbiale»; LSJ *sub* δρόμος; cf. Jebb *ad Soph. Ant.* 801 y Tosi 77 y 571. Erasmo cita como apotegmas καλῶς μὲν τρέχουσιν, ἀλλ' ἐκτὸς τῆς ὁδοῦ (48) y τρέχουσιν ἔξω τῆς ὁδοῦ (2084).

<sup>2</sup> Trad. de F. García Romero (*Baquílides. Odas y fragmentos*, Madrid 1988). No parecen acertadas las interpretaciones que entienden esta imagen como la de una flecha o la de un barco, como explica García Romero (1996: 60 s.), que cita también 5.195-7 como caso de la misma imagen: πείθομαι εὐμαρέως εὐ- / κλέα κελεύθου γλώσσαν οὐ[ ] / πέμπειν Ἰέρωνι. Las conjeturas οὐκ ἐκτὸς δίκας, de Jebb, y οὐκ ἐκτὸς θεῶν, de Blass, convertirían el pasaje en un testimonio dudoso comparable al de la *Antígona* que después veremos (v?).

Es dudoso si debemos incluir aquí dos pasajes de Píndaro de expresión muy parecida. En uno de ellos, citado, también con dudas, por Silk (1974: 121 n. 17) como testimonio de la misma expresión, la cosa se presenta al revés de lo habitual: es el camino recto el que se aparta del pensamiento, y no el pensamiento el que se aparta del camino recto:

(iv?) Pi. O. 7.45 ss. ἐπὶ μὰν βαίνει τι καὶ λάθας ἀτέκμαρτα νέφος,  
καὶ παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδόν  
ἔξω φρενῶν.

Una nube de olvido llega de cierto sin sentir y aparta el recto camino de las cosas fuera de las mentes.

En el segundo, en vez de ἔξω δρόμου, se usa, con el mismo sentido, ἔξω πλόου:

Pi. P. 11.38-40 ἦρ', ὦ φίλοι, κατ' ἀμευσίπορον τρίοδον ἐδινάθην,  
ὀρθὰν κέλευθον ἰὼν  
τὸ πλῖν· ἦ μέ τις ἄνεμος ἔξω πλόου  
ἔβαλεν, ὥς ὅτ' ἄκατον ἐνναλίαν;

¿Acaso me he torcido, amigos míos, en la encrucijada donde se cambia de camino, cuando marchaba por la recta ruta hasta ahora? ¿O acaso un viento me ha lanzado fuera del rumbo, como a un bajel marinerio?

Y es dudoso también este pasaje de la *Antígona*, en el que ya no se trata de salirse de la pista sino de las leyes:

(v?) Soph. Ant. 791 ss. σὺ καὶ δικαίων ἀδίκους  
φρένας παρασπᾶς ἐπὶ λώ-  
βα . . .  
νῦν δ' ἤδη ἔγω καὶ τὸς θεσμῶν  
ἔξω φέρομαι τὰδ' ὀρῶν

Tú [Eros] desvías incluso las mentes de los buenos, volviéndolas malas, hacia su ruina . . .

Ahora también yo me veo arrastrado fuera de las leyes al ver esto.<sup>3</sup>

Peile (*ad Cho.* 514) cita, además, un pasaje de Livio que es una correspondencia exacta de la locución griega:

(7) Liv. 35.40 abstulere me uelut de spatio Graeciae res immixtae Romanis  
me han apartado de la pista, por así decir, estos acontecimientos de Grecia mezclados con los de Roma

La palabra 'spatium' es el término que se usa en latín, como δρόμος en griego, para la pista de carreras.

<sup>3</sup> Jebb *ad loc.* considera θεσμῶν ἔξω φέρομαι «una imagen proverbial tomada de la pista de carreras».



El segundo motivo para considerar la expresión ἔξω δρόμου proverbial es que tiene un sentido figurado o no directamente deducible del significado habitual de las palabras que la forman, lo cual es un requisito indispensable de las locuciones proverbiales. Los escolios a Ésquilo explican así este sentido:

(viii) *Schol. vet. Cho.* 514 ἔξω δρόμου] ἔξω τοῦ προκειμένου.

«fuera de la pista»] fuera de lo preestablecido.

-*Schol. rec. Tr. Ag.* 1245 ἐκ δρόμου] ἔξω τοῦ καθεστηκότος φέρομαι.

«fuera de la pista»] soy llevado fuera de lo establecido.

-*Schol. rec. PV* 883 δρόμου] τοῦ καθεστηκότος. B. τοῦ ὀρθοῦ. O.

«del camino»] del establecido. B. del recto. O.

El tercero, que expresiones similares se consideran proverbiales: ante todo ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν (φέρειν), «(llevar) más allá de los olivos», que se usa en las *Ranas* de Aristófanes:

σὺ δὲ τί, φέρε, πρὸς ταῦτα λέξεις; μόνον ὅπως

μή σ' ὁ θυμὸς ἀρπάσας

ἐκτὸς οἴσει τῶν ἐλαῶν·

995

δεινὰ γὰρ κατηγορήκεν.

Y tú, vamos, ¿qué vas a decir a eso? Sólo procura que no te arrebatte la ira y te lleve más allá de los olivos: que es que te ha hecho acusaciones terribles.

Según los escolios (y la *Suda*, μ 984), al final de la pista donde se hacían las carreras, algo más allá de la meta o contrameta, había unos olivos más allá de los cuales nadie pasaba, y la expresión ἐκτὸς τῶν ἐλα(ι)ῶν φέρεται se había hecho proverbial (ἐπεκράτησε δὲ εἰς παροιμίαν) y se decía de «quien hacía algo más allá de lo debido» (ὅστις... πέρα τοῦ δέοντος ἐπραττέ τι), «fuera de lo establecido» (ἐκτὸς τοῦ προκειμένου, como en los escolios a Ésquilo), o «fuera del límite que deben tener las palabras» (ἐκτὸς τῶν ὠρισμένων λόγων, trad. de García Romero 2001: 76 n. 244). De modo que la imagen, la forma y el sentido de la locución, que viene a ser equivalente de nuestro «pasarse de la raya», son, aunque no iguales, sí muy cercanos a los de ἔξω δρόμου<sup>4</sup>.

Puede citarse también la locución latina «extra calcem decurrere» (Erasmus 3573, Otto 309), que en dos pasajes de Amiano Marcelino (21.1.14 y 25.10.7) se usa acompañada por las expresiones «ut dicitur» y «quod dicitur», que sirven con frecuencia para indicar la proverbialidad de una expresión. La 'calx' era la raya, pintada con cal, que marcaba el final de la pista de carreras, de forma que la locución es semejante a ἐκτὸς τῶν ἐλα(ι)ῶν o a nuestro «pasarse de la raya», y Amiano Marcelino la usa con este

<sup>4</sup> Véase el estudio de García Romero 2003: 50-6 (también García Romero 2001: 76-8) de la παροιμία, que cita un pasaje de la *Olímpica* tercera de Píndaro donde se explica el origen de estos olivos: τῶν [de los olivos] νιν [a Heracles] γλυκὺς ἴμερος ἔσχεν / δωδεκάγναμpton περὶ τέρμα δρόμου / ἵππων φυτεῦσαι (33 ss.). García Romero propone entender que la palabra τέρμα se usa aquí en su sentido más general de 'límite' y no en el técnico y restringido de 'meta' o 'contrameta' (*Il.* 23.309 οἴσθα γὰρ εὖ περὶ τέρμαθ' ἐλίσσμεν), y que los olivos estaban plantados a lo largo de toda la pista, de forma que irse más allá de los olivos sería lo mismo que salirse de la pista, y las dos locuciones tendrían el mismo sentido.

sentido de «pasarse» en una ocasión, y en la otra, como a veces ἔξω δρόμου, para una digresión.

## Forma

De nuevo tenemos la doble posibilidad de clasificar la locución como adverbial o como verbal, según incluyamos en ella o no un verbo. El más habitual parece φέρειν o φέρεσθαι, que es el que se usa en el *Prometeo*, el *Crátilo* y la *Antígona* (y en Livio); el φέρουσι de *Cho.* 1023 no va (en principio) directamente con la locución, pero se usa en la frase siguiente y dentro de la misma imagen; es también el verbo de la locución ἐκτὸς τῶν ἐλαιῶν φέρεται<sup>5</sup>. Verbos de sentido similar son ἐλαύνω en Baquílides y ἔβαλεν en Píndaro (παρέλκει en la *O.* VII). El verbo τρέχω sólo está atestiguado en el *Agamenón* (junto con πίπτειν), y algunos han recurrido a él para corregir el discutido texto de *Cho.* 1022 s., editando ἔξω τρέχων (Bamberger, Wecklein) en vez de ἔξωτέρω. También el πεσὼν del *Agamenón* ha inspirado la conjetura ἔξω πεσών (Bamberger) para el mismo pasaje. Otros verbos conjeturales para este lugar se citan más abajo (p. 661). Frente a estos verbos, todos «de movimiento», se diferencia la variante de *Cho.* 514, οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου. Los primeros tienen por sujeto a la persona que habla, mientras que aquí el sujeto es lo que se dice.

Pero la palabra central de la locución, y la que admite menos variaciones, es δρόμου: las únicas excepciones son el testimonio de Baquílides, con ὁδοῦ, y los pasajes que hemos marcado como testimonios dudosos: ὁδόν y πλόου en Píndaro y θεσμῶν en la *Antígona*. Mientras que ὁδός, y también πλοῦς, tienen un significado hasta cierto punto parecido al de δρόμος, θεσμῶν se aparta por completo de este campo semántico, si bien, por otro lado, el contexto de la *Antígona* deja claro que se trata de una metáfora tomada de las carreras de carros —de hecho, es de creer que ἄδικους φρένας tiene prácticamente el mismo sentido que φρένες δύσαρκτοι en las *Coéforas*, ya que el adjetivo ἄδικος también se usa para los caballos indóciles (LSJ), y también para παρασπᾶς y ἐπὶ λώβα hay paralelos que apuntan en este sentido (Soph. *El.* 732, Eur. *HF* 882)— y la correspondencia formal θεσμῶν ἔξω φέρομαι con la locución es, quitando la palabra θεσμῶν, perfecta, lo que hace plantearse la posibilidad de que el pasaje sea una modificación o recreación poética de la locución.

Δρόμος (o la palabra que se use en su lugar) va en genitivo dependiendo de ἔξω (*Coéforas*, *Prometeo*, *Antígona*, Píndaro), ἐκτὸς (Platón, Baquílides), ἐκ (con πεσών τρέχω, en el *Agamenón*) o ἔξωτέρω (si no se corrige el texto de los manuscritos de *Cho.* 1022). De estas variaciones, sólo ἔξω δρόμου y ἐκτὸς δρόμου parecen variantes fijas de la locución; las demás dan la impresión de modificaciones dependientes del contexto de uso. De ἐκτὸς dice Taillardat (1965: 220), a propósito del ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν de las *Ranas*, que «ἐκτὸς . . ., en lugar del ático ἔξω, parece indicar una fórmula antigua cristalizada en proverbio».

---

<sup>5</sup> Para φέρειν en el sentido de 'arrastrar consigo', véase Hommel 1974: 248 s.

La variante más normal es, pues, ἔξω δρόμου (φέρεσθαι), forma que admite variaciones sobre todo en el verbo, también en la preposición o adverbio ἔξω, y mucho menos en δρόμου. Los testimonios de las *Coéforas* 1022 s., el *Crátilo* y Livio apuntan a una variante en la que la locución viene introducida por ὥσπερ («uelut» en latín), convirtiéndose la metáfora en una comparación, ὥσπερ ἔξω δρόμου (φέρεσθαι) «(ser arrastrado) como fuera de la pista».

## Uso

Salirse de la pista es, según explican los escolios, salirse ἔξω τοῦ προκειμένου o τοῦ καθεστηκότος o τοῦ ὀρθοῦ: fuera de lo establecido, de lo convenido, de lo recto. Este sentido se restringe algo más al considerar los testimonios de uso, ya que en todos ellos la pista es el *curso* del razonamiento, se produzca éste en forma de palabras o de pensamientos (distinción ésta que no es clara para la lengua griega). El uso de metáforas tomadas de los juegos para referirse al razonamiento o al discurso no es raro y tiene seguramente que ver con aquello que tanto se ha repetido de la tendencia de los griegos a entender casi cualquier cosa como un ἀγών<sup>6</sup>.

Hay varias maneras de salirse del curso del razonamiento, y así, siguiendo a García Romero (2001: 77 s.), pueden distinguirse dos usos principales de la locución, según se refiera a (α) «los desvaríos de la mente» o a (β) «las desviaciones del tema principal de argumentación por parte del que habla o escribe». Para referirse a la pérdida de la razón la usan Orestes en *Cho.* 1022 s. e Ío en *PV* 883. Para referirse a una digresión se usa en *Cho.* 514, Platón, Baquílides y Píndaro en la *Pítica* XI.

Vale la pena señalar que, aunque en Píndaro varíe la metáfora, refiriéndose al rumbo de un barco, su sentido es el mismo que en los otros<sup>7</sup>; de hecho, la expresión cumple la misma función dentro del canto que ἐλαύνω / ἐκτὸς ὁδοῦ en Baquílides («fórmula de ruptura»<sup>8</sup>), de manera que puede pensarse que el salirse del camino podría funcionar como un lugar común para este tipo de poesía que se construye precisamente gracias a estas salidas y entradas en el camino.

En ambas formas de uso, el que habla o piensa siente que ha perdido o puede perder el control del curso del razonamiento y que éste discurre por su cuenta sin atenerse a los límites de lo marcado o previsto, de la misma manera que el carro se sale de la pista cuando el auriga pierde el control de los caballos. Una tercera forma de uso, tal vez más cercana a (β) que a (α), es la del *Agamenón*, cuando el corifeo usa la

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, Pl. *Phlb.* 41b περιστώμεθα δὴ καθάπερ ἀθληταὶ πρὸς τοῦτον αὖ τὸν λόγον; algunos ejemplos más en las pp. 851 ss.

<sup>7</sup> No es raro en Píndaro el uso de imágenes marítimas para la carrera pedestre; cf. *Píticas* 1.33 ss., con el comentario de Gentili *et al.*, y Péron 1974. La imagen del barco y la del carro o el caballo son muchas veces prácticamente equivalentes (Myrick 1994: 147, Webster 1957: 152). Así, en Baquílides 17.23 ὅσιον οὐκ ἐτι τεᾶν / ἔσω κυβερνᾶς φρενῶν / θυμ[όν], la metáfora náutica de la falta de gobierno del θυμός dentro de las φρένες es muy parecida a la de nuestra locución.

<sup>8</sup> García Romero (1987: I, 376 y 615) señala que las dos únicas fórmulas de ruptura que se encuentran en los poemas de Baquílides conservados, ésta y la citada en la n. 2, responden ambas a la imagen del carro.

expresión para decir que no ha entendido parte de lo que Casandra ha dicho: puede pues uno salirse de la pista no sólo al hablar, sino también al oír, como cuando en español se dice «Me he perdido» o «He perdido el hilo», que valen también tanto para lo uno como para lo otro. Otra variación de uso, ésta más cercana a (α), sería la de la *Olímpica* VII de Píndaro, donde es el olvido lo que saca el recto camino de las cosas de las φρένες (lo que también constituye una pérdida de control del propio pensamiento).

## Origen

Siendo un sustantivo derivado de la raíz de δραμεῖν, ‘correr’, δρόμος designa lo que se corre o recorre, tanto en sentido activo: ‘carrera’, como pasivo: ‘recorrido’, ‘pista’, ‘carrera’ en su antiguo sentido de espacio donde se corre, ‘carretera’, ‘circuito’, ‘carril’, ‘vuelta’ a la pista, ‘senda’, ‘paso’<sup>9</sup>. La locución tendría, pues, que traducirse a la vez como «fuera de la carrera» y «fuera de la pista». Aunque la palabra puede usarse para varios tipos de carreras, es sobre todo frecuente para las de carros (LSJ), y varios indicios apuntan a que la locución ἔξω δρόμου (φέρεισθαι) se sentía como relacionada sobre todo con este tipo de carreras. Mientras que la interpretación de los otros pasajes de Ésquilo es discutida, en los versos 1022 s. de las *Coéforas* es claro, por las palabras ξὺν ἵπποις (el plural ἵπποι sirve para referirse al conjunto del carro con los caballos) y ἡνιοστρόφον, y también por los versos siguientes, que se trata de una carrera de carros. En el libro XXIII de la *Ilíada*, en la narración de la carrera de carros de los juegos fúnebres en honor a Patroclo, se usa la expresión ἐκτὸς ὁδοῦ en sentido propio (García Romero 2001: 77 n. 249):

Ἀντίλοχος δὲ παρατρέψας ἔχε μώνυχας ἵππους  
 ἐκτὸς ὁδοῦ, ὀλίγον δὲ παρακλίνας ἐδίωκεν·  
 Ἀτρεΐδης δ' ἔδεισε καὶ Ἀντιλόχῳ ἐγεγώνει·  
 «Ἀντίλοχ' ἀφραδέως ἱππάζεαι, ἀλλ' ἄνεχ' ἵππους·  
 στεινωπὸς γὰρ ὁδός, τάχα δ' εὐρυτέρη παρελάσσαι·  
 μή πως ἀμφοτέρους δηλήσεται ἄρματι κύρσας».  
 y Antíloco, un poco torciendo, sacaba los duros caballos  
 por fuera carril, y a poco desvío seguía acosando;  
 que tomó miedo el Atreida, y a Antíloco habló voceando:  
 «¡Antíloco!, estás conduciendo sin seso. ¡Retén los caballos!,  
 que el paso es angosto: para adelantar ya habrá luego más ancho;  
 no vayas del carro en un choque a los dos aquí a escacharrarnos». (423-8)<sup>10</sup>

Antíloco se sale del carril para adelantar a Menelao y éste le llama la atención, acusándolo de conducir ἀφραδέως «sin sensatez», «a lo loco». Era una norma de las carreras de carros no entorpecer a los demás poniéndose en su camino, y «de un carro que giraba o torcía deliberadamente podía decirse que conducía fuera del camino» (Crowther 1993: 34), esto es, del recorrido que le correspondía. En una expresión

<sup>9</sup> Campagner 2001: 121 s., Crowther 1993.

<sup>10</sup> Trad. de A. García Calvo, *Homero. Ilíada*, Zamora 1995.

como «¡Apártate de mi camino!», ‘camino’ tiene un sentido similar, y en el deporte moderno se habla de «invadir el carril» o «la calle» del adversario. Crowther (1993: 35) cita un pasaje del *Encomio de Demóstenes* (23) atribuido a Luciano donde se habla de un conductor tan hábil que conseguía pasar exactamente por el mismo sitio por el que había pasado antes, dejando las marcas de un solo δρόμος (ένος δρόμου σημαία)<sup>11</sup>. Volviendo al libro XXIII de la *Iliada*, el largo parlamento en que Néstor da consejos a su hijo Antíloco antes de la carrera (306-48) se reduce en el fondo sólo a la forma en que se debe tomar el giro en torno al mojón que sirve de contrameta, que es el momento más peligroso de la carrera y también el que puede ofrecer alguna ventaja al cochero que, como Antíloco, es hábil pero no tiene buenos caballos. La explicación de ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν de los escolios a las *Ranas* que dice que «en un extremo del hipódromo había olivos, y por allí se salían los que caían durante la carrera», puede entenderse, como propone García Romero (2003: 56), también en este sentido, ya que era en el extremo donde se daba la vuelta y era más fácil que se produjeran accidentes. El hito que marcaba el lugar del giro tenía, entre otros nombres, una variante de τέρμα, τόρμα, que Hesiquio recoge, con la forma τόρμη, en la expresión ἐκ τόρμης (ε 1749):

«ἐκ τόρμης»· ἐκ μύθου. ἐκ τοῦ καθήκοντος.

«Fuera / más allá de la contrameta»: Fuera de lo que se cuenta. Fuera de lo conveniente.

Latte pone una cruz antes de μῦθος y añade <δρόμου> después de καθήκοντος, mientras que Schmidt propone, con dudas, νύσσης en vez de μύθου, pero, a la vista de las explicaciones y testimonios de uso de ἔξω δρόμου (y de ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν), el texto transmitido puede entenderse sin dificultad suponiendo que tiene su origen en una glosa de algún pasaje en que la expresión ἐκ τόρμης se usara en un sentido figurado similar o igual al de ἔξω δρόμου<sup>12</sup>. Pausanias (ε 29) y otros (Hsch. ε 1748, *Suda* ε 673, [Zonar.] ε 676.11 s., Eust. *Il.* 2.180.2 s.) recogen también el verbo ἐκτορμῆν: τὸ ἐκ τοῦ καθήκοντος δρόμου ἐκβαίνειν «salirse del camino conveniente».

Otra salida de la pista en sentido propio la tenemos en la *Electra* de Sófocles, 731-3, en la narración de la carrera de carros en la que Orestes habría supuestamente hallado la muerte: uno de los contendientes se aparta fuera de la pista para dejar pasar los carros accidentados sin sufrir él ningún daño:

<sup>11</sup> A partir de este pasaje, Crowther distingue como dos usos distintos de δρόμος «the ‘lane’ which the charioteer is supposed to keep to, to avoid interfering with others, and the shortest or quickest way around the track, which could be used when others were not in the way», y dice a continuación que no es claro si en los versos 1022 s. de *Coéforas* la expresión δρόμου ἔξωτέρω debe entenderse en este último sentido o si en el más amplio de salirse de la pista, «since the context does not make it entirely clear». No creo, sin embargo, que el pasaje del *Encomio de Demóstenes* pruebe que la palabra δρόμος pudiera usarse en el sentido de «recorrido más corto o directo», sino sólo que su significado era bastante más abstracto (y amplio) que los de nuestros ‘carrera’ o ‘pista’; tal vez la palabra más cercana sería ‘recorrido’ (aunque su significado no es tampoco lo suficientemente amplio como para abarcar sin problemas la acepción ‘carrera’).

<sup>12</sup> El código presenta la forma τόρνης; τόρμης es corrección de Salmasius (la palabra τόρμη está recogida por el propio Hesiquio, τ 1165).

γνοὺς δ' οὐξ Ἀθηνῶν δεινὸς ἡνιοστρόφος,  
ἔξω παρὰσπᾶ κἀνοκωχεύει παρῆς  
κλύδων' ἔφιππον ἐν μέσῳ κυκώμενον.

Al darse cuenta, el diestro conductor de Atenas se aparta hacia afuera y se detiene, dejando que pasen por el centro los carros y caballos mezclados en confusión.<sup>13</sup>

Nótese la coincidencia con *Cho.* 1022 s. en las expresiones ἡνιοστρόφος y ἔξω παρὰσπᾶ. Tanto en la *Electra* como en la *Iliada*, el auriga se aparta de su carril voluntariamente, en un caso para evitar el peligro, en el otro para adelantar. La locución ἔξω δρόμου, en cambio, ha de tener su origen más bien en los casos en que el auriga se ve arrastrado involuntariamente fuera de la pista.

Los mejores caballos eran los que no se salían en absoluto de su δρόμος, como explica Aristides en un pasaje (*Prod.* 407.24-8 Jebb) en que la expresión ἔξω τοῦ δρόμου se usa también en sentido propio:

πρὸς Διός, ἵπποι δὲ ἄριστοι καὶ θαυμασιώτατοι καὶ μάλιστα καθ' ἡδονὴν τοῖς θεωροῦσιν ἄρ' οὐχ οἵτινες ὡς ἐρρωμένεστατα καὶ διαρκέστατα καὶ μηδὲν ἔξω τοῦ δρόμου βάντες ἀπήνυσαν, πανταχοῦ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν σώζοντες;

Por Zeus, los mejores caballos y los más asombrosos y gustosos de ver, ¿no son los que hacen su recorrido de la forma más briosa y eficaz y sin salirse para nada de la pista, manteniendo siempre la virtud que les es propia?

Y el lexicógrafo Pólux explica: ἔστι δέ τις ἵππου δρόμος ἐκδρομος, ὅταν ὑπὲρ τὸ τεταγμένον τοῦ δρόμου μέτρον ὑπὸ ῥύμης ἐκφέρεται, «y hay un recorrido del caballo (que se llama) 'fuera del recorrido', cuando a causa del impulso se sale más allá de la medida establecida de la pista» (1.219.3 s.). Esta explicación va seguida de algunas observaciones sobre los caballos «duros», que no hacen bien el giro aunque se les afloje el freno, y los de mandíbula blanda, que obedecen fácilmente a la hora de girar y que, si se salen por el impulso, vuelven al momento a su puesto al hacérseles la indicación debida.

A la vista de estos pasajes, y aunque la locución ἔξω δρόμου no hace referencia por sí misma a ningún punto concreto de la pista, parece que normalmente se sentía relacionada con el lugar del giro, que era el más propicio para salirse de la pista si los caballos eran malos o inexpertos o no se sabían manejar bien las riendas.

En la locución, la locura o incluso el arrebató que provoca una digresión se entienden, pues, como un impulso incontrolable de los pensamientos o los sentimientos, que queda implícitamente representado por el impulso de los caballos que el auriga no puede controlar. Los caballos, como resulta claro sobre todo por el pasaje de las *Coéforas*, son las φρένες, y el auriga es como una instancia superior más o menos indefinida que dentro de uno ha de controlarlas. En el *Crátilo* no se trata de locura, sino de

<sup>13</sup> Trad. de A. Alamillo (*Sófocles. Tragedias*, Madrid 1981).

un arrebató de emoción (igual que en las *Ranas* se habla de un arrebató de ira), de un dejarse llevar por los caballos del razonamiento en vez de controlarlos. Algo parecido ocurre en los demás ejemplos de digresión. En el *Agamenón*, es como si los viejos del coro no se hubieran dado cuenta, en su falta de entendimiento, de que tenían que girar cuando Casandra pasa del pasado al futuro en sus visiones proféticas.

El camino representa el curso normal del razonamiento o la acción (y el apartarse de él la equivocación) también en otras expresiones: «de uia in semitam degredire» (Plauto, *Cásina* 675; Tosi 77), «tota erras uia» (Terencio, *Eunuco* 245; Tosi 571). A veces se trata del camino recto: «En los *Monósticos de Menandro* (101 J.) se lee βάδιζε τὴν εὐ-θεϊαν, ἵνα δίκαιος ᾦς ‘para ser justo, ve por el camino recto’ (cf. también Aristides, *Quattuor*, 12 [118.17 s. Jebb] . . .), y los paremiógrafos (Macar. 4,74, *App. Prov.* 3,26) registran ἴθι ὀρθός ‘ve derecho’. También en latín es frecuente la «recta uia» ‘camino derecho’ para indicar lo que es bueno y justo (como en Terencio, *Andria*, 190), o lo que es verdadero (véase por ejemplo Plauto, *Cásina*, 469, *Asinaria*, 54)» (Tosi 571). La palabra παραβαίνω, ‘salirse del camino’, quiere decir también ‘violiar una ley’; παραφέρω se usa en Pl. *Phlb.* 38c para ‘despistarse’ o ‘equivocarse’. Los ejemplos, como es bien sabido, podrían multiplicarse sin dificultad; baste sólo añadir el doble sentido en nuestra lengua del verbo ‘errar’ para ‘equivocarse’ y para ‘vagabundear’.

Por otra parte, la locura, o el que se vuelve loco, «se concibe a veces», como observa Garvie (*ad Cho.* 1021-5), «como el conductor de un carro (E. *HF* 880, con el comentario de Wilamowitz, p. 195; cf. Bacchyl. 11(10).45 s., E. *IT* 82 s., *El.* 1253, *Or.* 36, tal vez *Hipp.* 237, también Anacr. fr. 15 . . . tal vez también E. *Ba.* 853, y véase Mattes [1970], 111)». Vale la pena citar el pasaje de Eurípides que describe el enloquecimiento de Heracles (877-83):

μέλεος Ἑλλάς, ἃ τὸν εὐεργέταν  
ἀποβαλεῖς ὀλεῖς μανιάσιν λύσσαις  
χορευθέντ’ ἐναύλοις.  
βέβακεν ἐν δίφροισιν ἃ πολύστονος,      880  
ἄρμασι δ’ ἐνδίδωσι  
κέντρον ὥς ἐπὶ λῶβα  
Νυκτὸς Γοργῶν ἑκατογκεφάλους  
ὄφεων ἰαχήμασι Λύσσα μαρμαρωπός.

¡Desdichada Hélade, que a tu bienhechor vas a perder, lo vas a perder en danza enloquecida acompañada por la flauta de Lisa!

Ha subido a su carro la de muchos lamentos e impulsa su aguijón contra el tronco, como para lanzarlo a la perdición, la Gorgona hija de la Noche con sus silbidos de cien cabezas de serpiente, Lisa cuya vista petrifica.<sup>14</sup>

Pero la imagen del carro y de su buen o mal gobierno no sólo se emplea para referirse a la cordura o la locura: estos usos forman parte de un complejo metafórico más amplio que abarca casos tan conocidos como los del carro del proemio del poema

<sup>14</sup> Trad. de J. L. Calvo (*Eurípides. Tragedias*, I, Madrid 1978).

de Parménides, el carro de la poesía o el canto, que es típico sobre todo de la lírica coral<sup>15</sup>, o el «mito» del tronco alado del *Fedro* de Platón, que ya Wilamowitz relacionaba con *Cho.* 1022 s. y con el carro de la locura. En el caso del carro de la poesía, la imagen implica que el poema, la canción o el rezo es un recorrido (cf. las palabras οἶμη, προοίμιον, tal vez la propia παροιμία, o el latín 'pontifex'<sup>16</sup>), lo que coincide con la noción subyacente en ἔξω δρόμου de que el curso del razonamiento, hablado o no, es un δρόμος. Se ha dicho muchas veces que estas, más que imágenes, maneras de hablar de la poesía y el canto son de raíz indoeuropea, o al menos compartida con la tradición indo-iranía<sup>17</sup>. El mito del *Fedro* es tal vez el desarrollo más famoso y completo de la metáfora del carro: el conjunto de carro, auriga y caballos representa el alma; el auriga es el νοῦς, y guía a dos caballos, uno dócil y otro desobediente y de mala raza; la vida del alma junto a los dioses, antes de caer en un cuerpo, se representa como una marcha en carro junto al resto de los carros de las otras almas, incluidas las divinas; en el punto más alto de ese recorrido, las almas-carro de los dioses salen por encima del cielo a un lugar donde pueden contemplar las verdades puras, pero ahí el camino se hace especialmente difícil para las almas de los hombres, que son las que tienen un caballo malo, y es fácil que descarrilen y se accidenten, lo que impide a la mayoría la contemplación de la verdad<sup>18</sup>. A ese lugar por encima del cielo se lo llama «la llanura de la verdad» (τὸ ἀληθείας πεδίον 248b6), lo que recuerda el pasaje del *Crátilo* en que Sócrates dice que se sale de la pista cuando encuentra un lugar λειός, 'suave' o 'llano'<sup>19</sup>.

Sansone (1975: 75) observa que en Ésquilo es frecuente «the metaphor which describes the forces which disrupt intellectual activity as carrying or driving the individual off course». Además de nuestros testimonios, cita al respecto *Th.* 686 s., *PV* 673 y *Ag.* 223. Pero, como vamos viendo, no se trata de una imagen propia de Ésquilo.

<sup>15</sup> La imagen aparece también en el fr. 3 de Empédocles y en la parábasis (vv. 1022 y 1050) de las *Avispas* de Aristófanes: cf. García Romero 1996b: 101 s. y West 2007: 41-3, que resumen sus testimonios y formas principales de uso.

<sup>16</sup> οἶμος ἀοιδῆς *h. Merc.* 451, ἐπέων οἶμον *Pi. O.* 9.47, λύρης οἶμους *Call. Iov.* 97. Cf. Chantraine *sub* οἶμη y οἶμος y García Romero 1999.

<sup>17</sup> West 2007: 41-5.

<sup>18</sup> Da la impresión de que el peligroso giro de las carreras de carros ha sido en el mito del *Fedro* puesto en vertical, de forma que los que se salen del recorrido se salen hacia arriba en vez de hacia un lado. Ya en la *Electra* habíamos visto que el salirse de la pista podía ser una forma de salvarse de un accidente. En *El Cínico* (18) atribuido a Luciano (citado por Thomson en su comentario a *Cho.* 1022-4), hay una comparación parecida a la del *Fedro*, aunque sin carro, por la que se asimila la situación de los que se dejan llevar por sus apetitos con la del jinete de un caballo loco.

<sup>19</sup> En el *Crátilo* lo λειόν es símbolo de lo fácil, pero parece formar parte de la misma imagen de las carreras: en las carreras narradas por Quinto de Esmirna en sus *Posthoméricas* 4.556-84, primero se dice que los caballos corrían por la llanura (ὥς οἱ γ' ἐσσεύοντο κόνιν ποσὶ καρπαλίμοισιν / ἐν πεδίῳ κλονέοντες ἀπείριτον [...]) οἱ δ' ἐπέτοντο διὰ πλατέος πεδίοιο), y luego que un caballo se desvía del δρόμος dirigiéndose a la llanura (ἐξήρπαξε δρόμου, πεδίον δ' ἀφίκανε; del mismo caballo se dice luego que se había salido de la νύσσα: μάλα πολλάκι νύσσης / ἐξέθορεν). Parece que en sentido amplio la llanura puede incluir el camino pero en sentido estricto no (igual que nosotros podemos decir que estamos en el campo en un camino y también que nos salimos del camino para meternos en el campo). Cf. también *Il.* 23.330 λειός δ' ἱππόδρομος ἀμφίς, hablando del lugar del giro.



Y no sólo en lo relativo al camino como símbolo del curso del razonamiento, sino que también ἔξω es palabra típica en contextos relacionados con la locura, como muestra Silk (1974: 121 n. 17):

ἔξω of madness is much more of a definitive usage than one could suppose from the citations in LSJ. The immediately relevant evidence, as well as some interesting marginalia, can be classified as follows: (a) ἔξω φρενῶν/γνώμης *vel sim.*, as Menander *loc. cit.* [*Dysc.* 897 ἔξω γὰρ ἔσται τῶν φρενῶν]: E. *Ion* 926 and Ba. 853, D. *Proem.* 42.2, cf. Pi. I. 6.72. (b) Seemingly more idiomatic, ἔξω αὐτοῦ γενέσθαι Pl. *Ion* 535b, *sim.* D. 19.198. (c) χειμῶνος κατακλιθείς, ἔξω ἐγένετο Hp. *Epid.* 5.80: 'she went mad'. This crucial instance provides direct evidence that the signification 'madness' belongs to the adverb as of right, without the aid of any interpretative genitive. (d) ἔξω δρόμου etc. in other madness images, i.e. parallel instances to A. *Ch.* 1022 f.: A. *Prom.* 883, *Com. Adesp.* 474 [Kock], cf. (?) Pi. O. 7.47 (with additional metonymic rearrangement). (e) ἐξ ἑωυτοῦ ἐγένετο Hp. *Epid.* 7.85, *sim.* 7.45: the same usage with the root preposition. (f) Likewise with other extended forms of the preposition: ἐκτὸς ἑωυτοῦ ἐγένετο Hp. *Epid.* 7.46, *sim.* 7.90; γνώμης . . . ἐκτός Thgn. 968, cf. S. *Aj.* 640; ἔκτοσθεν ἐγένετο Hp. *Epid.* 5.85. (g) Likewise with many ἐκ- compounds, notably ἐξίστημι, ἔκνοια, ἔκφρων. Some ἐκ-verbs are already so used in Homer: ἐκ γὰρ με πλήσσουσι *Od.* 18.231, φρένας ἐξέλετο Ζεὺς *Il.* 6.234, φρένας ἐκπεπαταγμένος *Od.* 18.327. (h) Note incidentally a corresponding pattern in the 'sanity' word-group, formed from ἐν. Thus: ἐν ἑαυτῷ ἐγένετο X. *An.* 1.5.17, *sim.* Hp. *Morb.* 1.30. (In S. *Ph.* 950, Ar. V. 642, Pl. *Chrm.* 155d, Men. *Scut.* 307 and *Sam.* 340, ἐν σαυτοῦ/αὐτοῦ etc. with the same meaning is the received text, although in Ar. V. and S. *Ph.* — cf. Jebb *ad loc.* — ἐν σαυτῷ has superior manuscript authority.) Likewise, again, ἔμφρων, ἔννοος; ἐντὸς ἑαυτοῦ γενέσθαι *vel sim.* (e.g. Hdt. 1.119.6, Hp. *Epid.* 7.1, D. 34.20); also ἔνδον, either absol. or with ἑαυτοῦ or with φρενῶν, Antipho 5.45, A. *Ch.* 233, E. *Heracl.* 709. Note finally that Hp. has εἰς ἑωυτὸν παρεῖναι with equivalent meaning (*Morb.* 2.22) and παρὰ ἑωυτόν and ἑωυτῷ likewise (*Epid.* 7.85, *Morb.* 2.22 and *Epid.* 7.48, *Prorrh.* 1.78, *Coac.* 345 respectively) — with the preposition curiously at odds with its well-known force in παρανοεῖν, παραφρονεῖν, παρακρούειν<sup>20</sup>. (i) In the light specifically of the above evidence on ἔξω and ἔνδον, it seems clear that the elaborate word-play at Ar. *Ach.* 395-9, mainly involving ἔνδον, but also, once, ἔξω (used absol.), presupposes the 'madness'/'sanity' use not only of ἔνδον, as commentators recognize, but of ἔξω as well.

Ἐξω se usa también en otras ocasiones para referirse a una digresión: así en Isoc. 7.63 ἔξω τῆς ὑποθέσεως λέγειν (cf. 12.161); la expresión ἔξω τοῦ πραγμάτου se encuentra con parecido sentido en D. 57.63.5 y 66.3. El término ἐκδρομή, que es como

<sup>20</sup> Donde la locura consiste en un pensar al lado, o sea, también fuera del camino de la normalidad. παρὰ también se usa, como me indica García Romero, para referirse al error en verbos como παραβαίνω y παραπαίω (que también, en otros usos, alude a la locura: cf. LSJ).

la correspondencia exacta de nuestra locución en una sola palabra, tiene el sentido de ‘digresión’ en Aristid. *Pan.* 95.21 Jebb (LSJ). El compuesto ἐκτρέχειν también tiene usos que se pueden relacionar con nuestra locución: «of anger, to exceed bounds, to burst out» en Soph. OC 438 (LSJ).

En resumen, la locución ἔξω δρόμου (φέρεισθαι) está tomada de las carreras de carros, del salirse de la pista o el carril, lo que solía suceder en el lugar del giro, que era el más difícil. Las metáforas agonísticas son frecuentes para hablar del discurso o el razonamiento; δρόμος y otras palabras para el camino son imágenes típicas para referirse al curso del razonamiento, la narración o el poema. No es de extrañar, pues, que «fuera de la pista» se use para lo que se aparta, por digresión o locura, de este curso (siendo así que las preposiciones o adverbios ἐκ, ἔξω, ἐκτός, la noción de ‘fuera’, se usa a menudo en otros casos también para hablar de la digresión y la locura).

### Expresiones similares

Nos hemos encontrado ya con algunas: ἐκ τόρμης; ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν (φέρειν)<sup>21</sup>; «extra calcem decurrere»; «de uia in semitam degredire»; «tota erras uia»; βάδιζε τὴν εὐθείαν, ἵνα δίκαιος ᾦς; ἴθι ὀρθός; «recta uia»<sup>22</sup>. Bühler (V, p. 353) cita ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν como equivalente de la locución ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα «más allá de la tierra cavada» (en la que se hacía el salto de longitud)<sup>23</sup>. Erasmo (48) cita varias locuciones latinas en las que el camino representa el curso normal del razonamiento o la acción: «Quinetiam hodie dictitant eos in uia esse qui recto consilio quippiam instituunt, extra uiam, qui qua non oportet ratione rem aggrediuntur. Sunt ferme prouerbiales et illae metaphorae doctis usitatissimae: depellere a uia, reducere in uiam, monstrare uiam, facere uiam, sternere uiam, aperite uiam, praecludere uiam, intercludere uiam». Sobre las carreras de carros el CPG recoge la expresión οὐδὲν ἐγγὺς ἵππικοῦ δρόμου, «No está ni cerca de la pista de las carreras de caballos» o «carros», que se aplicaba ἐπὶ τῶν μεγάλα ἐπαγγελλομένων, μηδὲν δὲ ποιούντων, «a los que prometen grandes cosas y no hacen nada»<sup>24</sup>. Cuando ἔξω δρόμου se aplica a una digresión, es

<sup>21</sup> La locución equivalente latina, «ne extra oleas», no se encuentra en latín clásico, pero, seguramente a partir de su inclusión en los *Adagia* de Erasmo (110), parece haber tenido, según muestran los estudios de Stich-Crusius (1912) y Miller (1914), una cierta popularidad, siempre entre las gentes más cultas, en los siglos XVI y XVII.

<sup>22</sup> Tal vez podría considerarse como proverbial la expresión ἔξω Γαδείρων, que aparece en el fragmento cómico *adespoton* 474 Kock, στηλῶν γὰρ ἔξω καὶ Γαδείρων ἔσθ' ὁ νοῦς, citado por Silk como testimonio de ἔξω δρόμου y que no está recogido en la más moderna edición de Kassel-Austin, que remiten en su tabla de correspondencias a un pasaje de Aristides (*Aegypt.* 354.1-3 Jebb): πῶς οὐκ ἀληθῶς ἔξω στηλῶν καὶ Γαδείρων φήσει τις ἐπισκώπτων εἶναί σοι τὸν νοῦν ...; «¿cómo no va a decir, y con razón, alguno burlándose que tu mente está más allá de las columnas y Gadir...?». Aunque el sentido es parecido al que a veces tiene ἔξω δρόμου, la imagen es otra, la del límite de la tierra conocida.

<sup>23</sup> Zen. Ath. 2.74; sobre ella, véase, además del comentario de Bühler, García Romero 2001: 23-7.

<sup>24</sup> *Coll. Bodl.* 735, Diogen. 7.17, Apost. 13.20. Diogeniano y Apostolion dan otra explicación: ἐπὶ τῶν τρυφᾶν βουλομένων «para los amantes del lujo», pero tiene razón Crusius (1883: 28) al considerar que

comparable a οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον «Nada <que ver> con Dioniso» y τί πρὸς τὸν Ἑρμῆν; «¿Qué <tiene que ver> con Hermes?»<sup>25</sup>, que sirven para referirse a lo que no viene a cuento.

Como señala Alsina en una nota a su traducción de *Agamenón* 1245, «Correr fuera de la pista corresponde . . . a nuestra expresión vulgar ‘estar despistado’. Pero en Esquilo no evoca vulgaridad». Son comparables también expresiones como «perder el hilo», «estar fuera de lugar», «irse por los cerros de Úbeda», «mear fuera del tiesto». La expresión «¡Para el carro!» es una forma de intentar reconducir a la forma normal de hablar al interlocutor que se ha embalado (a juicio del oyente) hablando en un sentido muy concreto y demasiado acumulativo<sup>26</sup>. En español hay también, por otro lado, bastantes expresiones en las que la locura o la exaltación se imaginan como un estar fuera o un irse: «estar fuera de sí», «estar fuera de sus casillas», «no estar en sus cabales», «estar ido» o «pirado», «írsele» a uno «la olla» o «la pinza» (aunque también es cierto que frente al ‘ido’ está el ‘colgado’, frente a la locura digresiva, la obsesiva: las dos, aunque de maneras contrarias, impiden por igual lo que se considera el desarrollo normal del curso del razonamiento). En «perder el sentido» el curso normal del razonamiento también se considera como algo que va hacia algún sitio. La palabra ‘extravagante’ es en origen un compuesto que hace suponer una locución «extra uagari». Otros «compuestos» comparables por su sentido son ‘desviación’, ‘digresión’, ‘descarriado’, ‘sinsentido’, ‘delirar’ (literalmente, «salirse del surco») o ‘desbarrar’ (de ‘desvarar’, que también daría ‘resbalar’)<sup>27</sup>.

### La παροιμία en la *Orestea*

Se ha interpretado a veces<sup>28</sup> que en el pasaje del *Agamenón* y en el verso 514 de las *Coéforas* la imagen tiene que ver no con las carreras sino con la caza: la pista sería la que siguen, o pierden, los perros cazadores. Esta interpretación parece haber surgido a partir del contexto del primero de estos pasajes, en el que hay varias metáforas cinegéticas:

ἔοικεν εὖρις ἡ ξένη κυνὸς δίκην

---

esta explicación pertenecía en principio al proverbio anterior en la colección de Diogeniano, οὐ παντὸς ἀνδρὸς εἰς Κόρινθον ἔσθ’ ὁ πλοῦς.

<sup>25</sup> Zen. Vulg. 5.40, *Coll. Bodl.* 736, Diogen. 7.18 y 8.52, *Coll. Coisl.* 383, *Plu. Pr.* 30, *Append.* 4.82, *Macar.* 8.30, *Apost.* 13.42 y 16.60; *Paus. att.* o 32, etc. Véanse las notas de Leutsch, Mariño y García Romero y Lelli a Zenobio.

<sup>26</sup> ‘Descarriarse’, en cambio, no se usa para el hablar o el pensar, sino para la forma de vida.

<sup>27</sup> En inglés se usan las colocaciones «drive mad» o «crazy», cuyo verbo es el mismo que se usa para referirse a ‘conducir’ carros y coches. Peile cita las locuciones «I am off the course» y «I am quite out» en relación con *Ag.* 1245, y «off the course», «out of the way» y «out of place» para *Cho.* 514. En cambio, uno de los *idioms* más usuales de la lengua inglesa, «of course», sirve para referirse a lo contrario, a lo que sucede «following the ordinary way or procedure» (*Merriam-Webster Online Dictionary*, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/course>; último acceso, 25/04/2019).

<sup>28</sup> Conington, Headlam, Beazley (citado por Fraenkel), Fraenkel, Garvie, Petrounias 1976: 148.

εἶναι, ματεύει δ' ὧν ἀνευρήσει φόνον

Parece que la extranjera tiene buen olfato, como un perro, y va buscando los rastros de una sangre que acabará por encontrar. (1093 s.)

καὶ μαρτυρεῖτε συνδρομῶς ἵχνος κακῶν

ρίνηλατούση τῶν πάλαι πεπραγμένων

Y sedme testigos de que he seguido el rastro, sin perder la pista, de crímenes antiguos. (1184 s.)<sup>29</sup>

Con respecto al verso 514 de *Coéforas*, en cambio, no hay nada en el contexto que apunte en este sentido, y los defensores de la «interpretación cinegética» apenas pueden hacer más que comparar a Orestes y sus averiguaciones con un perro que sigue una pista. El pasaje decisivo es, pues, el del *Agamenón*. En el verso 1184 la palabra συνδρομῶς parece usarse en el sentido de «pegada a la pista», «sin perder el rastro». Pero, según esta interpretación, en 1245 se habría producido un cambio de papeles, ya que ahora serían los viejos del coro los que siguen la pista de Casandra<sup>30</sup>. El argumento de Beazley, al que se adhiere Fraenkel, contra la interpretación de las carreras de carros, es ilógico: «in a chariot metaphor πίπτειν would be awkward, since πεσεῖν has a familiar meaning in chariot-racing: S. El. 747 τοῦ δὲ πίπτοντος πέδῳ, A. Pers. 197 πίπτει δ' ἐμὸς παῖς» (Fraenkel añade Il. 23.467, Pi. P. 5.50 y Ar. Nu. 1272). Precisamente el que πίπτειν sea un término usual en las carreras de carros ha de ser un argumento más a favor que en contra de esta interpretación, a no ser que descartemos sin más como «awkward» (término vaguísimo que los críticos ingleses usan con profusión como si fuera técnico y que parece tener algo que ver con la angustiada obsesión de este pueblo por lo socialmente conveniente) la imagen del accidente por caída fuera de la pista, para lo cual no se ve motivo alguno. La expresión es además proverbial, una simple forma de hablar. Fraenkel cita también un pasaje del *Cinegético* de Jenofonte (3.5) en el que se usa el verbo πίπτειν hablando de perros de caza: ὅτε δὲ εἰσπίπτουσιν εἰς αὐτά [*sc. τὰ ἵχνη*]. Pero ni en este pasaje se usa la palabra δρόμος ni el que en griego pueda decirse que los perros caen sobre el rastro nos autoriza a pensar que pueda también decirse que caen fuera de él, de la misma manera que en español puede decirse «caer sobre la pista» pero no «caer fuera de la pista», «cayeron sobre ellos» pero no «fuera de ellos». Lo que sí constituye un verdadero paralelo para Ag. 1245 es un pasaje de Diodoro Sículo (14.109.4)<sup>31</sup> en el que la expresión ἐκ τοῦ δρόμου ἐκπεσεῖν se usa para las carreras de carros: . . . τεθρίππων τὰ μὲν ἐκπεσεῖν ἐκ τοῦ δρόμου, τὰ δ' ἀλλήλοις ἐμπεσόντα συντριβῆναι, «. . . que algunas de la cuadrigas cayeran fuera de la pista y que otras, cayendo dentro, chocaran entre sí».

De manera que, siendo, por otro lado, el sentido de 'carrera' o 'pista' (de carreras) de la palabra δρόμος mucho más corriente, y tratándose de una frase hecha que en

<sup>29</sup> Conington *ad Cho.* 514 cita también Soph. El. 1387 s., donde se llama a Orestes y Pílates μετάδρομοι κακῶν πανουργημάτων / ἄφυκτοι κύνες.

<sup>30</sup> Petrounias cita también el verso 1252, ἢ κάρτα χρησμῶν παρεκόπης ἐμῶν ἄρα, que, con la corrección de Hartung, generalmente aceptada, del παρεσκοπεῖς de los mss., tiene también este sentido de que son los viejos del coro los que han perdido la pista de Casandra.

<sup>31</sup> Citado por Crowther (1993: 36).

otros usos es claro que se refiere a las carreras, es preferible adscribir los tres usos a una misma imagen. En el diálogo entre el corifeo y Casandra hay también pistas que apuntan a esta interpretación, y no es de extrañar, ya que, como antes decíamos, el canto oracular suele compararse con un camino: πόθεν ὁρους ἔχεις θεσπεσίας ὁδοῦ / κακορρήμονας; «¿Quién te ha dictado los mojones siniestros que señalan la ruta de tu canto profético?» (1154 s., trad. de Alsina).

Una vez establecido que se trata en los tres casos de la misma imagen, lo primero que es digno de señalarse es precisamente eso: que la misma locución se use tres veces en la *Orestea*, una en el *Agamenón* y dos en las *Coéforas*. Lo cierto es que las imágenes tomadas de las carreras se encuentran en la obra con cierta frecuencia, hasta el punto de que Myrick (1994: 132) habla de «un rico complejo de imágenes atléticas entretejido en la trilogía de la *Orestea*»: Clitemestra describe la cadena de señales de fuego desde Troya como una carrera de relevos (*Ag.* 281 ss. y 489 s.), y advierte que la victoria es sólo de la primera parte de una carrera doble, ya que el ejército griego debe todavía volver (343 s.)<sup>32</sup>; Orestes se compara varias veces con un atleta<sup>33</sup> y su empresa con un ἀγών, ya sea éste del tipo de la lucha (*Cho.* 455 y 866 ss.; cf. *Eum.* 589), ya sea precisamente del de las carreras de carros (794-9). Como observa Lelli (2007: 146 s.), las imágenes de las expresiones proverbiales serán distintas en los distintos géneros según lo conveniente al tono de cada uno, y las carreras de carros son una ocupación aristocrática que cuenta con el noble precedente del libro XXIII de la *Ilíada* y a cuyos vencedores dedica Píndaro más de una de sus excelsas odas, de modo que su uso en la tragedia, por boca de los ancianos del coro y de Orestes, es en este sentido perfectamente adecuado.

Pero, aunque la doble repetición de la misma expresión sea llamativa, también es cierto que se emplea en sentidos bastante diversos. En el *Agamenón* los viejos del coro la usan para decir que no entienden la segunda parte de lo dicho por Casandra, esto es, la referida al futuro: τὰ δ' ἄλλ' ἀκούσας ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω. Al introducir el término πεσὼν, la metáfora va más allá de lo que podemos suponer que ocurría en su uso convencional en la locución, que no incluye la referencia a un πίπτειν. Ha habido antes otras expresiones que se refieren al canto profético de Casandra como a un camino: πόθεν ὁρους ἔχεις θεσπεσίας ὁδοῦ / κακορρήμονας; es la más clara; en 1173-7 ἐπόμενα προτέροισι τάδ' ἐφημίσω / ... τέρμα δ' ἀμηχανῶ también ἐπόμενα

<sup>32</sup> Myrick habla en su artículo de la importancia de la imagen de la carrera doble en una obra en la que se dan constantes paralelismos y repeticiones y en la que lo que para unos personajes es el cumplimiento de la venganza para otros es como la primera parte de una carrera que sólo con la llegada del castigo tendrá su fin.

<sup>33</sup> Grimaldi (1999: 468) habla de la «comparación reiterada de la acción de Orestes con la de un atleta según un constructo no formalmente sino conceptualmente proverbial», y cita al respecto, en la nota 161, los versos 866 ss. y 1022 s. (pero la expresión ἔξω δρόμου sí es formalmente proverbial). Myrick (1994) cita todos los casos de metáforas deportivas de la *Orestea*, centrándose sobre todo en las relacionadas con las carreras de carros (aunque es seguramente exagerado considerar, como él hace, casi cualquier referencia a los caballos como una referencia a las carreras). Las imágenes atléticas de la *Orestea* se estudian también en Larmour 1999: 119-33.

y τέρμα apuntan en el mismo sentido, siendo además τέρμα, como hemos visto, el término propio para la meta de las carreras. También las imágenes del perro cazador que sigue una pista se combinan con éstas en la presentación de la profecía como camino. De manera que la expresión proverbial no se usa sólo por su sentido proverbial, sino que entra a formar parte de estas imágenes que, salpicadas en la escena, presentan las profecías de Casandra como un camino o una carrera y al viejo corifeo intentando alcanzarla sin conseguirla.

El efecto en Casandra de las palabras del corifeo es similar tanto en el caso de τέρμα δ' ἀμχανῶ como en el de τὰ δ' ἄλλ' ἀκούσας ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω. En el primero, Casandra pasa del canto a los trímetros yámbicos, diciendo explícitamente que hablará con claridad (καὶ μὴν ὁ χρησμὸς οὐκέτ' ἐκ καλυμμάτων / ἔσται δεδορκὼς νεογάμου νύμφης δίκην, 1179 s.). Pero de nuevo, en 1214-41, vuelve a sufrir un raptó profético, y es entonces cuando el corifeo dice los versos 1242-5 usando la expresión «fuera de la pista» para indicar que no ha entendido una parte de lo que Casandra ha dicho. Porque lo dicho por Casandra tenía dos partes: para los viejos del coro, la parte que entienden y la que no entienden; para el público, que entiende ambas, la referida al pasado y la referida al futuro. El paso de la primera parte a la segunda es comparable al momento del giro en una carrera, cuando es más fácil que los carros se salgan de la pista. Los viejos del coro han entendido las referencias al «banquete de Tiestes»: en lo referido al pasado, en lo que ya conocen, son capaces de interpretar el lenguaje profético de Casandra, de mantenerse dentro de la pista de lo que sus palabras dicen; pero no son capaces de seguirla cuando pasa a referirse al futuro (la muerte de Agamenón en venganza de este crimen anterior), y caen en este quiebro de lo uno a lo otro saliéndose fuera de la pista del entendimiento.

Casandra vuelve a responder a este «No entiendo» del corifeo, como lo había hecho en 1178, pero esta vez con la mayor claridad y concisión: Ἀγαμέμνωνός σέ φημ' ἐπόψεσθαι μόνον. El corifeo es incapaz de aceptar este presagio y lo trata como palabras de mal agüero que no deben decirse, con lo que empieza una nueva parte del diálogo. El corifeo muestra que sigue despistado cuando pregunta τίνος πρὸς ἀνδρὸς τοῦτ' ἄχος πορσύνεται; (1251). Si se acepta, como hacen muchos editores, la corrección παρεκόπης de Hartung para el verso siguiente, de nuevo reaparece en la respuesta de Casandra la imagen del camino y el desvío<sup>34</sup>.

En todo el episodio de Casandra es central la cuestión del entendimiento y de su falta, y las alusiones a lo uno y a lo otro son múltiples. Empieza siendo Casandra la que no parece entender, y así se la compara con la golondrina (1050 ss.) y otros pájaros (1140-5, 1316, 1444-6)<sup>35</sup>, se la llama extranjera de distintas formas (950, 1061, 1062, 1093) o se dice que necesita un intérprete (1062 s.), etc., para ser después el

<sup>34</sup> Judet de La Combe intenta, con dudas, una defensa de παρεσκοπεῖς (que también indica desviación, pero de la vista).

<sup>35</sup> La comparación de los bárbaros con la golondrina era un tópico proverbial: Aesch. fr. 450 *TrGF*, Ion fr. 33 *TrGF*, Ar. *Ra.* 681 y *Av.* 1681, Eust. *Od.* 2.265.43, Hsch. χ 325 y 327, *Suda* φ 433 y χ 187; *Scholl.* Aesch. Ag. 1050 s., *Scholl.* Ar. *Av.* 1680 s. y Ar. *Ra.* 93 y 679-82, Hdn. *Pros. cath.* 3.1.25.18 ss., Apost. 7.66. Con otros pájaros: Hdt. 2.57.1 s., tal vez *Il.* 3.2 s.

corifeo el que no entiende el lenguaje de su delirio profético (1105, 1177, 1253, 1255), a no ser fragmentariamente, y entonces hace constar que sí está entendiendo (1106, 1163, 1173). Esta falta de entendimiento es esencial para que la trama de la obra se cumpla (si los viejos entendieran tendrían que intentar evitar la muerte de Agamenón), así como para que, por otro lado, se cumpla también la condena de Casandra de que nunca nadie haga caso de sus profecías. Pero lo más importante es que esta falta de entendimiento permite que el entendimiento se dé en otro nivel, que es aquel en el que el oyente es el público, que sí entiende el sentido de las siniestras metáforas de Casandra. Se trata de un recurso dramático muy efectivo, similar al de la ironía trágica, pero en cierta manera más intenso: no se trata de que un personaje no se dé cuenta del alcance de sus propias palabras por desconocer su verdadera situación, sino de que un personaje no es capaz de entender a otro que intenta avisarlo. La locución ἔξω δρόμου es una de las muchas expresiones que en esta escena colaboran a producir esta sensación.

Los otros dos usos corresponden a Orestes, que es a quien más convienen estas imágenes agonísticas. En el verso 514 la locución se usa negada, con un sentido parecido a nuestro «no está fuera de lugar», para preguntar por el motivo de las libaciones que Clitemestra ha mandado hacer en la tumba de Agamenón. La respuesta a esta pregunta servirá para informar al público no menos que a Orestes, y la frase en la que la locución se usa hace como de bisagra entre la larga oración fúnebre que aquí acaba y una parte temática y dramáticamente distinta, que es la narración del sueño de Clitemestra. Es una función estructural parecida a la que la locución tiene en los testimonios de Píndaro y Baquílides, en los que, tras una digresión, se vuelve al tema principal del canto.

La metáfora de la pista puede tener en este verso también el sentido, secundario y no convencional, de referirse a la empresa de Orestes, igual que ocurría en los versos 794 ss. Precisamente la corifeo acaba de aconsejarle ponerse manos a la obra usando una metáfora relacionada semánticamente: τὰ δ' ἄλλ', ἐπειδὴ δρᾶν κατώρθωσαι φρενί, / ἔρδοις ἂν ἤδη δαίμονος πειρώμενος, «lo demás, ya que *enderezas* tu pensamiento a la acción, hazlo, poniendo a prueba a la suerte». Orestes, en su respuesta, afirma no sólo que su pregunta viene a cuento en el curso de la conversación, sino que el informarse del motivo de las libaciones no se aparta de su misión.

Orestes sólo siente que se sale de la carrera después de cometer el matricidio, que es cuando empieza a sentir que va a perder la razón. Después de la justificación de su acción de venganza y del lamento en los versos 1014-7 por su suerte y la de su familia, después de la respuesta convencional del coro de que ningún mortal está siempre libre de males, este tercer uso de la locución, el más importante y desarrollado, sirve para introducir la locura de Orestes, que será el final de las *Coéforas* y servirá de preludio a las *Euménides*.

Antes de nada hemos de considerar algunas de las muchas variantes de lectura y entendimiento que se han propuesto para estos versos, atendiendo sobre todo a las que más afectan a la locución:

—La mayoría de los editores ponen punto alto ante φέρουσι γάρ, y entonces, como en el tramo transmitido ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφου δρόμου / ἐξωτέρω no hay verbo, algunos proponen cambiar ἐξωτέρω por ἔξω τρέχων (Bamberger, Wecklein) o πεσών (Bamberger) o περῶ (Wellauer) o τρέω (Ahrens) o τρέων (Franz) o incluso ἐξωτερῶ, verbo fabricado por analogía de otros como ὕστερῶ y προτερῶ (Wellauer). Estas conjeturas o bien dan a la locución la forma δρόμου ἔξω, que es la habitual pero en orden inverso, o bien producen una nueva forma en la que en vez de ἔξω hay un verbo derivado (δρόμου ἐξωτερῶ). Garvie hace notar que ἐξωτέρω no vuelve a encontrarse hasta Aristóteles. Un paralelo podría ser el «extra» del «extra calcem» latino, aunque la locución no sea del todo equivalente a la griega.

—Pero la mayoría de los editores mantienen δρόμου ἐξωτέρω, o bien sin hacer correcciones o bien sacando el verbo de ἡνιοστρόφου, que se corrige en ἡνιοστροφῶ (Stanley) o ἡνιοστροφῶν (Weil). Éstas son las conjeturas que más éxito han tenido, pero el verbo ἡνιοστροφεῖν da una impresión de control de las riendas y por tanto de los caballos que es contraria al sentido del pasaje. Si se mantiene el texto de los manuscritos, suele decirse que ἡνιοστρόφου tendría que entenderse en sentido pasivo, en contra del uso de Soph. *El.* 731, donde se refería al conductor, al que gira con las riendas o hace girar las riendas, mientras que aquí se refiere a la pista. Ἠνιοστρόφου δρόμου sería así la pista o carrera «riendigirada», esto es, que se gira o se guía con las riendas. Otra opción es, como me sugiere García Romero, la carrera «en la que se hacen girar las riendas» (para hacer girar el carro). Y también cabe entender la palabra como un sustantivo con sentido activo en genitivo complemento de δρόμου: la pista o carrera del que gira con las riendas, del auriga.

—He seguido aquí, con ciertas dudas, la opción de quienes (Hermann, Schütz, Pauw, Peile) no puntúan después de ἐξωτέρω, de forma que el verbo sería φέρουσι, que es el verbo más típico con ἔξω δρόμου. Schütz sigue a Hermann al editar, además, ἡνιοστρόφον, lo que hace la comparación más fácil de entender: «pues, como a un conductor con su carro, fuera de la pista <me> arrastran, vencido, mis mientes ingobernables». Es cierto que entonces γάρ se aleja de la que suele ser su posición habitual, pero, a la vista de algunos casos comparables que cita Denniston (1954: 96 s.)<sup>36</sup>, y teniendo en cuenta que el estado de ánimo de Orestes puede influir en su sintaxis, esta interpretación no me parece imposible: «como ¿a un auriga? en su carro fuera de la pista de carreras me arrastran, en efecto, vencido, mis mientes ingobernables». Es la comparación ὥσπερ — ἐξωτέρω, que es una especie de unidad, lo que retrasa el γάρ.

—El problema de γάρ desaparece con la solución de Verrall, adoptada, como de costumbre, también por Untersteiner: poner punto alto después de δρόμου (haciendo

---

<sup>36</sup> El γάρ más retrasado que cita es Antiph. fr. 212.6 s. αἱ μὲν ἄλλαι τοῦνομα / βλάπτουσι τοῖς τρόποις γὰρ ὄντως ὄν καλόν. Para Denniston, este γάρ está en novena posición, mientras que el nuestro estaría en octava.



dependen ἡνιοστρόφου δρόμου de ὅπη). Se separa así ἔξωτέρω de δρόμου, pero no por ello dejaría de ser el pasaje testimonio de la locución, ya que en la supuesta frase ἔξωτέρω φέρουσι γὰρ νικώμενον / φρένες δύσαρκοι se sobreentiende que ἔξωτέρω es más allá de la pista que se acaba de nombrar.

—Davies elimina el problema de γὰρ cambiando el orden de 1021 y 1022. En su interpretación del texto resultante, parece quedar eliminada la locución ἔξω δρόμου, al hacerse depender ἡνιοστρόφου δρόμου de ἵπποις y quedar suelto ἔξωτέρω: «For as happens with the horses of the rein-guided course, ungovernable emotions have mastered and are whirling me out of bounds». Si la ocurrencia del cambio de orden podría ser en principio una buena solución, esta interpretación (y sobre todo el valor que se da en ella a ξὺν ἵπποις) parece más bien inverosímil<sup>37</sup>.

—Puede también corregirse γὰρ. Bothe proponía φέρουσ' ἄφαρ.

Es probable que estos problemas estén relacionados con la lectura del verso inmediatamente anterior, que la mayoría de los editores reconstruyen ἀλλ' ὥς ἂν εἰδῇτ' —οὐ γὰρ οἶδ' ὅπη τελεῖ, siendo el texto de M ἄλλος ἂν εἰ δὴ τούτ' ἄρ' οἶδ' ὅπη τελεῖ, aunque hay muchas otras propuestas. Hay que suponer que ἀλλ' ὥς ἂν εἰδῇτ' es una frase que se queda a medias, interrumpida por la explicación de la pérdida de control del pensamiento, para retomarse luego lo que se iba a decir empezando de nuevo la frase de otra manera con ἕως δ' ἔτ' ἔμφρων εἰμί. La pérdida de control del pensamiento que describe Orestes se mostraría así en la propia sintaxis de la frase.

En cuanto a ἔξωτέρω, para Garvie «probably it means little more than ἔξω», mientras que para Verrall «*out of the course* is simply *out* of it; and we require therefore ἔξω» (Apéndice I 34, p. 202): ἔξωτέρω es «*outwards, not out but further and farther out*».

Quitando la interpretación de Davies, en todas se mantiene la locución. La locura de Orestes se introduce, pues, con una comparación que por su proverbialidad podría haber perdido parte de su fuerza de no ser porque la imagen se desarrolla fuera de los límites de lo convencional. Es lo mismo que ocurre en el *Agamenón*, sólo que aquí la ampliación de la imagen es mayor. Las palabras ξὺν ἵπποις y ἡνιοστρόφον y la explicación sobre las φρένες-caballos le devuelven todo su sentido. Además, como hemos visto, la fuerza de la imagen se alimenta en cierto modo del precedente de los versos 794 ss., donde se comparaba a Orestes con un potro de carreras en una metáfora también bastante desarrollada:

ἴσθι δ' ἀνδρὸς φίλου πῶλον εὖ-  
 νιν ζυγέντ' ἐν ἄρμασιν 795  
 πημάτων, (σὺ δ') ἐν δρόμῳ  
 προοστιθεὶς μέτρον κτίσον  
 σφζομένων ῥυθμόν,  
 διὰ πέδον τοῦτ' ἰδεῖν ἀνομένων  
 βημάτων ὄρεγμα.

<sup>37</sup> También la interpretación de Thomson evita el problema con γὰρ (aunque el propio Thomson no considera la posición de γὰρ problemática), convirtiéndolo en un καί y adoptando la conjetura νικῶντά με de Pauw, suponiendo sin motivo que «Orestes no admite todavía que está siendo vencido».

Es el huérfano potro de un ser que te es querido, y uncido a un carro de fatigas; concédele medida en la carrera y un ritmo salvador, para que pueda contemplar en la pista el brío de su marcha victoriosa. (Texto y trad. de Alsina.)

Si se recuerda el pasaje de la *Electra* de Sófocles en el que se cuenta que Orestes ha muerto en una carrera de carros, se verá que hay como una tendencia a relacionar a Orestes con un conductor en una carrera de carros, en la *Electra* por medio de una historia inventada, en la *Oresteia* por medio de una comparación y una expresión proverbial<sup>38</sup>. Esta coincidencia entre ambas obras se debe o bien a la influencia de la una en la otra o bien a una herencia común de una fuente anterior, tal vez a un detalle del mito del que sólo quedan estos restos.

En todo caso, al poner en relación los versos 1021 ss. con la comparación de 794 ss., se muestra que la imagen de la παροιμία tiene por un lado el sentido convencional de referirse a la pérdida de la razón y por otro evoca el no convencional de referirse a la empresa de Orestes como una carrera de carros en la que Orestes ha corrido dentro de la pista, y hasta parecía que iba a ganar la carrera, hasta poco después de matar a su madre. La comparación proverbial expresa los primeros efectos de la persecución de las Erinias (que en *Eum.* 368 ss. se jactarán de hacer caer a los mejores corredores), los primeros síntomas de la locura, que se va introduciendo en él (y en la obra) poco a poco, en dos momentos: el primero es esta descripción de Orestes de lo que siente que le pasa a su razón; el segundo y definitivo lo constituye la terrible visión de las Erinias. El proceso de enloquecimiento no sólo resulta así más correcto desde el punto de vista psicológico que si se presentara de un solo golpe, sino también más efectivo desde el punto de vista dramático.

La descripción de este primer ataque de locura se hace con cierto detalle. A la imagen de la carrera sigue la del miedo junto al corazón dispuesto a cantar y bailar al son del rencor. En la primera, como un auriga en una carrera de carros que pierde el control sobre los caballos y se sale de la pista, así siente Orestes que está perdiendo el control de su razón (de sus φρένες) y apartándose del pensar con cordura. Pero esta paráfrasis nuestra es simplificadora: por una parte, distingue claramente los dos términos de la comparación, que en el texto aparecen inextricablemente mezclados (φρένες δύσαρκτοι); por otra, se mantiene dentro de los límites de una comparación, mientras que, como comenta Garvie (*ad* 1023 s.), «in characteristic Aeschylean fashion the simile develops into metaphor». En φέρουσι γὰρ νικώμενον / φρένες δύσαρκτοι se ha pasado de la comparación a la metáfora: las φρένες están en el lugar de los caballos (como las yeguas πολύφραστοι de Parménides están por las φρένες), y el resto de las palabras pertenecen al lenguaje de las carreras. La aplicación del adjetivo δύσαρκτοι, ‘malgobernables’, a φρένες es lo más atrevido y por tanto lo más placentero de la metáfora; el sentido de φέρουσι es más amplio, y también el de νικώμενον: el verbo νικεῖν puede usarse en griego, como en español, para referirse a

---

<sup>38</sup> Okell (2004) estudia las implicaciones políticas de esta historia de la *Electra* con respecto al personaje de Orestes.

estados como el sueño, la fatiga o el miedo (ὑπνῶ νικώμενος Ag. 290 s., οὐχ ὑπνῶ νικωμένη 913, μή σε νικάτω πόνος *Eum.* 133, μή φόβος σε νικάτω φρένας 88), que pueden apoderarse de uno en contra de su voluntad, como pasa aquí con la locura. Los procesos anímicos se presentan así como una lucha entre el hombre y ciertos estados de ánimo que pueden imponérsele contra su voluntad.

Si ha de pensarse, como parece aconsejar el término ἡνιοστρόφον, que la locución y la imagen que la contiene hacen referencia al lugar del giro en torno a la contrameta, que era el más propicio a los accidentes<sup>39</sup>, el pasaje cobra otro sentido secundario: Orestes se encuentra ahora, tras haber cumplido la venganza, sólo al final de la primera parte de su carrera: todavía le queda la segunda, que consistirá en expiar su crimen y ser juzgado por él. Así, una mitad de la carrera se correspondería con las *Coéforas*, y la otra, con las *Euménides*.

De la imagen del carro se pasa a la del miedo junto al corazón dispuesto a cantar y bailar al son del rencor. Si las imágenes relacionadas con la música y la danza son también típicas en la descripción de la locura (Wilamowitz *ad Eur. HF*, pp. 195 s.), aquí además el canto y la danza aluden de forma poética al latir agitado del corazón, síntoma que también aparecía, con otra imagen, junto a nuestra locución en la descripción de la locura de Ío (PV 881 κραδία δὲ φόβῳ φρένα λακτίζει, cf. Thomson). El sujeto del κότος, 'odio', 'resentimiento', 'rencor', a cuyo son ha de cantar y bailar el corazón de Orestes, «queda vago», comenta Garvie, que, tras rechazar que pueda referirse a la furia de Clitemestra después de muerta, considera que «tal vez mezclada con el miedo de Orestes está su propia furia contra los asesinos», añadiendo que «el lenguaje sugiere al público también la furia de las Erinias». No hay sujeto: tras una muerte violenta, sobre todo tras una muerte tan impía como ésta, ha de haber resentimiento. Las Erinias son la forma que toma, personificado, divinizado, este resentimiento. A estas alturas, decir κότος es como decir Erinias pero sin decirlo todavía, porque la aparición de las Erinias en la obra tiene esa gracia de ser gradual.

El corazón de Orestes está dispuesto (ἔτοιμος) para cantar y bailar esta música, pero no está cantando todavía: Orestes nota que está a punto de perder la razón pero todavía no la ha perdido. Por eso puede todavía retomar el curso de lo que iba diciendo con ἔως δ' ἔτ' ἔμφρων εἰμί..., «pero mientras estoy en mis cabales...»: al ἔξω propio de la locura se contrapone, con el ἐν de ἔμφρων, el dentro de la cordura.

\* \* \*

En resumen, ἔξω δρόμου (φέρεισθαι) es una locución proverbial que se usa para referirse «a los desvaríos de la mente o a las desviaciones del tema principal de argumentación» o a otras formas de salida del curso normal o recto del razonamiento. Tiene su origen en las carreras de carros, en las que era fácil salirse de la pista sobre todo al girar en torno a la contrameta (en un extremo de la pista), y entra en relación

<sup>39</sup> Chantraine se pregunta, en su diccionario etimológico, por la relación entre τρέχω y τροχός: «On pense généralement que la roue 'court'. On peut aussi se demander si τρέχω, distinct de θέω, n'a pas signifié d'abord 'courir en rond'. Voir aussi τράχηλος et τέρχνος».

con otras imágenes tradicionales como la del carro de la poesía y la del carro-alma (Pl. *Phdr.*), que puede ser desviado por la locura (Eur. *HF* 877-83), así como también con la metáfora, más general, del camino recto o simplemente de lo recto y lo desviado o torcido para lo bueno y lo malo.

En la *Oresteia* la locución se usa tres veces, lo cual es bastante llamativo: por una parte, la imagen de las carreras de carros, una ocupación aristocrática, cuadra con el tono elevado de la tragedia y con la posición social de los personajes (el corifeo del *Agamenón*, Orestes) que usan la expresión; por otra, la trilogía abunda en imágenes deportivas, aplicadas sobre todo a la empresa de Orestes. Con todo, en cada caso la locución tiene sentidos distintos, siempre dentro de los que le son propios habitualmente. En el *Agamenón* los viejos del coro la usan para decir que no han entendido, de las visiones de Casandra, la segunda parte, la referida al futuro: se han desviado no hablando sino oyendo. La locución es, pues, una de las muchas formas de referirse a la falta de entendimiento entre Casandra y el resto de los personajes, falta de entendimiento que no se da con el público y permite que la profetisa cuente por anticipado y en un lenguaje especialmente marcado lo que está a punto de ocurrir dentro del palacio, la muerte de Agamenón y la suya propia. Al mismo tiempo, la locución evoca la imagen tradicional del canto y el oráculo como camino.

Los otros dos usos pertenecen a las *Coéforas* y se refieren a Orestes, personaje que se compara en la obra varias veces con un atleta, y su empresa vengadora con un ἄγων atlético, ya sea en la palestra ya en las carreras de carros. La expresión, pues, además de tener su sentido convencional, forma parte de una red de imágenes que presentan la venganza como la victoria en una competición deportiva. En 514 la locución «no está fuera de la pista» quiere decir que «no es una digresión sin sentido», «no deja de venir a cuento» el preguntar por el sueño de Clitemnestra, cuya narración acabará proporcionando otra forma de confirmación a los planes vengadores de los hermanos. La imagen de 794 ss. en que se compara a Orestes detalladamente con un potro que participa en una carrera pone las bases para el uso de la locución en 1021 ss., cuando Orestes, en su primer ataque de locura, siente que pierde el control de sus pensamientos y se precipita hacia la locura igual que un auriga que en la carrera pierde el control de los caballos y se sale de la pista. La metáfora de la locución, simple y convencional, se ha desarrollado artísticamente haciendo explícitas sus implicaciones. Cabe pensar que esta salida de la pista se produce en el peligroso lugar del giro y que por tanto la locución no sólo se refiere de nuevo a la empresa de Orestes, sino que descubre que la victoria aún queda lejos porque la empresa tiene una segunda parte hasta entonces no prevista, igual que ocurre en las carreras en las que tras recorrer la pista en un sentido debe recorrerse también en sentido contrario: tras la venganza ha de venir el juicio, tras las *Coéforas*, las *Euménides*.



## 1073 τρίτος . . . σωτήρ

ὄδε τοι μελάθροισ τοῖς βασιλείοις  
τρίτος αὖ χειμῶν  
πνεύσας γονίας ἐτελέσθη.  
παιδομόροι μὲν πρῶτον ὑπῆρξαν  
μόχθοι τάλανες τε Θυέστου·  
δεύτερον ἀνδρὸς βασιλεία πάθη, 1070  
λουτροδάϊκτος δ' ὤλετ' Ἀχαιῶν  
πολέμαρχος ἀνὴρ·  
νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ—  
ἦ μόρον εἶπω;  
ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει 1075  
μετακοιμισθὲν μένος Ἄτης;

1067 πνεοῦσᾱς M: corr. Scaliger · 1068 παιδοβόροι Auratus, edd pler., sed cf. Verrall · 1069 τάλανος γε Θ. Auratus (-ός τε Wilamowitz) · τε Θυέστου del. Hermann · 1073 σωτήρ Auratus

Ésta es, sí, para la casa real la tercera tormenta que otra vez, nacida, ha soplado y se ha cumplido. Trayendo primero muerte a unos niños comenzaron las penosas desgracias de Tiestes; después los sufrimientos de un varón, de un rey, y matado en el baño pereció de los aqueos el caudillo; y ahora, otra vez, un tercero ha llegado de algún sitio, un salvador — ¿o he de decir la ruina? ¿Adónde irá entonces a cumplirse, adónde a parar calmada la ira de Ate?

Los testimonios del proverbio τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι «La tercera para el salvador» se han visto en el capítulo dedicado a los versos 1386 s. del *Agamenón* (τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἰδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν). Según las fuentes eruditas, la παροιμία tiene su origen en la costumbre de hacer tres libaciones en el

banquete y otras ocasiones: la primera a los dioses olímpicos, la segunda a los héroes y la tercera a Zeus Salvador, que a veces también es Zeus τέλειος o del cumplimiento. El proverbio se usaba para referirse al tercer intento de lograr algo cuando era o se esperaba que fuera el que culminara y cerrara la empresa en cuestión. Las otras referencias de la *Orestea* a Zeus Salvador y la costumbre de las tres libaciones (Ag. 246, Cho. 244 s., Eum. 759 s.), comentadas ya en las pp. 345 s., no son usos proverbiales, sino referencias a la costumbre de las tres libaciones o usos propios de τρίτος σωτήρ como epíteto de Zeus. En Cho. νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ, aunque podría pensarse que hay simplemente una alusión a este modo de advocación, puede tratarse también de una alusión al proverbio (aunque en este tipo de usos las diferencias entre la referencia al rito, la referencia a la advocación y la referencia al proverbio no pueden establecerse con claridad) similar a la que se hace en Pl. Lg. 692a ó δὲ τρίτος σωτήρ ὑμῖν ἔτι σπαργῶσαν καὶ θυμουμένην τὴν ἀρχὴν ὀρῶν, οἷον ψάλιον ἐνέβαλεν αὐτῇ τὴν τῶν ἐφόρων δύναμιν, ἐγγὺς τῆς κληρωτῆς ἀγαγὼν δυνάμεως (test. (v) del cap. dedicado a Ag. 1386 s.). Podría pensarse incluso que había una versión τρίτος σωτήρ «tercero salvador», una locución sustantiva que tendría un uso más restringido que τὸ τρίτον τῷ σωτήρι, pues se aplicaría sólo a personas.

El uso de las *Leyes* y el de las *Coéforas* es muy parecido: en los dos casos se trata de un proceso que se desarrolla en tres etapas, en cada una de las cuales el actor es distinto, y se considera, o se espera, que el tercero de ellos sea el que deje acabada con éxito la empresa. Esto es fundamental para entender el pasaje de las *Coéforas*: tras la mención, probablemente proverbial (cf. p. 848), de la tercera tormenta (que es también como una culminación de desastres), se afirma que ha llegado un tercero como salvador, y eso quiere decir tercero y último, el que cierra la sucesión de muertes. Todo el pasaje, hasta σωτήρ, es un desarrollo de este motivo del 3 como cumplimiento. La imagen de la tercera tormenta se desarrolla en los tres primeros versos; después se explica: primero (πρῶτον) es la muerte de los hijos de Tiestes; segundo (δεύτερον), la de Agamenón, y ahora (νῦν δ')...: para lo tercero no se dice en qué ha consistido la acción: siguiendo la línea de lo primero y lo segundo, habría que mencionar a la víctima como madre, pero eso es demasiado terrible, así que se pasa a la mención del vengador: y ahora ha llegado el tercero salvador.

De esta manera, en el paso de la tercera tormenta al tercero salvador, los dos usos proverbiales y la explicación que los separa han permitido que la culminación de los males se transforme en la culminación de los bienes. La acción de Orestes queda con τρίτος σωτήρ igualada de algún modo, como comenta Conington, a una intervención divina. Colabora con ello ποθεν, que expresa una indeterminación que es típica en los contextos en que se habla de este tipo de intervenciones divinas de ayuda<sup>1</sup>. Hay así una progresión παῖδες – ἀνὴρ – σωτήρ (niños, hombre, «dios»).

El uso de la expresión para presentar el tercer y último elemento de la serie entra dentro de la función de demarcación típica de los proverbios, que muchas veces están situados en lugares privilegiados del discurso (principio, transición, cierre): aquí no

---

<sup>1</sup> Cf. p. 205.

sólo está la alusión situada al final de la enumeración y cerca del final de las *Coéforas*, sino que su propio sentido es el de acabamiento. Pero a este sentido, a la afirmación de que ha llegado el tercero salvador, se contrapone la duda: ἢ μόνον εἶπω; / ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει / μετακοιμισθὲν μένος ἄτης; La idea de cumplimiento se repite pero ya no afirmada, sino en la forma de dos preguntas que cierran las *Coéforas* cargadas de miedo de que no haya tres ni cierre ni cumplimiento, creando expectativa para la obra final de la trilogía. El verbo κρανεῖ de la segunda pregunta es el mismo que se le aplica a Zeus tercero salvador en las *Euménides* (τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου Σωτήρος, 759 s.). Siendo Orestes el tercero salvador, lo esperable sería que la historia se cerrara tras su acción; la llegada de la locura a Orestes, su visión de las Erinias, es lo que provoca dudas: no cabe que retorne la tranquilidad a Argos y Orestes recupere las posesiones de su padre, porque ahora ha de huir de la persecución de las Erinias, que llevará al juicio de las *Euménides*, en el que lo que se trata de demostrar es si la muerte infligida por Orestes es de verdad el último castigo (tercero en este sentido) o si también Orestes debe ser castigado. De esta manera, el pasaje es como un resumen de lo que ha pasado hasta el momento en la trilogía, y las preguntas finales se corresponden con el nuevo conflicto introducido con el inicio de la persecución de las Erinias.

Sobre la importancia del 3 en la trilogía se ha escrito ya<sup>2</sup>. Aparte de otras apariciones más o menos secundarias (Ag. 33, 171 s., Cho. 314, 339, Eum. 4, 589), lo fundamental es que la serie de crímenes y castigos se presenta varias veces como triple: en Ag. 1476 s., τὸν τριπλάχυντον / δαίμονα γέννης τῆσδε κικλήσκων, Clitemestra se refiere a las muertes de los hijos de Tiestes, la de Ifigenia y la de Agamenón; en Cho. 577 s., φόνου δ' Ἐρινύς οὐχ ὑπεσπανισμένη / ἄκρατον αἷμα πίεται τρίτην πόσιν, el tercer trago es para Orestes de sangre de Egisto, pero no está claro cuáles son los otros dos (¿los hijos de Tiestes y Agamenón?) o si el tres no debe entenderse tan literalmente y está sólo para indicar acabamiento; mientras que en el pasaje que nos ocupa, al final de las *Coéforas*, Ifigenia ha desaparecido claramente y la tercera muerte es la de Egisto y Clitemestra. La diferencia puede en parte explicarse atendiendo a quién habla en cada caso: para Clitemestra la muerte de Ifigenia cuenta más que para los demás personajes, y su propósito es que con la muerte de Agamenón quede cerrado el número de muertes (y se cierra con tres); para Orestes y el coro de las *Coéforas*, las culpas de Agamenón ya no cuentan, y su deseo es que sea con la muerte de Egisto y Clitemestra con la que se acaben, siendo tres, las muertes. Pero en este pasaje no se trata sólo de que esté hablando el coro de esclavas aliadas de Orestes y Electra: es sobre todo la presentación que la propia obra, o el propio Ésquilo, si se prefiere, hace de lo sucedido hasta el momento, en un olvido de la muerte de Ifigenia que permitirá más fácilmente el desenlace de las *Euménides* con la absolución de Orestes y la conciliación final con las Erinias-Semnái. El uso de la expresión del tercero salvador, junto con la de la tercera tormenta, hacen más fácil esta especie de trampa: es la tradición, que solamente sería el reflejo en unos dichos del modo de funcionamiento

<sup>2</sup> Burian 1986, Clay 1969 (véanse también las pp. 345 s.).



de las cosas, la que obliga a que sean tres los momentos fundamentales del proceso que muestra la trilogía, lo que exige que se seleccionen en cada caso unos u otros. En las *Euménides* esta selección final de las *Coéforas* tampoco será válida, porque el crimen de Atreo, que también justificaba la muerte de Agamenón, no contará ya tampoco. Lo que estos versos finales de las *Coéforas* hacen, el resumen interesado de lo que ha pasado en la trilogía, no sería posible sin la mención, proverbial, explícita del tres.

En la *Oresteia*, el número tres aparece también como cierre definitivo en las referencias figuradas a la tercera caída de la lucha deportiva, que era la que daba la victoria definitiva. De los tres usos de esta imagen en la *Oresteia* (*Ag.* 171 s., referida a Zeus como dios supremo tercero y definitivo; *Cho.* 339 οὐκ ἀτρίακτος ἄτα;, referida a ἄτη como ruina insuperable o invencible; *Eum.* 589), el último, de las *Euménides*, ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων, es probablemente otra expresión proverbial (cf. p. 886) en la que el tres significa el éxito definitivo.

Decir que la estructura de la trilogía es triádica no es tan tautológico como podría parecer: aunque no conservamos otras, en ésta se observa una voluntad clara de paralelismo entre el primer crimen (Agamenón y Casandra) y el segundo (Clitemestra y Egisto), que contrasta con la tercera tragedia, que se aparta de esta estructura paralelística. El paralelismo es representación dramática de la ley del δράσαντι παθεῖν, en la que cuenta sólo el 2 (crimen - castigo, acción - reacción) y que puede acabar en una cadena sin fin al verse el segundo momento (el castigo, la reacción) como el primero (acción o crimen) que debe ser castigado. El ritmo de las Erinias es binario y potencialmente infinito: las *Euménides* quiere traer, con el juicio, el tercer elemento que pare este proceso.

# *Euménides*



650 s. (τὰ δ' ἄλλα) πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω  
στρέφων

647-51      ἀνδρὸς δ' ἐπειδὴν αἶμ' ἀνασπάσῃ κόνις  
                  ἄπαξ θανόντος, οὐτίς ἐστ' ἀνάστασις.  
                  τούτων ἐπῳδὰς οὐκ ἐποίησεν πατήρ  
                  οὐμός, τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω      650  
                  στρέφων τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει.

650 τε om. M · 651 κούδ' ἐν T corr. («cf. [Aesch.] fr. 99.3. Xenoph. B 26.1; contra Sept. 393. Eum. 840» West) · οὐδ' ἐν ἀσθμαίνω M

Pero cuando la tierra chupa la sangre de un hombre que ha muerto de una vez para siempre, no hay resurrección ninguna. Para esto no ha hecho encantamientos mi padre, que todo lo demás lo pone arriba y abajo volteándolo sin siquiera perder el aliento.

## Identificación

Es éste uno de los pocos casos en que contamos con un testimonio bastante antiguo (no tanto como Ésquilo, pero tampoco muy posterior) del carácter proverbial de la expresión ἄνω κάτω (πάντα): en el *Teeteto* de Platón, Sócrates se refiere a ella como τὸ λεγόμενον, «el dicho»: γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα. Los escolios la recogen y explican como παροιμία y citan un pasaje de Menandro (fr. 405 PCG) en que también se la llama τὸ λεγόμενον, usándose, además, otra fórmula típica, φασίν, para la cita de proverbios: τὸ λεγόμενον τοῦτ' ἔστιν νῦν· / τᾶνω κάτω, φασίν, τὰ κάτω δ' ἄνω<sup>1</sup>. La explicación de los escolios se repite palabra por palabra, como es habitual, en la tradición paremiográfica, pero esta vez sólo en la colección, ya tardía, de Gregorio de Chipre (ms. de Leiden, 1.61), mientras que en la colección de

<sup>1</sup> Pero Meineke (IV, p. 221) propone suprimir este φασίν, poniendo el fin de verso entre τὸ λεγόμενον y τοῦτ' ἔστι.

proverbios y sentencias de Arsenio (18.34g) se recoge otro pasaje de Platón (*Phdr.* 272bc) donde se usa la misma expresión.

Anteriores son los testimonios de las obras lexicográficas: Focio recoge la locución con la indicación ὡς ἐν τῇ συνηθείᾳ λέγομεν, que sirve también a veces para referirse a las expresiones proverbiales, mientras que la *Suda* la explica con otra expresión proverbial, lo que viene a coincidir también con uno de los índices secundarios de proverbialidad delimitados en la Introducción (p. 124).

Los testimonios de uso son, por otro lado, abundantísimos, y parece haberlos de todos los géneros y épocas (desde los más antiguos de Ésquilo o Heródoto hasta el griego actual), siendo la expresión muy usual en Platón y Demóstenes y también bastante empleada por los personajes de Aristófanes. El equivalente latino, «sursum (ac) deorsum», está recogido en los *Adagia* de Erasmo (285), con un comentario certero y completo: da Erasmo también la forma griega y algunos de sus testimonios y variantes de uso principales, y cita otras expresiones de sentido similar. Otto (1716)<sup>2</sup> recoge la versión latina, y también Tosi (1966), junto con la griega, citando ya las *Euménides*. Los comentaristas modernos, Leutsch, el LSJ y el TGL de Estienne citan más paralelos<sup>3</sup>, pero lo cierto es que son tantos que resulta difícil listarlos todos: sólo en Platón hay unos veinte. De ahí que en este caso la exhaustividad en la recogida de testimonios se haya limitado a todos los casos del siglo V, y del IV sólo a los de Jenofonte, Platón y Demóstenes, que ofrecen un repertorio de usos digno de tenerse en cuenta<sup>4</sup>. Ernst Heitsch ha dedicado un artículo (1991) a los usos de la expresión en Platón, en el que, tras una pequeña introducción en la que recoge testimonios anteriores y algunos posteriores, comenta cada uno de los veinte pasajes en cuestión.

En uno de los testimonios (li), un discurso de Demóstenes, el hablante hace de la expresión, por un momento, el tema del que se habla, preguntándose qué quiere decir y explicándolo a continuación de manera general y por aplicación al caso concreto de que se trata. Ello es, por un lado, indicio de que la expresión se sentía como idiomática (la primera explicación que se da, para rechazarla, es la literal; la segunda, la buena, es la idiomática); por otro, este detenimiento en el dicho es un modo de cita de

---

<sup>2</sup> Y *Suppl. Otto*, pp. 64, 80, 118, 216, 288.

<sup>3</sup> La locución está también recogida en el segundo estudio de Koch (1892: 25) sobre los proverbios en la tragedia, en el que se atiende a sus variantes y testimonios y se señala el carácter proverbial de *Eum.* 650. También Stevens (1976: 10 s.), Heitsch (1991), López Cruces (2008: 169 nn. 50 s.) y Lidauer (2016: 105-10, 117 s., 123) comentan la expresión y citan paralelos. Aunque en los comentarios de los testimonios de uso no se suele calificar la expresión de proverbial, la cita de paralelos y la traducción o explicación por medio de locuciones equivalentes en otras lenguas muestran que parece sentirse como una locución más o menos autónoma. Hablan de proverbialidad Adam-Adam *ad Pl. Prt.* 356d: «proverbial phrase»; Heitsch (1991: 277 ss.): «sprichwörtliche Charakter», «festen Verbindung», «sprichwörtliche Wendung» (Heitsch *ad Pl. Phdr.* simplemente «Wendung» (p. 184 n. 402)); Ferrai *ad Pl. Phd.* 90: «locuzione»; Chantraine *sub ἀνά*, «formule».

<sup>4</sup> Dejo también de lado los testimonios de los tratados hipocráticos para no excederme más (los más claros son *Aër.* 15.6, *Vict.* 1.5.1) y los de los diálogos apócrifos y dudosos de Platón: *Alc.* 2 147e7, *Hipparch.* 228a9 y 228e5, *Min.* 316c1, *Epin.* 982d1 y 989a4 s.. De los ss. IV y III pueden citarse Mnesim. fr. 4.18 ss. PCG; Philem. fr. 92.13 PCG; Alex. fr. 25 y 151 PCG; Xenarch. fr. 7 PCG; Men. *Ench.* fr. 5 PCG, fr. 10 y 405 PCG, 281.3 Kock, 147.7 CGFP; Nicol. Com. (¿s. II?) fr. 1.7 s. PCG; Com. *adesp.* fr. 249 PCG; Din. *Dem.* 17.5; Cerc. fr. 9.10 Powell.

expresiones proverbiales (pero también de otros tópicos tradicionales) típico de los pueblos que conservan más vivos los modos de expresión propios de la tradición oral.

Es índice secundario de la proverbialidad de la expresión el que se use en sentido figurado (algunas veces más marcadamente que otras); también el que se encuentren, equivalentes, tanto por la forma como por el sentido, en otras lenguas; por último, en la *Suda* y en un par de los testimonios de uso se une a otra expresión de carácter proverbial, la comparación ὥσπερ ἐν Εὐρώπῳ «como en el Euripo»<sup>5</sup>.

Los testimonios que se considerarán son éstos:

Testimonios de uso: Aesch. fr. 311; Hdt. 3.3.11; Eur. *Supp.* 689, *HF* 953 y 1307, *Tr.* 1243, *El.* 842, *IT* 282, *Ba.* 349, 602, 741 y 753; Critias fr. 11.3 *TrGF*; Ar. *Ach.* 21, *Eq.* 866, *Nu.* 616, *Pax* 1180, *Av.* 3, *Lys.* 709, *Th.* 647; X. *Cyr.* 1.3.4.14; Pl. *Ion* 541e8, *Hp.* *Mi.* 376c2, *La.* 196b1, *Prt.* 356d5 y 361c3, *Grg.* 481d7, 493a5 y 511a4, *Cra.* 386e2, *Phd.* 90c5 y 96b1, *Phdr.* 272b8 y 278d9, *R.* 508d8, *Tht.* 153d4 y 195c2, *Sph.* 242a11, *Phlb.* 43a3 y 43b8, *Ep.* VII 343e1; D. 2.16.3, 4.41.3, 9.36.7, 18.111.1, 19.261.2, 21.91.7, 23.178.9, 23.178.11, 25.47.5, 25.75.1, 25.75.7.

Fuentes eruditas: *Schol.* Pl. *Tht.* 153d, *Phot.* α 2165, *Suda* α 2580, *Greg.* *Cypr.* *Leid.* 1.61; cf. *Arsen.* 18.34g.

### Testimonios de uso

- (i) Aesch. fr. 311 *TrGF* θύσας δὲ χοῖρον τόνδε τῆς αὐτῆς ὕος  
ἢ πολλά γ' ἐν δόμοισιν εἰργασται κακά,  
δονοῦσα καὶ τρέπουσα τύρβ' ἄνω κάτω . . .  
3 στρέφουσα Blaydes  
y tras sacrificar este lechón, cría de la misma cerda que ha provocado tantos males  
en la casa, agitando y removiendo arriba y abajo en confusión . . .
- (ii) Hdt. 3.3.10 ss. τοιγάρ τοι, ὦ μητερ, ἐπεὰν ἐγὼ γένωμαι ἀνὴρ, Αἰγύπτου τὰ μὲν  
ἄνω κάτω θήσω, τὰ δὲ κάτω ἄνω.  
Así que yo, madre, cuando me haga un hombre, pondré en Egipto lo de arriba  
abajo y lo de abajo arriba.
- (iii) Eur. *Supp.* 689 s. ἢ τοὺς ἄνω τε καὶ κάτω φορουμένους / ἱμάσιν  
o los arrastrados por las riendas arriba y abajo
- (iv) Eur. *HF* 953 ὁ δ' εἶρπ' ἄνω τε καὶ κάτω κατὰ στέγας  
Y él se arrastraba arriba y abajo por la casa
- (v) Eur. *HF* 1306 s. ἄνδρ' Ἑλλάδος τὸν πρῶτον αὐτοῖσιν βάθροις  
ἄνω κάτω στρέψασα.

<sup>5</sup> En el test. (xxii) (Pl. *Phd.*) y en Aristid. *Soc.* I 487.6-8 Jebb καὶ γέγονε πάνθ' ὥσπερ ἐν Εὐρώπῳ τὰ τῶν Ἑλλήνων πράγματα, νύκτια καὶ ἡμέραν ἄνω καὶ κάτω στρεφόμενα.

(vi) Eur. *Tr.* 1242-5

εἰ δὲ μὴ θεὸς  
ἔστρεψε τᾶνω περιβαλὼν κάτω χθονός,  
ἀφανεῖς ἂν ὄντες οὐκ ἂν ὑμνηθεῖμεν ἂν  
μούσαις ἀοιδὰς δόντες ὑστέρων βροτῶν.

Pero si un dios no hubiera revuelto lo de arriba poniéndolo al revés, bajo la tierra, seríamos desconocidos y no estaríamos en boca de los cantores ofreciendo tema de canto a las Musas de los hombres venideros.<sup>6</sup>

(ix) Eur. *Ba.* 347-50 ἔλθῶν δὲ θάκουσ τοῦδ' ἵν' οἴωνοσκοπεῖ  
μοχλοῖς τριαίνου κἀνάτρεψον ἔμπαλιν,  
ἄνω κάτω τὰ πάντα συγχέας ὁμοῦ,  
καὶ στέμματ' ἀνέμοις καὶ θυέλλαισιν μέθες·

Ve a su aposento, donde observa los augurios de los pájaros, y derribalo todo con los palos de un horcajo, revolviéndolo todo a la vez de arriba abajo, y echa sus ínfulas a los vientos y las tempestades.

(xii) Eur. *Ba.* 752-4                                  ὥστε πολέμιοι  
ἐπεσπесоῦσαι πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω  
διέφερον  
Irrumpiendo como enemigas todo lo destrozaban esparciéndolo arriba y abajo

676

Un carácter firme es más seguro que la ley: pues al uno ningún orador podría nunca doblegarlo, mientras que a la otra la mancilla a menudo retorciéndola arriba y abajo con sus palabras.

- (xiv) Ar. *Ach.* 21 s. οἱ δ' ἐν ἀγορᾷ λαλοῦσι κᾶνω καὶ κάτω  
τὸ σχοινίον φεύγουσι τὸ μεμιλωμένον.

Y ellos charlan en la plaza y arriba y abajo huyen de la cuerda pintada de rojo.

- (xv) Ar. *Eq.* 864-7 ὅπερ γὰρ οἱ τὰς ἐγχείλεις θηρώμενοι πέπονθας.  
ὅταν μὲν ἡ λίμνη καταστῇ, λαμβάνουσιν οὐδέν·  
ἐὰν δ' ἄνω τε καὶ κάτω τὸν βόρβορον κυκῶσιν,  
αἰροῦσι· καὶ σὺ λαμβάνεις, ἦν τὴν πόλιν ταράττης.

Te pasa lo mismo que a los que pescan anguilas. Cuando el lago está en calma, no cogen nada, pero, si remueven el fango arriba y abajo, pescan: también tú coges si agitas la ciudad.

- (xvi) Ar. *Nu.* 615 s. ὑμᾶς δ' οὐκ ἄγειν τὰς ἡμέρας  
οὐδὲν ὀρθῶς, ἀλλ' ἄνω τε καὶ κάτω κυδοιδοπαῖν

y que vosotros ni siquiera lleváis bien los días, sino que los andáis embarullando arriba y abajo<sup>7</sup>.

- (xvii) Ar. *Pax* 1179 ss. ἡνίκ' ἄν δ' οἴκοι γένωνται, δρῶσιν οὐκ ἀνασχετά,  
τοὺς μὲν ἐγγράφοντες ἡμῶν, τοὺς δ' ἄνω τε καὶ κάτω  
ἐξαλείφοντες δις ἢ τρίς.

Y, cuando no están en la guerra, lo que hacen es intolerable: a unos nos ponen en las listas, y a otros les cambian la posición arriba y abajo dos o tres veces<sup>8</sup>.

- (xviii) Ar. *Av.* 3 τί, ὦ πόνηρ', ἄνω κάτω πλανύττομεν;  
ἀπολούμεθ' ἄλλως τὴν ὁδὸν προφορουμένω.

Pero, desdichado, ¿a qué andamos vagando arriba y abajo? Pereceremos a fuerza de ir y venir sin sentido.

- (xix) Ar. *Lys.* 708 s. κακῶν γυναικῶν ἔργα καὶ θήλεια φρὴν  
ποεῖ μ' ἄθυμον περιπατεῖν ἄνω κάτω.

Las acciones de malas mujeres y el alma femenina me hacen andar desanimada de arriba para abajo<sup>9</sup>.

- (xx) Ar. *Th.* 647 s. ἰσθμόν τιν' ἔχεις, ἄνθρωπ'· ἄνω τε καὶ κάτω  
τὸ πέος διέλκεις πυκνότερον Κορινθίων.

Tú tienes una especie de istmo, hombre: pasas con la polla p'arriba y p'abajo más que los corintios [con sus barcos].

<sup>7</sup> Trad. de L. M. Macía Aparicio (*Aristófanes. Comedias*, Madrid 1993). Se trata de una queja de las constantes reformas del calendario.

<sup>8</sup> Se refiere a las listas de reclutamiento.

<sup>9</sup> Trad. de A. López Eire (*Aristófanes. Lisístrata*, Salamanca 1994).



(xxi) X. *Cyr.* 1.3.4 s. οὐκ, ὦ πάππε, ἀλλὰ πολὺ ἀπλουστέρα καὶ εὐθυτέρα παρ' ἡμῖν ἡ ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὸ ἐμπλησθῆναι ἢ παρ' ὑμῖν· ἡμᾶς μὲν γὰρ ἄρτος καὶ κρέα εἰς τοῦτο ἄγει, ὑμεῖς δὲ εἰς μὲν τὸ αὐτὸ ἡμῖν σπεύδετε, πολλοὺς δὲ τινὰς ἐλιγμοὺς ἄνω καὶ κάτω πλανώμενοι μόλις ἀφικνεῖσθε ὅποι ἡμεῖς πάλαι ἤκομεν.

No, abuelo: entre nosotros el camino que lleva a llenarse es mucho más directo y rápido que entre vosotros, pues a nosotros nos llevan a ello el pan y la carne, mientras que vosotros os afanáis por lo mismo que nosotros, pero después de andar dando muchos rodeos arriba y abajo llegáis a duras penas a donde nosotros hace ya tiempo que habíamos llegado.

(xxii) Pl. *Ion* 541e-542a ὅς γε οὐδὲ ἅττα ἐστὶ ταῦτα περὶ ὧν δεινὸς εἶ ἐθέλεις εἰπεῖν, πάλαι ἐμοῦ λιπαροῦντος, ἀλλὰ ἀτεχνῶς ὥσπερ ὁ Πρωτεὺς παντοδαπὸς γίγνη στρεφόμενος ἄνω καὶ κάτω, ἕως τελευτῶν διαφυγῶν με στρατηγὸς ἀνεφάνης, ἵνα μὴ ἐπιδείξῃς ὡς δεινὸς εἶ τὴν περὶ Ὀμήρου σοφίαν.

. . . que ni siquiera me quieres decir en qué eres experto, y eso que hace rato que insisto, sino que coges y tomas, como Proteo, todas las formas yendo arriba y abajo, hasta que has acabado, escapándote, por aparecerte ante mí como general, con tal de no mostrarme lo experto que eres en la ciencia de Homero.

(xxiii) Pl. *Hp. Mi.* 376c ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι καὶ οὐδέποτε ταῦτά μοι δοκεῖ.

yo con respecto a estas cosas ando vacilante arriba y abajo y nunca me parece lo mismo.

(xxiv) Pl. *La.* 196ab ἐμοὶ μὲν οὖν φαίνεται Νικίας οὐκ ἐθέλιν γενναίως ὁμολογεῖν ὅτι οὐδὲν λέγει, ἀλλὰ στρέφεται ἄνω καὶ κάτω ἐπικρυπτόμενος τὴν αὐτοῦ ἀπορίαν.

A mí me parece que Nicias no quiere buenamente reconocer que lo que dice no tiene sentido, y se revuelve arriba y abajo para disimular su apuro<sup>10</sup>.

(xxv) Pl. *Prt.* 356d ἄρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; ἢ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταῦτά καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἰρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ μικρῶν.

¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar una y otra vez hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño<sup>11</sup>.

(xxvi) Pl. *Prt.* 361c ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω τα-  
ραττόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῇ αὐτὰ γενέσθαι

Conque yo, Protágoras, al ver todas estas cosas que se revuelven arriba y abajo tremendamente, pongo todo el empeño en que resulten completamente claras

<sup>10</sup> Trad. de C. García Gual (*Platón. Diálogos*, I, Madrid 1981).

<sup>11</sup> *Id.*

(xxvii) Pl. *Grg.* 481de αἰσθάνομαι οὖν σου ἐκάστοτε, καίπερ ὄντος δεινοῦ, ὅτι ἂν φῇ σου τὰ παιδικὰ καὶ ὅπως ἂν φῇ ἔχειν, οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν, ἀλλ' ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένου.

Y me doy cuenta de que nunca puedes, con lo hábil que eres, contradecir lo que digan tus amores y como lo digan, sino que te ves arrastrado arriba y abajo.

(xxviii) Pl. *Grg.* 493a τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ τυγχάνει ὃν οἶον ἀνα-  
πείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω

y que la parte del alma en la que están los deseos es tal que se deja seducir y cambia de repente arriba y abajo

(xxix) Pl. *Grg.* 511a οὐκ οἶδ' ὅπῃ στρέφεις ἐκάστοτε τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω, ᾧ  
Σώκρατες

No sé cómo cambias siempre arriba y abajo los razonamientos, Sócrates<sup>12</sup>

(xxx) Pl. *Cra.* 386d-e . . . δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι  
τὰ πράγματα οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ  
ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ  
πέφυκεν.

. . . es claro entonces que las cosas tienen un ser suyo propio que es determinado,  
no con relación a nosotros ni dejándose arrastrar arriba y abajo por obra de  
nuestra imaginación, sino que lo tienen por sí mismas con relación al ser suyo  
propio que tienen por naturaleza.

(xxxi) Pl. *Phd.* 90bc καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες  
οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἶονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι  
μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν  
λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται  
καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.

Y son precisamente los que se dedican a razonar el pro y el contra los que sabes  
que terminan por creer que se han hecho los más sabios y que son los únicos que  
se han dado cuenta de que ni en las cosas hay nada de ninguna que sea sano ni  
cierto, ni en los razonamientos, sino que todo lo que hay simplemente va y viene  
de arriba para abajo como en el Euripo, y no para ni un momento en ningún sitio.

(xxxii) Pl. *Phd.* 96ab καὶ πολλάκις ἐμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν πρῶτον  
τὰ τοιάδε.

Y muchas veces me revolvía a mí mismo arriba y abajo considerando primero  
estas cuestiones.

(xxxiii) Pl. *Phdr.* 272bc χρὴ πάντας τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω μεταστρέφοντα  
ἐπισκοπεῖν εἰ . . .

hay que revolver todos los razonamientos arriba y abajo para examinar si . . .

---

<sup>12</sup> Como hace notar Heitsch (p. 183 n. 51), este pasaje se imita en el *Hiparco* 228a9 οὐκ οἶδα ὅπῃ ἐν τοῖς  
λόγοις ἄνω καὶ κάτω στρέφεις.

(xxxiv) Pl. *Phdr.* 278de οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἀλλήλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγράφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;

Y entonces, al que, en cambio, no teniendo cosas de más valor que las que ha compuesto o escrito, las revuelve a lo largo del tiempo de arriba para abajo, pegando unas con otras o separándolas, ¿no lo llamarás tal vez con justicia poeta, compositor de discursos o escritor de leyes?<sup>13</sup>

(xxxv) Pl. *R.* 508d ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει, ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.

Pero cuando [el alma fija su atención] en lo que está mezclado con oscuridad, lo que nace y perece, entonces se forma opiniones y no ve bien, y va cambiando de opinión arriba y abajo, y parece otra vez como si no tuviera inteligencia.

(xxxvi) Pl. *Tht.* 153cd καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα, προσβιβάζω τὴν χρυσοῦν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει, καὶ δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίῃ τοῦτο ὥσπερ δεθέν, πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα;

¿Y he de añadir a esto, como colofón, que con la cadena de oro Homero [*Il.* 8.18] no se refiere a otra cosa que al sol, y muestra que, mientras se dé el movimiento de traslación y el del sol, todo es y está a salvo entre dioses y hombres, pero si se parara, como atado, todas las cosas se destruirían y quedaría todo, lo del dicho, arriba abajo [«patas arriba»]?]

(xxxvii) Pl. *Tht.* 195c τὴν ἐμαυτοῦ δυσμαθίαν δυσχεράνας καὶ ὡς ἀληθῶς ἀδολεσχίαν. τί γὰρ ἂν τις ἄλλο θεῖτο ὄνομα, ὅταν ἄνω κάτω τοὺς λόγους ἔλκη τις ὑπὸ νωθείας οὐ δυνάμενος πεισθῆναι, καὶ ἡ δυσπαλλάκτος ἀφ' ἐκάστου λόγου;

Porque me irrita mi propio desconocimiento y charlatanería. Porque ¿qué otro nombre puede darse a cuando alguien arrastra los razonamientos de arriba para abajo, no pudiendo, debido a su torpeza, convencerse ni desprenderse de ninguno?

(xxxviii) Pl. *Sph.* 242ab φοβοῦμαι δὴ τὰ εἰρημένα, μή ποτε διὰ ταῦτά σοι μανικὸς εἶναι δόξω παρὰ πόδα μεταβαλὼν ἐμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω.

Temo, pues, lo que he dicho, no vaya a parecerle por ello una especie de loco que se cambia a cada momento arriba y abajo.

<sup>13</sup> Cf. Xenarch. fr. 7 PCG οἱ μὲν ποιηταὶ ληρός εἰσιν· οὐδὲ ἐν / καινὸν γὰρ εὐρίσκουσιν, ἀλλὰ μεταφέρει / ἕκαστος αὐτῶν ταῦτ' ἄνω τε καὶ κάτω.

(xxxix) y (xl) Pl. *Phlb.* 43ab ΣΩ. κάλλιστ' εἶπες. ἀλλὰ γὰρ οἶμαι τόδε λέγεις ὡς αἰεὶ τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν συμβαίνειν, ὡς οἱ σοφοὶ φασιν· αἰεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ . . .

ΠΡΩ. . . . ὀλίγου γὰρ τά γε τοιαῦτα λέληθε πάνθ' ἡμᾶς.

ΣΩ. οὐ τοίνυν καλῶς ἡμῖν εἴρηται τὸ νυνδὴ ῥηθέν, ὡς αἰ μεταβολαὶ κάτω τε καὶ ἄνω γιγνόμεναι λύπας τε καὶ ἡδονὰς ἀπεργάζονται.

Σό.—Has dicho bien. Pero creo que hablas así en la idea de que siempre tiene que pasarnos alguna de esas cosas [los cambios, de los que unos provocan dolor (la destrucción de la naturaleza propia) y otros placer (su restablecimiento)], como dicen los sabios: pues siempre todo fluye arriba y abajo . . .

Pro.— . . . prácticamente todos esos cambios nos pasan desapercibidos.

Σό.—Entonces, a nuestro parecer no está bien dicho lo que se acaba de decir de que los cambios que se dan abajo y arriba traen consigo dolor y placer.

(xli) Pl. *Ep.* VII 343e ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγὴ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἑκάστον, μόγῃς ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὖ πεφυκότης εὖ πεφυκότη.

Mas el trato con todos ellos [«los elementos necesarios para que se produzca el conocimiento», 342a7], pasando arriba y abajo de uno a otro, produce con esfuerzo en el que está bien constituido el conocimiento de lo que está bien constituido.

(xlii) D. 2.16.1-4 τοῖς δὲ τῆς μὲν φιλοτιμίας τῆς ἀπὸ τούτων οὐ μέτεστι, κοπτόμενοι δ' αἰεὶ ταῖς στρατείαις ταύταις ταῖς ἄνω κάτω, λυποῦνται καὶ συνεχῶς ταλαιπωροῦσιν

ellos en cambio no participan del honor de estas empresas, sino que, vapuleados constantemente por las expediciones que se hacen para arriba para abajo, sufren y soportan penurias sin cesar

(xliii) D. 4.41.1-4 καὶ ὑμεῖς, ἂν ἐν Χερρονήσῳ πύθησθε Φίλιππον, ἐκεῖσε βοηθεῖν ψηφίζεσθε, ἂν ἐν Πύλαις, ἐκεῖσε, ἂν ἄλλοθί που, συμπαραθεῖτ' ἄνω κάτω, καὶ στρατηγεῖσθ' ὑπ' ἐκείνου

Igual vosotros: si os enteráis de que Filipo está en el Quersoneso, votáis que se envíe allí una expedición de auxilio; si en las Termópilas, allá la mandáis; si en cualquier otro lugar, andáis corriendo de arriba para abajo y os dejáis maniobrar por él<sup>14</sup>

(xliv) D. 9.36-7 ἦν τι τότε, ἦν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἐν ταῖς τῶν πολλῶν διανοίαις, ὁ νῦν οὐκ ἔστιν . . . νῦν δ' ἀπολωλὸς ἅπαντα λελύμανται καὶ ἄνω καὶ κάτω πεποίηκε τὰ τῶν Ἑλλήνων πράγματα.

Había en aquel entonces, varones atenienses, había algo en las conciencias de la mayoría que ahora no hay . . . algo que al haber desaparecido ahora ha estropeado todo y ha trastocado todos nuestros asuntos.

<sup>14</sup> Excepto la primera y la última, las traducciones de Demóstenes están tomadas de A. López Eire (*Demóstenes. Discursos políticos*, I-III, Madrid 1980 y 1985).

(xlv) D. 18.111.1 τῶν μὲν οὖν λόγων, οὓς οὗτος ἄνω καὶ κάτω διακυκλῶν ἔλεγε περὶ τῶν παραγεγραμμένων νόμων . . .

Ciertamente, por lo que atañe a los argumentos que ése iba exponiendo, mezclándolos en desorden total, acerca de las leyes presentadas en parangón con la mía . . .

(xlvi) D. 19.261.2 καὶ οὐδ' ἐνταῦθ' ἔστηκεν, ἀλλ' εἰς Ἀρκαδίαν εἰσελθὼν πάντ' ἄνω καὶ κάτω τὰ κεῖ πεποίηκε.

Y eso no ha quedado aquí; antes bien, penetrando en Arcadia, ha trastocado todos los asuntos de allí.

(xlvii) D. 21.91.7 . . . ὁ δ' οὐδ' ὅτι οὖν πέπονθεν, ἀλλ' ἄνω κάτω τοὺς νόμους, τοὺς διαιτητάς, πάνθ' ὅς' ἂν βούληται στρέφει.

. . . mientras que el otro no ha sufrido daño alguno, sino que revuelve de arriba para abajo las leyes, los árbitros, todo lo que se le antoje.

(xlviii) y (xlix) D. 23.178.8-12 ὁρᾶτε καὶ συνίετε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὴν πονηρίαν καὶ τὴν ἀπιστίαν, ὥς ἄνω καὶ κάτω. τὸ πρῶτον ἡδίκηει Κηφισόδοτον, πάλιν φοβηθεὶς Ἀθηνόδωρον ἐπαύσατο· αὐθις ἡδίκηει Χαβρίαν, πάλιν ὠμολόγει Χάρητι. πάντ' ἄνω καὶ κάτω πεποίηκεν, καὶ οὐδὲν ἀπλῶς οὐδὲ δικαίως ἔπραξεν.

πεποίηκεν secl. Cobet

Ved y tratad de entender, varones atenienses, su maldad y su perfidia: qué vaivén el suyo. En primer lugar, hacía daño a Cefisódoto; luego, por miedo a Atenodoro, dejó de causar perjuicios; en otra ocasión trataba de atacar a Cabrias; de nuevo, pactaba con Cares. Todo es confusión e inconsistencia y nunca llevó a cabo nada con sinceridad ni con honradez.

(l) D. 25.47.5 . . . πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω ποιῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ὥς δέον στρεβλοῦν

. . . y en las asambleas revolvía todo para arriba y para abajo diciendo que era necesario someterlo a tortura

(li) y (lii) D. 25.75.1-8 ἀλλ' ἔγωγε ταῦθ' ὁρῶν θαυμάζω τὸ τᾶν κατὰ γεγενῆσθαι τί ποτ' οἶεσθ' εἶναι. ἐὰν ἡ γῆ μὲν ἄνω, τὰ δ' ἄστρα κάτω γένηται; οὐκ ἔστι τοῦτο γενέσθαι, μηδὲ γένοιτο. ἀλλ' ὅταν, οἷς ἐκ τῶν νόμων μὴ ἔξεστιν, ἐκ τῶν ὑμετέρων βουλήσεων ἐξῇ, ὅταν ἡ μὲν πονηρία τιμᾶται, τὰ χρηστὰ δ' ἀπορρίπτηται, ὅταν τὸ δίκαιον καὶ τὸ συμφέρον ἡττᾶται τοῦ φθόνου, τότε ἄνω κάτω πάντα χρὴ νομίζειν τετράφθαι.

En cuanto a mí, al ver esto me pregunto con curiosidad qué podéis pensar que es eso de que lo de arriba se vuelva abajo. ¿Acaso que la tierra se vuelva arriba y los astros abajo? No puede esto ocurrir y ¡que no ocurra! Pero cuando quienes no tienen derecho por ley lo tienen por vuestra decisión, cuando la maldad es estimada y la honradez es desterrada, cuando lo justo y lo conveniente son derrotados por la envidia, entonces hay que creer que todo se ha vuelto arriba abajo.

## Fuentes eruditas

(lii) *Schol. Pl. Tht.* 153d (≈ Greg. Cypr. Leid. 1.61) «ἄνω κάτω πάντα»· παροιμία ἐπὶ τῶν τὴν τάξιν μεταστρεφόντων. Μένανδρος *Ἐγχειρίδιω* [fr. 152 Kock] καὶ ἐν *Χήρᾳ* [fr. 405 PCG]: «τὸ λεγόμενον τοῦτ' ἔστιν νῦν· / τᾶνω κάτω, φασίν, τὰ κάτω δ' ἄνω».

«Todo arriba abajo»: proverbio a propósito de los que alteran el orden. Menandro [lo usa] en *El puñal* [fr. 152 Kock] y en *La viuda* [fr. 405 PCG]: «Esto es ahora lo del dicho: 'lo de arriba abajo — dicen — y lo de abajo arriba'».

(liv) Phot. α 2165 «ἄνω καὶ κάτω»· ὥς ἐν τῇ συνηθείᾳ λέγομεν. Εὐριπίδης [*Ba.* 349]: «ἄνω καὶ κάτω τὰ πάντα συγχέουσιν».

«Arriba y abajo»: como decimos en la lengua corriente. Eurípides [*Ba.* 349]: «arriba y abajo todo lo revuelven».

(lv) *Suda* α 2580 «ἄνω καὶ κάτω»· τὸ πάντα λίθον κινεῖν.

«Arriba y abajo»: el mover todas las piedras.

En el gnomologio de Arsenio (18.34g) se recoge, además, el pasaje del *Fedro* de Platón del testimonio (xxxiii).

## Forma

Las variaciones de la παροιμία pueden resumirse así:

(a) ἄνω ((τε) καὶ) κάτω (πάντα) (στρέφειν / τιθέναι / otro verbo),

(b) τ' ἄνω κάτω (τιθέναι / otro verbo)(, τὰ δὲ κάτω ἄνω).

La diferencia principal entre (a) y (b) es de construcción sintáctica:

(a)	<u>πάντα</u>	<u>ἄνω καὶ κάτω</u>	<u>τιθέναι</u>
	C2-OD	C3 (loc. adv.)	V
	todo	arriba y abajo	poner
(b)	<u>τ' ἄνω</u>	<u>κάτω</u>	<u>τιθέναι</u>
	C2-OD	C3 (adv.)	V
	lo de arriba	abajo	poner ,

siendo V = verbo, C2 = Complemento 2º, OD = Objeto Directo, C3 = Complemento 3º, loc. adv. = locución adverbial, adv. = adverbio (estas últimas indicaciones van entre paréntesis por ser más bien morfológicas que sintácticas)<sup>15</sup>. En Demóstenes (xlii) y tal vez (xlviii) la función de la locución pasa a ser adjetival, como por lo demás sucede a menudo con los adverbios.

<sup>15</sup> En el caso de verbos pasivos o copulativos, el C2 y el C3 pasarían a C1 (Sujeto) y C2 respectivamente. Podría también pensarse que, al menos con verbos como τιθέναι o ποιεῖν, lo que hemos analizado como C3 tiene la función de Predicativo.

Para que se dé el sentido (b), ἄνω debe llevar artículo: así en Heródoto, Demóstenes 25.75.1 y Menandro fr. 405 PCG<sup>16</sup>, y también en las *Troyanas* de Eurípides. El v. 602 de las *Bacantes* parece haberse interpretado a veces como (b) a pesar de la falta de artículo: «el soberano, poniendo lo de arriba abajo, se acerca a esta morada»; en vista de que el resto de los testimonios sin artículo son claramente de tipo (a), aquí se ha preferido seguir las interpretaciones que entienden que μέλαθρα τάδε es también complemento de τιθείς: «el soberano se acerca a esta morada poniéndola patas arriba»<sup>17</sup>.

Son muchos más los testimonios del tipo (a) que los del tipo (b), y podría cuestionarse si ambas construcciones deben unificarse como variantes de la misma locución. Nos anima a hacerlo así no sólo el parecido formal y de sentido entre las dos formas, sino el hecho de que en las propias fuentes antiguas no parece establecerse esta distinción: el test. (i) cita un fragmento de Menandro que es del tipo (b) como ejemplo del mismo λεγόμενον que se usa en el *Teeteto* en una construcción del tipo (a). Más antiguo y revelador es el test. (ii) de Demóstenes, donde se pregunta por el sentido del dicho en su forma (b) para acabar la explicación con un «Todo esto es (a)», como si no hubiera ninguna diferencia entre ambas variantes, cosa que, por otro lado, al lector moderno no le resulta tampoco sorprendente<sup>18</sup>.

En ambas variantes lo más fijo son los adverbios ἄνω y κάτω. En la forma (a) pueden aparecer coordinados con o sin cópula, teniendo la variante con cópula dos subvariantes ἄνω καὶ κάτω y ἄνω τε καὶ κάτω: ἄνω κάτω aparece 19 veces en los testimonios de uso (no cuento los de tipo (b)<sup>19</sup>); ἄνω καὶ κάτω, 17 (una de ellas, κἄνω καὶ κάτω); y ἄνω τε καὶ κάτω, 12 (+ 1 κάτω τε καὶ ἄνω, 13)<sup>20</sup>. Son, pues, en total, 19 testimonios sin conjunción y 30 con ella. La distribución varía un poco en los autores que más testimonios ofrecen: Platón: ἄνω κάτω, 7; ἄνω καὶ κάτω, 10; ἄνω τε καὶ κάτω, 3 (+ 1 κάτω τε καὶ ἄνω, 4); Demóstenes: ἄνω κάτω, 4; ἄνω καὶ κάτω, 4; ἄνω τε καὶ κάτω, 1. Lo que se observa claramente es que en los primeros testimonios en la variante con conjunción es τε καὶ lo más frecuente, mientras que a partir del

<sup>16</sup> Y en los cómicos Nicolao, fr. 1.7 s. PCG ἄφνω δὲ πληγείς εἰς μέσην τὴν γαστέρα / ἔδοξεν αὐτῷ γεγόνειν τᾶν κάτω; Filemón fr. 92.12-4 PCG διὰ τὸ παρέχειν πράγματα / μόνους ἑαυτῇ καὶ ποιεῖν τᾶν κάτω / ταύτην παρ' ἡμῶν λαμβάνει τιμωρίαν; Men. fr. 10.2 s. PCG εἰ δὲ μή, τᾶν κάτω / ἡμῶν ὁ βίος λήσει μεταστραφείς ὅλος; y cf. Mnesímaco, fr. 4.18 ss. PCG λέπεται κόρδαξ· / ἀκολασταίνει νοῦς μισρακίων· / πάντες δ' ἔνδον [πάντ' ἔστ' Dobrée] τὰ κάτωθεν ἄνω.

<sup>17</sup> La locución «patas arriba» refleja bien el sentido del griego, pero no su tono, que no es tan coloquial.

<sup>18</sup> La confusión entre las dos construcciones se refleja también en la tradición textual: Estobeo (1.19.9.43) cita el pasaje del *Teeteto* poniéndole artículo a ἄνω (τὰ ἄνω κάτω πάντα); para el fr. *Com. adesp.* 249 PCG algunas fuentes dan τᾶν (o τὰ ἄνω) κάτω y otras ἄνω κάτω.

<sup>19</sup> Cuento el testimonio de Heródoto como un solo caso, aunque bien podría pensarse que son dos.

<sup>20</sup> Hay que decir, sin embargo, que también aquí hay a veces diferencias de lectura: para *Fedro* 278d9 hay una variante de lectura ἄνω καὶ κάτω en vez del ἄνω κάτω habitual; en las *Euménides* M tiene ἄνω καὶ κάτω, con lo que no saldría el trímetro, mientras que otros manuscritos tienen ἄνω τε καὶ κάτω. Siendo estas variantes de transmisión habituales, puede descartarse la sospecha de Verrall de que esta diferencia de lectura sea indicio de una corrupción mayor del texto.

testimonio de Jenofonte pasa a serlo el simple καί, lo que explica el error del código M de las *Euménides*.

No parece, pues, que haya suficientes motivos para suponer que «la expresión coloquial corriente era tal vez ἄνω κάτω, siendo usada ocasionalmente la forma más larga, a veces por razones métricas» (Stevens 1976: 11): las tres variantes están lo bastante documentadas como para suponerlas de uso corriente, si bien puede ser cierto, como señala Livrea, que «la falta de la cópula introduce un vivaz coloquialismo»<sup>21</sup>.

Algunos testimonios como el de Demóstenes (xlii) ταῖς στρατείαις ταύταις ταῖς ἄνω κάτω sugieren que esta variante sin conjunción podría interpretarse a veces casi como un compuesto. En griego moderno la expresión suele escribirse con guión (ἔνα τηλέγραφο που τὸν ἔκανε ἄνω-κάτω «un telegrama que lo dejó trastornado»<sup>22</sup>), y también a veces (menos) se encuentra ἀνωκάτω todo junto; son comparables el italiano ‘sottosopra’ y nuestros ‘bocabajo’ y ‘patas arriba’, cuando se dice, como se suele, con un solo acento<sup>23</sup>.

Ἄνω y κάτω son palabras de figura fonémica muy parecida: tienen el mismo número de sílabas, las mismas vocales (α, ω) y el acento en el mismo sitio, todo lo cual, por el efecto sonoro que produce, contribuye a la ligazón de la locución. El orden en el que aparecen es, además, invariable, y obedece a la llamada «ley de los miembros crecientes», aunque nada más sea por un fonema: primero ἄνω y después κάτω (lo mismo ocurre, por otro lado, cuando aparecen seguidos con su sentido literal y sin dar lugar por tanto a nuestra παροιμία). La inversión de este orden sólo se da en casos como el de Heródoto y Menandro (tipo *b*), en los que se ha usado justo antes el orden habitual, de forma que se produce un quiasmo, y también en el *Filebo*, que no es de tipo (*b*) pero también tiene antes la locución en el orden normal. La coincidencia entre los testimonios de Heródoto y Menandro, así como la forma en que el fr. de Menandro se cita en (i) (τὸ λεγόμενον, φασίν) sugiere que toda la frase fuera una versión establecida de la παροιμία. Es también índice del alto grado de fijación formal de la locución el hecho de que, sobre todo en una lengua de orden tan libre como el griego, no se admita ninguna palabra en medio, con la excepción de las *Troyanas* de Eurípides (vi), que es testimonio dudoso, ya que es también el único caso en el que κάτω, funciona como preposición.

La forma que recogen los escolios al *Filebo* (y Gregorio de Chipre) es ἄνω κάτω πάντα, y lo cierto es que el complemento πάντα o (pocas veces) alguna variante suya, aparece con la suficiente frecuencia como para considerar que había una variante establecida que lo incluía, como en nuestro «ponerlo todo patas arriba»: son 14 o 15 casos, en 5 de los cuales el verbo es στρέφειν<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Livrea 1986: 155; también McQueen a D. 2.16.3: «La expresión también se encuentra en la forma ἄνω καὶ κάτω, pero la omisión de la conectiva (asíndeton) produce viveza al sugerir la idea de un ir en campaña constante».

<sup>22</sup> Citado, de una novela, por Stevens 1976: 11.

<sup>23</sup> Y el inglés ‘topsy-turvy’, con acentos dominado y dominante, que es compuesto muy usado para traducir la locución.

<sup>24</sup> Aesch. *Eum.*, Eur. *Ba.* 349 (τὰ πάντα) y 753 s., *El.* (πᾶν σῶμ’), Pl. *Phd.* 90 (πάντα τὰ ὄντα), Pl. *Phlb.* (ἅπαντα), *Phdr.* (πάντας τοὺς λόγους), *Phdr.* 278, *Prot.* 361 (πάντα ταῦτα), *Ion?* (παντοδαπός), D. 19, 21



En el fr. 405 de Menandro y en los testimonios de Demóstenes ((xlii), (xlviii)) en los que la locución tiene función adjetival no hay verbo; en el resto de los testimonios, aun cuando el verbo no esté tan fijado como (τ') ἄνω ((τε) καὶ) κάτω, hay claramente algunos verbos que son más frecuentes. El más usual es στρέφειν, que se usa en 10 de los testimonios, 11 si se incluye Pl. *Phdr.* 272 (xxxiii) con el compuesto μεταστρέφειν (12 si aceptáramos la conjetura de Blaydes para el fr. 311 de Ésquilo). Son también frecuentes otros verbos con el preverbo μετα-<sup>25</sup>, que tienen que ver con la idea de cambio: μεταβάλλω, 4 veces; μεταλαμβάνω, μεταπίπτω y μεταβαίνω, 1 cada uno. Hay algunos compuestos con δια- con el sentido de «(pasar) de un punto a otro»: διέφερον (xii), διετίναξ' (vii), διακυκῶν (xlv), διέλκεις (xx). Con el simple ἔλκω hay otros dos testimonios (xxx) y (xxxvii), y con κυκῶ uno más (xv). Otros verbos relacionados con las ideas de 'giro', 'cambio', 'agitación', 'confusión' son ταράττω ((xiii), (xxvi))<sup>26</sup>; τρέπω ((i), (lii)), ἀσπαίρω (v), περιβάλλω (vi), συγχέω (ix), κυδοιδοπάω (xvi); en (xxi) y (xxii), πλανῶ; en (xviii) el derivado πλανύττω; en (xix), περιπατῶ<sup>27</sup>. Sin idea de cambio, son usuales τίθημι (3 veces<sup>28</sup>) y ποιέω (4 veces, todas en Demóstenes).

Todos ellos son verbos de acción y movimiento; γίγνομαι, que sería más bien de estado o resultado, casi un copulativo, se usa 3 veces ((xxxix), (xxxvi), (li)). El fragmento de *La viuda* citado en (i) es una frase sin verbo; en D. 23.178.9 ὥς ἄνω κάτω no hay tampoco verbo, bien por sobrentenderse, bien por tener la locución función adjetival; otra posibilidad de entender el pasaje sería la de quitar el punto que sigue, y entonces ya no faltaría el verbo. Dos líneas más abajo Cobet ha propuesto secluir πεποίηκεν, cosa de todo punto innecesaria, sobre todo teniendo en cuenta que Demóstenes usa este verbo con la locución en otros pasajes. Sin verbo y claramente adjetival es el uso de (xlii) ταῖς στρατείαις ταύταις ταῖς ἄνω κάτω.

En su versión (a), la παροιμία puede clasificarse o bien como una locución adverbial, cuyas variantes son ἄνω κάτω, ἄνω καὶ κάτω y ἄνω τε καὶ κάτω, o bien como una locución verbal si se incluye en ella el verbo, que admite más variantes, siendo el más usual στρέφειν; la forma con πάντα es también una variante frecuente de la versión (a). El uso adjetival de la locución está en griego antiguo poco atestiguado, pero del griego moderno puede deducirse una tendencia hacia un aumento de este uso que viene a coincidir con la tendencia a convertirse la locución en una sola palabra compuesta. En su versión (b), la forma ἄνω κάτω no constituye una locución adverbial sino que ha de ser analizada en dos complementos; ἄνω lleva artículo: τ' ἄνω κάτω τιθέναι. La doble posibilidad de clasificación que se nos presentaba con (a) se vuelve

(τοὺς νόμους, τοὺς διαιτητάς, πάνθ' ὅς' ἂν βούληται), 23.11, 25.47.5, 25.75: 14 + 1 dudoso. Con στρέφειν: Aesch. *Eum.*, Pl. *Phd.*, *Phdr.* (μεταστρέφειν), *Ion?*, D. 21.

<sup>25</sup> Como han señalado Ferrai (*ad Pl. Phd.* 90) y Novotny (p. 134).

<sup>26</sup> Newiger (1957: 27-30) trata el uso figurado de los verbos ταράττειν y κυκᾶν en Aristófanes.

<sup>27</sup> Este verbo parece haber sido más usual con la locución de lo que se desprende de nuestros testimonios: Men. *Mis.* 6a1, Alex. fr. 151 PCG, Luc. *Nav.* 22.6.

<sup>28</sup> He contado las *Euménides* tanto entre los testimonios de στρέφειν como en los de τίθημι, entendiendo que πάντα y ἄνω τε καὶ κάτω son complementos de ambos verbos.

con (b) más problemática: si se incluye el verbo en la παροιμία, se trata de una locución verbal; pero, si no se incluye, la versión (b) resulta difícil de clasificar, ya que τ' ἄνω tiene una función y κάτω otra<sup>29</sup>. Esta doble función es, sin embargo, muy frecuente en las παροιμαί griegas recogidas en el CPG: αἶξ τὴν μάχαιραν, Καρπάθιος τὸν λαγών, etc. Esta forma (b), menos frecuente, admite una ampliación τὰ δὲ κάτω ἄνω.

## Uso

La expresión ἄνω ((τε) καὶ) κάτω se encuentra muchas más veces en los textos griegos de las que aquí se tienen en cuenta: hemos dejado de lado los casos en que estas palabras dan literalmente una indicación de lugar o dirección (hacia) arriba y (hacia) abajo, considerando como usos proverbiales sólo aquellos en los que se da alguna forma de sentido figurado. Este criterio nos sirve también para dividir los propios testimonios de uso en dos grandes grupos, como también hacen el LSJ (ἄνω A.II.2) y Stevens (1976: 10 s.), según el grado de «metaforicidad»:

(α) Testimonios en los que la locución da una indicación de lugar o dirección que no puede entenderse literalmente o sólo literalmente como «hacia arriba y hacia abajo», sino que se trata de un movimiento hacia un lado y hacia otro (LSJ 'to and fro'), o sea, que va cambiando de dirección y sentido de forma normalmente repetitiva, y que, por no tener un destino claro, puede causar una impresión de desorden y confusión.

(β) Testimonios en que no se habla ya de lugares ni movimientos literales sino figurados. La locución se usa entonces para referirse a acciones o procesos que cambian el orden entre las cosas o que consisten en un ir y venir constante y repetido de una cosa a otra. Muchas veces se usan verbos «de movimiento» (πλανεῖν, στρέφειν) en sentido figurado completando la imagen, y muchas veces se dan también las connotaciones de acción confusa, repetitiva e inútil. Según el contexto, la locución adquiere varios sentidos: «patas arriba», «del revés», «en confusión», «de arriba abajo», «por completo», «a lo loco», «sin sentido», etc.

Hay, pues, una gradación desde la ausencia de todo sentido figurado que podría ejemplificar la frase καὶ κίνησις ἔνεστιν ἐν τῷ κροτάφῳ ἄνω καὶ κάτω ὥσπερ ἄρθρου, «y un movimiento hay en la sien hacia arriba y hacia abajo como el de una articulación», del tratado hipocrático *Sobre las heridas de la cabeza*, 2.20<sup>30</sup>, hasta casos tan claramente figurados como el del *Fedro* recogido por Arsenio: πάντα τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω μεταστρέφοντα, «revolviendo todos los razonamientos arriba y abajo». Para Erasmo, «cuanto más se aparte de las cosas corpóreas, tanta más gracia tendrá el proverbio». El pasaje de Demóstenes en que se pregunta por el sentido de la locución (lii) da testimonio de cómo se sienten la diferencia y también la relación entre sentido literal y figurado: se empieza rechazando una explicación que tomaría lo de

<sup>29</sup> Lo mismo ocurre con la variante con πάντα de la versión (b).

<sup>30</sup> Heitsch reúne en su nota 2 los usos literales de Platón.

‘arriba’ y ‘abajo’ en sentido demasiado literal (que la tierra esté arriba y las estrellas abajo), para pasar a exponer a continuación una serie de casos de sentido figurado (más o menos moral) que se concluye que son los que verdaderamente responden a lo que la locución quiere decir.

Por supuesto, los límites entre la falta de sentido figurado y su presencia o entre los tipos ( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ) de sentido figurado no son netos. ¿Cómo entender, por ejemplo, el movimiento de que se habla en *Fedón* 111e-112b?:

ταῦτα δὲ πάντα κινεῖν ἄνω καὶ κάτω ὥσπερ αἰώραν τινὰ ἐνοῦσαν ἐν τῇ γῇ· ἔστι δὲ ἄρα αὕτη ἡ αἰώρα διὰ φύσιν τοιάνδε τινά . . . αἰωρεῖται δὴ καὶ κυμαίνει ἄνω καὶ κάτω, καὶ ὁ ἀήρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περὶ αὐτὸ ταῦτόν ποιεῖ.

Y todos estos ríos se mueven hacia arriba y hacia abajo, como si hubiera en el interior de la tierra una especie de movimiento de vaivén . . . Por eso oscila [ese líquido] y se mueve hacia arriba y hacia abajo. Y lo mismo hacen el aire y el viento que lo rodea<sup>31</sup>.

¿Se trata de un mero movimiento hacia arriba y hacia abajo o de un movimiento de un lado a otro o en distintas direcciones? Tal vez en este contexto no quepa siquiera plantearse la diferencia entre una cosa y otra<sup>32</sup>, pero en otros casos estos sentidos no pueden confundirse sin más sin correr el riesgo de malinterpretar los textos, como hizo notar Verdenius (1964) con respecto a la *Carta VII* de Platón, donde a menudo se interpreta, erróneamente, que se está hablando de movimientos de subida y bajada por una especie de pirámide de ideas o hipótesis, y no de un mero ir y venir constante y repetido de un instrumento de conocimiento a otro<sup>33</sup>. De la misma manera, aquí se han incluido como testimonios de la locución proverbial dos usos del *Filebo* que Heitsch incluye en su lista de usos de sentido literal (n. 2), ya que en ellos se habla, más que de un movimiento hacia arriba y hacia abajo, de los cambios constantes en el ser de las cosas (sentido  $\beta$ ).

Los usos ( $\alpha$ ) y ( $\beta$ ) tienen, pues, en común las nociones de repetición, confusión, desorden y a veces inutilidad, connotaciones que los comentaristas más atentos han percibido también en los casos del tipo ( $\alpha$ ): «Las palabras ἄνω τε καὶ κάτω se refieren al andar confuso y desordenado de quien no tiene un fundamento seguro de juicio» (Franzò *ad Pl. Prt.*, p. 116); ἄνω καὶ κάτω, «además de preocupación, connota

<sup>31</sup> Trad. de L. Gil (*Platón. El banquete. Fedón. Fedro*, Madrid 1969).

<sup>32</sup> No citaré todos los textos que plantean dudas similares. La misma pregunta podría seguramente hacerse con respecto a nuestro test. (xi), Eur. *Ba.* 740 s. εἶδες δ' ἂν ἡ πλεῦρ' ἢ δίχην ἔμβασιν / ὀϊπτόμεν' ἄνω τε καὶ κάτω. Otro caso es Eur. *Ph.* 181 ἄνω τε καὶ κάτω τεύχε' ἔμελλον, «Midiendo arriba y abajo las murallas»; Mastronarde *ad loc.*: «midiendo (visualmente) las murallas hacia arriba y hacia abajo . . . ἄνω τε καὶ κάτω implica movimiento recíproco, arriba y abajo o adelante y atrás, una vez o repetidamente». No parece en cambio que quepan dudas de que en Pl. *Prm.* 129c7, que es el único pasaje al que Erasmo puede referirse cuando dice que la locución se usa en esta obra, καὶ ἄνω καὶ κάτω se usa en sentido literal.

<sup>33</sup> Véanse también, en el mismo sentido, Heitsch 1991: 281 s., esp. n. 42, y Brisson, pp. 227 s. n. 145. También Wilamowitz en su comentario al *Heracles* de Eurípides advierte contra esta confusión: «ἄνω κάτω ist nur 'auf und ab', nicht etwa 'treppauf, treppab'».

perplejidad (Pl. *Phd.* 96a πολλάκις ἑμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν) y futilidad (*Av.* τί, ὦ πόνηρ', ἄνω κάτω πλανύττομεν;)» (Henderson *ad Ar. Lys.*, p. 163). De ahí que para el sentido (α) se usen verbos como περιπατεῖν o πλανύττειν. Vale la pena citar un fragmento de Alexis (151 PCG) que por su fecha no se ha incluido entre los testimonios de uso pero que ilustra muy bien este sentido:

εἰς καιρὸν ἦκεις, ὥς ἔγωγ' ἀπορουμένη  
ἄνω κάτω τε περιπατοῦσ' ὥσπερ Πλάτων  
σοφὸν οὐδὲν εὗρηκ', ἀλλὰ κοπιῶ τῷ σκέλει.

Llegas a tiempo, que, lo que es yo, estaba toda apurada andando arriba abajo como Platón, pero sin poder encontrar nada sabio: sólo he conseguido que se me cansen las piernas<sup>34</sup>.

Una noción similar a la que transmite la locución ἄνω κάτω στρέφειν puede expresarla también, según observa López Cruces (2008: 169), el verbo compuesto ἀναστρωφόμενοι en el fr. 945 *TrGF* de Sófocles:

ὦ θνητὸν ἀνδρῶν καὶ ταλαίπωρον γένος,  
ὥς οὐδὲν ἔσμεν πλήν σκιαῖς ἐοικότες,  
βάρος περισσὸν γῆς ἀναστρωφόμενοι  
¡Oh, mortal y desventurada estirpe de los hombres, hasta qué punto no somos más que esbozos de sombras, deambulando de acá para allá como carga superflua de la tierra!<sup>35</sup>

Cita también López Cruces una frase de Diógenes, transmitida por Diógenes Laercio, en la que el verbo ἀναστρέφεσθαι toma un sentido figurado de tipo (β): ἔνθα καὶ πυνθανομένου τοῦ Ξενιάδου πῶς αὐτὸν θάψειεν, ἔφη, «ἐπὶ πρόσωπον»· τοῦ δ' ἐρομένου «διὰ τί»; «ὅτι μετ' ὀλίγον», εἶπε, «μέλλει τὰ κάτω ἀναστρέφεσθαι»· τοῦτο δὲ διὰ τὸ ἐπικρατεῖν ἤδη τοὺς Μακεδόνας ἢ ἐκ ταπεινῶν ὑψηλοὺς γίνεσθαι (D. L. 6.31 s. = Diog. fr. 102 Giannantoni). En las *Suplicantes* de Eurípides hay un verso muy parecido al de las *Euménides*: ὁ γὰρ θεὸς πάντ' ἀναστρέφει πάλιν (331), que tiene un paralelo en *Ar. Pl.* 779 ἀλλ' αὖτὰ πάντα πάλιν ἀναστρέψας ἐγώ...

Los sentidos figurados de tipo (β) son muy variados, si bien predominan los relacionados con la confusión, la inestabilidad y la alteración del orden, que es precisamente el sentido que recogen los testimonios eruditos (παροιμία ἐπὶ τῶν τὴν τάξιν μεταστρεφόντων (liii)) y los autores modernos: «locución usada para todo lo que no tiene tranquilidad ni estabilidad» (Ferrai *ad Phd.* 90). Se ha señalado también varias

<sup>34</sup> La suposición de López Cruces (2008) de que en este fragmento se compara a un personaje que ἄνω κάτω περιπατεῖ con Platón por ser ésta expresión muy usual en sus diálogos (y no sólo por ser costumbre de Platón y de los que «filosofan» el caminar así), pierde sentido a la vista del resto de los testimonios de la locución, que prueban que era frecuentísima y por tanto no podía sentirse como un idiolectismo platónico, sino que más bien hay que pensar que con su uso tanto Platón como Alexis reflejaban un giro del lenguaje cotidiano.

<sup>35</sup> Tomo la traducción de López Cruces (2008: 165). ἀναστρωφόμενοι es conjetura de Gesner: los códices tienen ἀναστρεφόμενοι.

veces el carácter peyorativo que suele tener la locución<sup>36</sup>, como expresión del desorden que es. Pero no todos los testimonios se ajustan a esto: por un lado, la alteración del orden puede ser la prueba del poder de un dios, como ocurre en las *Euménides* y las *Bacantes*, o de un rey como Cambises en Heródoto; por otro, de las diversas connotaciones de la locución pueden primar otras sobre la de ‘confusión’, y así Erasmo, que en su comentario a «susque deque» (283) decía que con ἄνω καὶ κάτω «nos referimos a la falta de orden y distinción entre las cosas», en su comentario a «sursum deorsum» (285) deduce de los testimonios de la locución griega: «Así pues el proverbio se aplicará o al que lo intenta todo o al que lo confunde todo»<sup>37</sup>. ¿Cómo entender esta diferencia de usos casi contradictorios? Si la principal directriz ordenadora del mundo es la que lo divide en ‘arriba’ y ‘abajo’, el movimiento de lo uno a lo otro puede implicar desorden, mezcla indebida, pero también, como en la *Carta VII*, constancia o completitud (como en el adv. ἄρδην, «de arriba abajo» y «completamente»). Cuando adquiere este último sentido, puede considerarse que la locución es una expresión polar (equivalente de nuestro «de arriba abajo»). Sólo así se entiende que en la *Suda* ἄνω καὶ κάτω se explique con la παροιμία πάντα λίθον κινεῖν, que viene a coincidir por su sentido con el erasmiano «intentarlo todo»<sup>38</sup>. Tal vez también es esta connotación la que explica la clasificación de Stevens de la locución en su apartado «II. A. Exageración. Énfasis». Esta idea de completitud, que también aparece, secundariamente, en testimonios en los que prima la noción de alteración del orden, tiene que ver con el frecuente uso de πάντα con ἄνω καὶ κάτω.

A veces el sentido peyorativo de la locución depende más del contexto o de la intención del hablante que de la locución misma. Siendo la noción central del sentido de la locución la de cambio, ocurre, por ejemplo, que, mientras en los diálogos de Platón se rechaza una y otra vez la idea del cambio constante, en otros textos, como por ejemplo en el tratado hipocrático *De la dieta*, se afirma como verdad, sin tono peyorativo alguno, que todo lo divino y lo humano corre siempre cambiando arriba y abajo: χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα (1.5.1). En el propio *Hippias Menor* la locución se refiere a unas dudas nada despreciables, al menos en comparación con la seguridad de los que creen saber pero no saben. Es cierto sin embargo que en textos mucho menos filosóficos, en contextos mucho más concretos, como los de Aristófanes y Demóstenes, la expresión sirve muchas veces para referirse a cosas consideradas malas como el desorden, el desconcierto o la injusticia.

<sup>36</sup> Heitsch 1991: 284 s. y en su comentario al *Fedro* (p. 184 n. 402); Vicaire (p. 51) con respecto al verbo στρέφω; cf. Yunis *ad D.* 18.111.1.

<sup>37</sup> Y añade: «o a la inteligencia del que considera un asunto por todas partes», refiriéndose probablemente a Pl. *Phdr.* 272b8; pero, según Heitsch (*Platon. Phaidros*, p. 184, n. 402), para entender bien este uso hay que tener en cuenta que Sócrates está haciendo en este punto de defensor de la parte contraria, de modo que la locución conserva la connotación peyorativa de «acción inútil» (que, según cree Heitsch, siempre tiene), ya que esta revisión de los argumentos anteriores de Sócrates será, naturalmente, inútil.

<sup>38</sup> Cf. también el comentario de Novotny a *Epinomis* 989a4-5: «ἄνω... καὶ κάτω ζητῶν: ‘sursum deorsumque investigans’, i. e. ‘omnibus modis’». Recogen el proverbio πάντα λίθον κινεῖν Zen. Vulg. 5.63, Diogen. 7.42, *Mant.* 2.48, Macar. 7.4 y Apost. 13.91; véase también la n. 359, p. 202, de la trad. de Zenobio de Mariño y García Romero.

En su reseña al estudio de Stevens (1976) sobre las expresiones coloquiales en Eurípides, Van Looy (1977: 618) sostiene que la locución «ἄνω . . . κάτω (ταράσσω, συγχέω)» no se ajusta a los propios criterios de coloquialidad de Stevens. Para Stevens, ‘coloquialismo’ es «el tipo de lenguaje que en un contexto poético o prosaico llamaría la atención, aunque fuera poco, por tener un tono distintivamente conversacional» (p. 4). Para reconocer este tono el método de Stevens es, como es lo habitual, la comparación con los autores que supuestamente usan en sus obras lenguaje coloquial (Aristófanes, Jenofonte, Platón, Menandro) y con los que no parecen usarlo (la épica, la lírica coral, Tucídides, Isócrates, Antífote). La locución ἄνω κάτω, pues, se ajusta a la perfección a los criterios de coloquialidad de Stevens. Ahora bien, para entender bien esta coloquialidad, hay que recordar también la distinción de Stevens entre los aspectos intelectual y emocional del lenguaje: lenguaje coloquial y lenguaje poético tienen en común su carácter emocional, de manera que los coloquialismos son muchas veces menos incongruentes en poesía que en ciertas formas de prosa. También hemos dicho que probablemente ἄνω κάτω tenía un tono más coloquial que ἄνω τε καὶ κάτω. La impresión que dan nuestros testimonios es la de que la locución es, en efecto, propia de la lengua corriente y puede colaborar a producir una impresión de lengua hablada, pero que no resultaría excesivamente chocante usada en un lenguaje elevado pero dialogado como el de la tragedia. De ahí que la empleen tanto Ésquilo como Eurípides, y de ahí también tal vez que la emplee mucho más Eurípides.

## Origen

Puede decirse que, en cierto sentido, la principal directriz ordenadora del mundo es (no sólo entre los griegos) la que lo divide en ‘arriba’ y ‘abajo’. Sobre ella se establecen otros ejes como el de ‘izquierda’ y ‘derecha’. Cielo y tierra, los dioses primeros, son como una trasposición de esta división primera, que es de sospechar que tiene algo que ver con la ley del peso, por la cual todo tiende a caer, o sea, a ir hacia abajo. De ahí que la alteración del orden se exprese con la locución ἄνω κάτω: lo de arriba se confunde con lo de abajo (forma *a*) o lo de arriba pasa abajo (forma *b*)<sup>39</sup>.

En los fragmentos de Heraclito que atacan los principales opuestos que rigen el mundo también se unifican estos contrarios: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή (fr. 60 DK) «camino arriba abajo, uno y el mismo»: se trata de «una misma dirección constituida por dos sentidos opuestos»<sup>40</sup>. Ya en esta frase los adverbios ἄνω y κάτω sólo pueden tener su sentido más literal si se piensa en un camino en cuesta, pero es más probable que haya que entenderlos en un sentido más amplio, parecido al de «camino de ida y

<sup>39</sup> La extravagante propuesta de Erasmo de que la locución tenga su origen en el cuento del castigo de Sísifo en los Infiernos es al menos reveladora de cómo el castigo consiste en un constante ir y venir de abajo arriba y de arriba abajo sin llegar a ningún sitio (y recuérdese que entre los pecados de Sísifo estaba el de haber burlado a la muerte, quebrantando así la división entre los vivos y los muertos, entre los de arriba y los de abajo).

<sup>40</sup> García Calvo (pp. 177 ss.), que cita un pasaje del *De los ensueños* de Filón donde se mezcla la frase de Heraclito con nuestra locución: καὶ ὁδὸς τις ἥδ' ἐστὶν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, «también hay un como camino arriba y abajo de los asuntos humanos» (1.156).

vuelta» (los adverbios ἄνω y κάτω también pueden referirse al sentido que va de la costa al interior y del interior a la costa), coincidiendo en esto, como en la forma, con varios de nuestros testimonios.

La locución tiene sentido por sí misma, y no hace ninguna falta buscar su origen en este fragmento de Heraclito, como hace Tarrant (1946: 113 y 1951: 65). Teniendo en cuenta el carácter popular de la expresión y lo frecuente de su uso, en general y en Platón, tampoco puede deducirse de su empleo, como se hace a veces<sup>41</sup>, que en el *Fedón*, el *Filebo* o el *Teeteto* se esté aludiendo a Heraclito.

Suelen citarse además unos versos del principio de la *Olímpica XII* de Píndaro, donde la unión de los adverbios ἄνω y κάτω también alude a lo inestable e incierto:

αἶ γέ μὲν ἀνδρῶν  
πόλλ' ἄνω, τὰ δ' αὖ κάτω  
ψεύδη μεταμώνια τάμνοισαι κυλίνδοντ' ἐλπίδες  
las esperanzas de los hombres giran, muchas veces arriba, otras abajo,  
surcando falsas ilusiones<sup>42</sup>

Es bien sabido cómo esta división fundamental entre arriba y abajo viene a equivaler a la de 'bueno' / 'malo', que a su vez es muchas veces equivalente a la de 'dominadores' / 'dominados'. Este sentido está presente en algunos usos de la locución, como el testimonio (lii) de Demóstenes, donde los vicios están por encima de las virtudes y tiene poder aquel a quien no le corresponde.

### Locuciones y proverbios similares

Erasmus cita Eur. *Hec.* 958 s. φύρουνσι δ' αὐτὰ θεοὶ πάλιν τε καὶ πρόσω ταραγμὸν ἐντιθέντες, donde la expresión πάλιν τε καὶ πρόσω tiene un sentido equivalente a ἄνω τε καὶ κάτω; podría ser también expresión fija. La confusión de cielo y tierra de que hablaba Demóstenes se encuentra en otra παροιμία de sentido parecido, γῆ οὐρανὸν συνάπτειν; es similar γῆ θάλασσαν ἀναμειγνύναι<sup>43</sup>; ambas tienen correspondencia en latín («mare caelo confundere», «caelum et terras miscere», Otto 280). La locución πάντα λίθον κινεῖν, citada por la *Suda*, coincide por su sentido sólo con una de las connotaciones («completamente», «de arriba abajo») de la locución; nuestro «re-

<sup>41</sup> Cf. Poste (pp. 76 s.), Campbell, Burnet, Tarrant (1946: 113), Gosling, Durán (*Platón. Diálogos VI*, Madrid 1992).

<sup>42</sup> Para Verdenius (1964), no se habla aquí de un movimiento vertical hacia arriba y hacia abajo, sino de un movimiento horizontal, lo que acercaría aún más el pasaje a nuestra locución. Sin embargo, ἄνω y κάτω pueden tener también, referidos a las esperanzas, el sentido de «hacia el éxito», «hacia el fracaso», entendiendo que el éxito está arriba y el fracaso abajo.

<sup>43</sup> Diogen. Vind. 2.14, *Mant.* 1.40, *Append.* 1.74, *Suda* γ 230; cf. Arsen. 5.40a γῆ καὶ θάλασσα οὐρανομήκης. Todos lo explican como ἐπὶ τῶν σφόδρα ὀργιζομένων, «a propósito de los que se enfadan mucho», pero es de creer que es una explicación demasiado apegada a un contexto determinado, como puede comprobarse por los testimonios de uso de Plutarco, *Rom.* 28.7 y Luciano, *Prom.* 9.3-6. La confusión de cielo y tierra aparece también, de manera no proverbial, en Aesch. *PV* 1043 ss.

mover Roma con Santiago» tiene a la vez los sentidos de «intentarlo todo» y de «confundir» (usando para ello también dos extremos, los del catolicismo).

En el *Fedón* de Platón y también en Aristides (*Soc. I* 487.6-8 Jebb) la locución se usa junto con la comparación proverbial ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ. Como nombre común, εὐριπος designa cualquier estrecho o brazo de mar, donde la corriente es más violenta que en otras zonas; pero se usa especialmente para referirse al estrecho entre el Ática y Beocia, en el que se cuenta que la corriente cambiaba de dirección siete veces al día (*Suda* ε 3696), y, así, el nombre, común o propio, se hizo proverbial para referirse a lo muy cambiante. El CPG y los lexicógrafos recogen los proverbios ἄνθρωπος Εὐριπος, ψυχὴ Εὐριπος, τύχη (ζευolución a partir de ψυχὴ?) Εὐριπος, διάνοια Εὐριπος, τρόπος Εὐριπος, εὐμεταβολώτερος Εὐρίπου, y también hay explicaciones del solo término εὐριπος, que se usaría para el que es mudable o cambia fácilmente de parecer<sup>44</sup>.

En latín se usan las locuciones «sursum (ac) deorsum», «ima summis miscere», «susque deque», «ultro citro» (Erasmus 283-5, Otto 1712, 1716, 1723, 1814). La locución española «arriba (y) abajo», «p(ara) arriba (y) p(ara) abajo» es equivalente sólo de algunos de los usos de la griega: quiere decir «en constante agitación o movimiento, subiendo y bajando», «desplazándose en una dirección y en la contraria» (DFEA). El sentido de desorden esta más presente en «(poner / estar) (todo) patas arriba»; «de arriba abajo», tiene, por un lado, el sentido de «completamente, de un extremo a otro», y, por otro, se usa frecuentemente con el verbo 'cambiar' (DFEA), lo que la acerca bastante al griego ἄνω τε καὶ κάτω. Aunque más lejana por su sentido, también en «confundir el culo con las témporas» se trata de la diferencia entre lo que está arriba y lo que está abajo y de la inconveniencia de su confusión.

De otras lenguas modernas pueden citarse las expresiones usadas en las traducciones y comentarios de los testimonios de ἄνω καὶ κάτω: del inglés «up and down», «upside down», «topsy-turvy», «over hill and dale»; del alemán, «(es geht alles) drunter und drüber», «auf und ab, hin und her (gehen)»; del italiano, el compuesto 'sottosopra'; del francés, «sens dessus dessous»; los diccionarios dan además «de haut en bas», «de fond en comble», «les quatre fers en l'air».

Cabe, en fin, señalar que entre los ἀδύνατα más repetidos en las distintas lenguas están los que hacen ir hacia arriba lo que naturalmente va hacia abajo (ante todo el agua), como el griego ἄνω ποταμῶν χωροῦσι πηγαί<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Diogen. 3.39 y 4.72, Greg. Cypr. 1.79, Greg. Cypr. Mosq. 1.76, Macar. 4.21, Apost. 2.88 y 3.18, Phryn. *PS* 189\*, Phot. α 1976, *Synag.* α 98.8-10 (añade ὄνομα Εὐριπος), *Suda* α 2536.3, δ 674 y τ 1234.8; Hsch. ε 7116, Thom. Mag. *Ecl.* σ 339.11-4. Sobre la παροιμία y algunos de sus tests., pueden verse Erasmus 962 («Euripus homo»); LSJ *sub* εὐριπος; Blomfield *ad* Aesch. *Ag.*, p. 170; Wytttenbach *ad* Pl. *Phd.*, pp. 236 s.; *An. Gr.* Boiss. II, pp. 302-4; Leutsch *ad* Diogen. 3.39. Diogen. 4.72 y Rodríguez Rodríguez (1985: 137 y 181 s.) recogen otras expresiones proverbiales de sentido similar. En el *Ión* hay una comparación con Proteo (ὥσπερ ὁ Πρωτεύς...) que cumple una función similar a ésta del estrecho o Euripo pero no está recogida como proverbial en las fuentes antiguas.

<sup>45</sup> Zen. Vulg. 2.56, Diogen. 1.27, Greg. Cypr. 1.28, Greg. Cypr. Mosq. 1.28, Macar. 1.20 y 2.7, Apost. 2.92.



## La παροιμία en las *Euménides*

Cuando, en el juicio de las *Euménides*, en el primer diálogo entre las Erinias y Orestes, surge la cuestión de la sangre compartida entre madre e hijo, Orestes, incapaz de responder, pide ayuda a Apolo, que inicia una discusión con las Erinias en la que afirma que es peor crimen matar a un varón noble investido con el cetro de Zeus (οὐ γάρ τι ταῦτὸν ἄνδρα γενναῖον θανεῖν / διοσδότοις σκήπτροισι τιμαλφούμενον, 625 s.) que, se sobrentiende, matar a la madre. Como Apolo afirma que lo que dice está inspirado por Zeus, las Erinias, en estilo jurídico, encuentran contradicción en sus palabras: Zeus da más importancia a la muerte de un padre, y, sin embargo, al suyo lo ató. La expresión proverbial forma parte de la respuesta de Apolo, que arguye que no es lo mismo atar que matar: las ataduras pueden deshacerse, pero la muerte es irreversible. Ni siquiera Zeus, que puede invertir el orden de las cosas en todo lo demás sin esfuerzo alguno (τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφω τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει, 650 s.), puede hacer nada contra ella.

Sólo los dioses pueden alterar el orden fundamental de lo que está arriba y lo que está abajo, y aquí habla un dios, Apolo, de otro dios, el mayor, su padre Zeus. El pasaje de Ésquilo es en este sentido comparable sobre todo con el de las *Bacantes* en que se dice de Dioniso ὁ γὰρ ἄναξ ἄνω κάτω τιθεὶς ἔπεισι y con el de *Trojanas*, 1242 s., εἰ δὲ μὴ θεὸς / ἔστρεψε τᾶν περιβαλὼν κάτω χθονός; también con Eur. *Supp.* 331 ὁ γὰρ θεὸς πάντ' ἀναστρέφει πάλιν, frase recogida en la colección de proverbios y sentencias de Arsenio (12.30b); y con Arquíloco, fr. 130 West: los dioses πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν / ἄνδρας ὀρθοῦσιν μελαίνῃ κειμένους ἐπὶ χθονί, / πολλάκις δ' ἀνατρέπουσι καὶ μάλ' εὖ βεβηκότας / ὑπτίους κινουῦς<sup>46</sup>. Tosi (1966) cita a Horacio, C. 1.34.12 «ualet ima summis / mutare . . . deus», y añade: «se trata de una prerrogativa tópica de la divinidad: cf. también al respecto el pasaje citado de las *Euménides* y el 'Debelavit superbos exaltavit humilis' del *Magnificat* cristiano»<sup>47</sup>. En la *Lisístrata* de Aristófanes hay una parodia de este tópico: τὰ δ' ὑπέρτερα νέρτερα θήσει / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, «Zeus altitonante pondrá arriba lo que está abajo», dice Lisístrata (772 s.) leyendo un oráculo que vaticina la victoria de las mujeres, a lo que una mujer responde: ἐπάνω κατακεισόμεθ' ἡμεῖς;, «¿Es que vamos a ponernos nosotras encima?»<sup>48</sup>. El pasaje de la *Ilíada* al que se refiere el *Teeteto* (xxxvi) es aquel (8.18-27) en que Zeus presume de que no podrían todos los dioses hacerlo bajar del cielo a la tierra tirando de un cable de oro que colgara cielo abajo, mientras que él podría arrastrar con él tierra y mares y colgarlos del Olimpo: incluso entre los dioses, es Zeus el único que puede poner arriba lo que está abajo.

<sup>46</sup> Véase la defensa del texto transmitido de García Romero (1995), que observa, además, que en este caso el tópico se presenta con los términos propios de la lucha.

<sup>47</sup> En los versos ya citados de Eur. *Hec.* 958 s. una idea similar se expresa con la contraposición 'adelante' / 'atrás': φύρουσι δ' αὐτὰ θεοὶ πάλιν τε καὶ πρόσω ταραγμὸν ἐντιθέντες.

<sup>48</sup> Podría ser asimismo paródico el pasaje de Luciano citado en la n. 43 (*Prom.* 9.3-6), donde también se habla de Zeus revolviendo cielo y tierra: διὰ τοῦτο ἐχορῆν, τὸ τοῦ λόγου, τῇ γῇ τὸν οὐρανὸν ἀναμειχθαι καὶ δεσμὰ καὶ σταυροὺς καὶ Καύκασον ὅλον ἐπινοεῖν καὶ ἀετοὺς καταπέμπειν καὶ τὸ ἥπαρ ἐκκολάπτειν;

La locución es, pues, expresión del poder de Zeus, que no sólo es capaz de alterar el orden, sino que además lo hace οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει «sin perder el aliento», sin esfuerzo alguno<sup>49</sup>. También «la falta de esfuerzo del poder divino (en contraste con el ajeteo de los dioses homéricos, y no sólo de Hefesto) es un tema persistente en los pensadores religiosos ‘elevados’» (Thomson): Jenófanes fr. 21 DK ἀλλ’ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει, «agita todas las cosas sin esfuerzo por el pensamiento de su mente», y fr. 22 DK αἰεὶ δ’ ἐν ταύτῳ μέμνει κινεύμενος οὐδὲν, οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ, «permanece siempre en el mismo sitio sin moverse, y no le corresponde el ir a un sitio y a otro en un momento y en otro»; Ésquilo, *Sm.* 100-3 πᾶν ἄπονον δαιμονίων· / ἥμενος ὃν φρόνημά πως / αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμ- / πας ἐδράνων ἀφ’ ἀγνῶν, «todo es sin esfuerzo lo de las divinidades: [Zeus] sentado da cumplimiento de algún modo a su pensamiento siempre desde su santo trono», etc.<sup>50</sup>

Pero hay un límite al poder de Zeus: en las *Euménides* no se usa πάντα simplemente, como en los demás testimonios de uso en que esta palabra aparece, sino τὰ δ’ ἄλλα πάντα, «todo lo demás». La excepción al poder de Zeus es la muerte: ἀνδρὸς δ’ ἐπειδὴν αἶμ’ ἀνασπάσῃ κόνις / ἅπαξ θανόντος, οὐτις ἔστ’ ἀνάστασις. / τούτων ἐπὶ δὲ οὐκ ἐποίησεν πατήρ / οὐμός, τὰ δ’ ἄλλα πάντ’... Aparece, pues, de nuevo en este punto de la trilogía la irreversibilidad de la muerte, «uno de los temas... que ligan la trilogía en un todo único» (Fraenkel II p. 459): *Ag.* 1018-24 τὸ δ’ ἐπὶ γὰρ πεσὼν ἅπαξ / θανάσιμον πρόπαρ ἀνδρὸς / μέλαν αἶμα τίς ἂν / πάλιν ἀγκαλέσαιτ’ ἐπαείδων; / οὐδὲ τὸν ὀρθοδαῖ / τῶν φθιμένων ἀνάγειν / Ζεὺς ἀπέπαυσεν ἐπ’ ἀβλαβείᾳ; «En cambio la negra sangre de la muerte de un hombre, caída ya en tierra de una vez para siempre, ¿quién con salmodias logrará recogerla nuevamente? ¿Es que no detuvo Zeus, en beneficio nuestro, al que bien sabía resucitar a los muertos?». Poco después de los versos que nos ocupan, las Erinias acusan a Apolo de haber querido contravenir la ley de la muerte (aunque fuera sustituyendo a un muerto por otro) para salvar a su querido Admeto (723-7). Son muchos los pasajes que pueden citarse (*Ag.* 567-9, 1360 s., 1460, *Cho.* 48, 66-8, 72-4, 103 s., 520 s., *Eum.* 261-3), pero éste de las *Euménides* es tal vez, junto con *Ag.* 1018 ss., la expresión más completa y tajante de la idea de la irreversibilidad de la muerte, ya que en ambos se hace un añadido que liga el poder de esta ley con el de Zeus: por un lado, Zeus no consiente que se intente contravenirla; por otro, ni siquiera él puede hacerlo.

Apenas hará falta decir que el motivo no es exclusivo de la *Oresteia* ni de Ésquilo<sup>51</sup>. Ésta es la ley que define a los hombres como mortales, esto es, como sabedores de su

<sup>49</sup> No entro en el problema de la interpretación de μένει; sigo a West, que edita οὐδὲν, lo que impide que sea verbo, y cita paralelos que apoyan que μένει vaya con ἀσθμαίνω; creo que «aliento» recoge bien el sentido de «esprit qui anime le corps, mais toujours comme principe actif» (Chantraine); una traducción más literal desde el punto de vista sintáctico podría ser tal vez «en nada jadeando / resollando con fuerza».

<sup>50</sup> Cf. los comentarios de Thomson y Podlecki, con más ejemplos.

<sup>51</sup> *Il.* 9.406 ss. ληϊστοὶ μὲν γάρ τε βόες καὶ ἵφια μῆλα, / κτητοὶ δὲ τρίποδες τε καὶ ἵππων ξανθὰ κάρηνα, / ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λειῖστη / οὔθ’ ἐλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων; *Aesch. Th.* 734-41 ἐπεὶ δ’ ἂν αὐτοκτόνως / αὐτοδάκτοι θάνω- / σι, καὶ γὰρ κόνις / πῖη μελαμπαγὲς αἶμα φοίνιον, / τίς ἂν καθαροὺς πόροι, / τίς ἂν σφε λούσειεν; ὦ / πόνοι δόμων νέοι παλαι- / οῖσι

muerte, lo que los opone por un lado a los dioses y por otro a los animales o incluso al resto de las cosas, y constituye así una —o más bien *la* ley fundamental para el sostenimiento del orden. De ahí que se hayan desarrollado, igual que sucede con respecto a otras leyes, relatos extraordinarios que tienen por tema su transgresión, como los de Sísifo, Eurídice o Admeto.

Las diversas apariciones del tema comparten varios motivos con estos versos de las *Euménides*: 1º, la imagen, no por repetida menos impresionante, de la sangre vertida en tierra, imposible de recoger o lavar<sup>52</sup>; 2º, la inutilidad de todo remedio: dos veces se citan los sortilegios (Ag. 1021 ἐπαείδων, *Eum.* 649 ἐπωδὰς), una las simples palabras (Ag. 1361)<sup>53</sup>; 3º: otras cosas sí pueden recuperarse o corregirse (las riquezas en *Il.* 9.406 ss., los bienes y las palabras en Aesch. *Su.* 443 ss., el hambre en Ag. 1014 ss., la libertad en *Eum.* 645 ss.); pero, 4º, un muerto no vuelve a levantarse: Ag. 569 τὸ μήποτ' αὖθις μηδ' ἀναστῆναι μέλειν; Ag. 1018 ss. τὸ δ' ἐπὶ γὰρ πεσὼν ἄπαξ... μέλαν αἶμα τίς ἂν / πάλιν ἀγκαλέσαιτ' ἐπαείδων; / οὐδὲ τὸν ὀρθοδαῖ / τῶν φθιμένων ἀνάγειν ...; 1361 λόγοισι τὸν θανόντ' ἀνιστάναι πάλιν; *Eum.* 647 s. ἀνδρὸς δ' ἐπειδὴν αἶμ' ἀνασπάσῃ κόνις / ἄπαξ θανόντος, οὔτις ἔστ' ἀνάστασις. En las *Euménides*, es de notar la sonoridad de la casi repetición ἀνα-σπάσῃ y ἀνά-στασις, que no puede menos de relacionarse con el ἄνω τε καὶ κάτω de después.

La vida y la muerte, pues, también se ordenan según el eje 'arriba' / 'abajo': el muerto yace bajo tierra, el vivo está encima de ella; o, simplemente, los vivos son los de arriba y los muertos los de abajo (cf. p. ej. la advocación de Hermes en *Cho.* 165 como κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω); y así, de los que mueren se dice que caen, y la resurrección se concibe como un, ya imposible, levantarse: οὔτις ἔστ' ἀνάστασις. Hay una asimetría en esta ordenación, ya que, mientras que es posible (aunque sea delito) mandar abajo a uno de los de arriba (como en *Soph. Ant.* 1068 ἀνθ' ὧν ἔχεις μὲν τῶν ἄνω βαλὼν κάτω), lo contrario no cabe. Es esto lo que hace inexorable el castigo, como varios de los pasajes citados de las *Coéforas* repiten, ya que no cabe reparación<sup>54</sup>. Ése es el razonamiento implícito en la argumentación de Apolo

---

συμμιγείς κακοῖς; *Soph. Ant.* 361 ss. Αἶδα μόνον / φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται, νό- / σων δ' ἀμηχάνων φυγὰς / ξυμπέφραστοι; Eur. *Supp.* 775-7 τοῦτο γὰρ μόνον βροτοῖς / οὐκ ἔστι τὰνάλωμ' ἀναλωθὲν λαβεῖν, / ψυχὴν βροτείαν· χρημάτων δ' εἰσὶν πόροι; etc.

<sup>52</sup> Además de los ya citados, la misma imagen se explota en Ag. 1092 ἀνδρὸς σφαγεῖον καὶ πέδον ῥαντήριον, 1588-90 τὸ μὴ θανῶν πατρῶον αἰμάξαι πέδον / αὐτός, *Cho.* 400 s. ἀλλὰ νόμος μὲν φονίας σταγόνας / χυμένας ἐς πέδον ἄλλο προσαίτειν / αἶμα, *Eum.* 980 μηδὲ πιούσα κόνις μέλαν αἶμα πολιτῶν. Puede añadirse la escena de los tapices que ha de pisar Agamenón para entrar en el palacio si entendemos, siguiendo la interpretación de Taplin (1977: 315 y 1978: 81 s.), que gran parte de la fuerza de esta escena radica en que, siendo los tapices de púrpura, evocarían la imagen de la sangre derramada en tierra. West (2006: 491) recoge testimonios del tópico en distintas tradiciones indoeuropeas. Hay, por otra parte, un tópico más general sobre la imposibilidad de recoger el líquido derramado, que se ha usado a veces como símbolo de la imposibilidad de cambiar las palabras dichas («Agua vertida, no toda cogida», RMCVC). En el pasaje de las *Supplantes* citado (443 ss.) se combinan estos motivos.

<sup>53</sup> En la *parοimía* πρὸς τύμβον κλαίειν de *Cho.* 926 (pp. 589 ss.), la imagen proviene de la inutilidad del llanto ante la tumba.

<sup>54</sup> Hay en esto una contradicción evidente, al menos en la medida en que el castigo se entienda como reparación o pago de la falta cometida y no como otro crimen igualmente irreparable.

en las *Euménides* para defender la acción de Orestes: no pudiendo Clitemestra reparar la muerte de Agamenón (ni siquiera Zeus podría), debía morir ella a su vez.

En las *Euménides*, pues, además de tener la locución su sentido figurado habitual (cambiar el orden de las cosas), los adverbios ἄνω y κάτω tienen también su sentido típico, fuera de la locución, de referirse al mundo de los vivos y al de los muertos, separados según una ordenación que ni siquiera Zeus, que en todo lo demás puede poner arriba lo que estaba abajo y abajo lo que estaba arriba, puede transgredir. Este segundo sentido referido a la muerte convierte una locución corriente en una expresión poética y trágica. Ocurre con ella de alguna manera lo mismo que pasaba en la *Lisístrata* de Aristófanes, sólo que en ésta el doble sentido, con su referencia sexual, tenía carácter cómico, mientras que aquí tiene la connotación más trágica posible, que es la de referirse a la condena a muerte de los hombres. La ordenación de 'arriba' y 'abajo' impregna, como decíamos, todos los ámbitos de la vida y puede por ello adquirir sentidos tan dispares como éstos.

Plantearé con dudas la posibilidad de un tercer sentido. Los versos de *Lisístrata*, τὰ δ' ὑπέρτερα νέεστερα θήσει / Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, dan toda la impresión de recoger una expresión de tipo tradicional con un sentido similar al del «Debellavit superbos exaltavit humilis» que citaba Tosi: en ambos casos la inversión de lo que está arriba y lo que está abajo es una inversión de las posiciones en las relaciones de poder. Cabe pensar entonces que en la frase de Apolo, siempre despectivo con las Erinias, hay implícita una alusión (tal vez incluso una amenaza) a un nuevo orden del mundo en el que el antiguo y terrible poder de las Erinias quedaría, por obra de Zeus, sometido, en tanto que aumentaría el poder de las jóvenes divinidades olímpicas, entre las que se cuenta Apolo. Lo que cuenta la *Oresteia* se presenta en las *Euménides* precisamente como un caso de ἄνω τε καὶ κάτω στρέφειν.

En tal caso, hay un contraste terrible entre la inmutabilidad del οὐδὲν ἀσθμαίνων de Zeus y los padecimientos que este cambio de orden ha costado a los mortales.

En su respuesta, las Erinias toman de las palabras de Apolo su argumento principal volviéndolo contra él: la muerte es irreversible, y lo que ha hecho Orestes es precisamente matar, y además a su madre. Esta forma de respuesta recuerda algo a las de Orestes a las expresiones proverbiales de Clitemestra en las *Coéforas*.

La locución, que tiene la fuerza propia del giro corriente de la lengua corriente, la dice Apolo, un dios, a las diosas Erinias, para ilustrar el poder de otro dios, el más poderoso, su padre Zeus. La mayor llaneza en el lenguaje es una característica de las *Euménides* en general; en particular, como veremos después con Atenea, el lenguaje de estos jóvenes dioses tiende a la llaneza y la claridad, lo que se explica, por un lado, por su posición superior, ya que las expresiones proverbiales y coloquialismos son más frecuentes cuando habla un superior a un inferior<sup>55</sup>, pero, por otro, sobre todo

---

<sup>55</sup> Cf. pp. 1054 ss.

porque estos dioses representan el nuevo orden, claro y racional, que se instituye en las *Euménides* con la fundación del tribunal ciudadano.

694 s. βορβόρω θ' ὕδωρ  
λαμπρὸν μιάινων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν

690-5	ἐν δὲ τῷ σέβας	690
	<p>ἀστῶν φόβος τε ξυγγενῆς τὸ μὴ ἀδικεῖν σχήσει τό τ' ἤμαρ καὶ κατ' εὐφρόνην ὁμῶς, αὐτῶν πολιτῶν μὴ ᾽πικαινούντων νόμους· κακαῖς ἐπιρροαῖσι βορβόρω θ' ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν.</p>	695

692 τό τ' Grotius: τό,δ' (?) M corr. (apud West): τόδ' codd. · 693 ᾽πικαινούντων Stephanus: ᾽πικαινόντων codd. (᾽πιβ<sup>κ</sup>- T): τικαινούντων Wieseler (νόμοις): τι κινούντων Zakas, alii alia · 694 post νόμους interpungit F: post ἐπιρροαῖσι codd. · θ' codd., Macar. 2.84: om. ceteri paroem.: δ' Portus

[Atenea, refiriéndose a la roca y colina de Ares, el Areópago] En ella, el respeto de los ciudadanos y su hermano el miedo habrán de impedir cometer injusticia, de día y también de noche, en tanto los propios ciudadanos no subviertan las leyes: si manchas el agua clara con malas corrientes y fango, nunca encontrarás qué beber.

#### Identificación. Fuentes eruditas

La frase βορβόρω ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν está recogida, tal cual o con variaciones mínimas, en varias de las colecciones del corpus de los paremiógrafos griegos, y también, como παροιμία, en la *Suda*:

- (i) Zen. Vulg. 2.76 «βορβόρω ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν»· ἐπὶ τῶν τὰ κάλλιστα μιγνύντων αἰσχίστοις.  
 = Coll. Bodl. 231 = *Suda* β 392 (. . . καὶ παροιμία· βορβόρω — αἰσχίστοις) ≈ Diogen. Vind. 2.7  
 βορβόρω — ποτόν· ἢ παροιμία ἐπὶ τῶν τὰ κάλλιστα τοῖς αἰσχίστοις μιγνύντων ≈ Diogen.  
 3.55 βορβόρω — μιγνύντων τοῖς χείροσιν

«Si manchas el agua clara con fango nunca encontrarás qué beber»: a propósito de los que mezclan lo más hermoso con lo más feo.

(ii) Greg. Cypr. Leid. 1.68 «βορβόρω ὕδωρ λαμπρὸν οὐποθ' εὐρήσεις»· ἐπὶ τῶν τὰ κάλλιστα μιγνύντων τοῖς αἰσχίστοις.

= Greg. Cypr. Mosq. 2.39 = Greg. Cypr. II 1.49 = Apost. 5.14 ≈ Diogen. Vat. 2.51 (βορβόρου)

«En el fango (?) nunca hallarás agua clara»: a propósito de los que mezclan lo más hermoso con lo más feo.

(iii) Macar. 2.84 «βορβόρω θ' ὕδωρ λαμπρὸν λαμβάνων οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν»· ἐπὶ τῶν τὰ καλὰ μιγνύντων τοῖς αἰσχίστοις.

«Y tomando agua clara con fango nunca hallarás qué beber»: a propósito de los que mezclan lo hermoso con lo más feo.

La expresión se recoge también en los *Adagia* de Erasmo (1583), quien, aunque no cita ningún testimonio, explica bien su sentido y sus usos.

Teniendo la frase una cierta longitud, y estando sujeta a metro, la coincidencia formal con los paremiógrafos es total (al menos en (i)), de manera que hay que descartar que la forma que recogen las fuentes eruditas sea independiente de Ésquilo y por tanto que Ésquilo esté citando una παροιμία que ya existiera en la forma que en sus versos tiene. Las colecciones griegas de παροιμίαι no son, como ya se ha dicho en la introducción, el producto de un interés por la tradición proverbial popular, sino que parten, como las obras lexicográficas, de las explicaciones filológicas de los textos de los autores clásicos. Lo que hay en el CPG y en la *Suda* es, pues, como han sabido ver Leutsch y los comentaristas de Ésquilo, una cita de las *Euménides* en la que la fuente no se especifica. De hecho, la frase de los paremiógrafos se ha usado como un testimonio más para la edición en este punto del texto de Ésquilo, y, si el texto de las *Euménides* no se conservara, los filólogos se verían obligados, teniendo en cuenta su forma métrica, a reconstruir un fragmento *adespoton* a partir del proverbio del CPG, como en tantos otros casos. El origen de nuestras fuentes paremiográficas ha de estar, por tanto, en algún comentario o glosa perdida del texto de Ésquilo donde se anotara, como en otras ocasiones sucede en los escolios, «παροιμία» con respecto a esta frase, lo cual puede constituir simplemente una indicación de que en el texto de Ésquilo se está usando una expresión proverbial, pero no necesariamente de que la forma concreta que se usa en las *Euménides* fuera proverbial. La entrada de Diogen. Vind., que incluye la palabra παροιμία, apoya esta hipótesis (así como la dificultad de comprensión del lema del test. (ii) por la falta del participio).

Hay expresiones proverbiales parecidas en otras lenguas (que luego veremos), y podemos citar también algunos paralelos griegos para el motivo del mezclar agua con fango, que se recogerán como testimonios de uso (el único que puede suponerse antiguo es el de Teognis, sea o no del propio Teognis: cf. West 1974: 40 ss.).

En resumen, las fuentes son:

Testimonios de uso: Thgn. 959-62; Lysis *Ep.* 112.19-113.2 Thesleff [= Yámblico, *VP* 17.77.3-6]; Str. 15.1.64.35 s.; Gal. *Cris.* 9.645.11-3; Gr. Naz. *Carm. mor.* 37.611.5 Migne.

Fuentes eruditas: CPG: Zen. Vulg. 2.76, Diogen. 3.55, Diogen. Vind. 2.7, Diogen. Vat. 2.51, Greg. Cypr. Leid. 1.68, Greg. Cypr. Mosq. 2.39, Greg. Cypr. II 1.49, Macar. 2.84, Apost. 5.14;  
fuentes lexicográficas: *Suda* β 392.

### Testimonios de uso

La forma con que se recoge la παροιμία en los paremiógrafos es la de Ésquilo: no cabe esperar encontrarla tal cual en otros textos. Lo que sí se encuentran son pasajes en los que se usa el mismo motivo del agua enturbiada con un sentido similar al de las *Euménides*:

- (iv) Thgn. 959-62 ἔστε μὲν αὐτὸς ἔπινον ἀπὸ κρήνης μελανύδρου,  
ἡδὺ τί μοι ἐδόκει καὶ καλὸν ἦμεν ὕδωρ.  
νῦν δ' ἥδη τεθόλωται, ὕδωρ δ' ἀναμίσγεται οὐδὲι·  
ἄλλης δὴ κρήνης πίομαι ἢ ποταμοῦ.

961 οὐδὲι Allen: ὕδὲι codd.: ἰλυῖ Ahrens: ὕλη Crusius

Mientras era yo solo el que bebía de la fuente de negras ondas, su agua me parecía buena y hermosa; pero ahora está ya enturbiada y el agua está mezclada con tierra: beberé de otra fuente o de un río<sup>1</sup>.

- (v) Lysis Ep. 112.18-113.3 Thesleff [= Iambl. VP 17.77.2-6] ἐγκίρναντι γὰρ ἥθεσι τετραγαγμένοις τε καὶ θολεροῖς θεωρήματα καὶ λόγως ἐλευθέρως [λόγως θείως *v. l.*] καθάπερ γὰρ εἴ τις εἰς φρέαρ βαθὺ βορβόρῳ πλήρης ἐγχείοι καθαρὸν καὶ διειδὲς ὕδωρ· τὸν τε γὰρ βόρβορον ἐτάραξε [ἀνετάραξε *v. l.*] καὶ τὸ ὕδωρ ἐπαφάνιξεν. ὁ αὐτὸς δὴ τρόπος τῶν οὕτως διδασκόντων τε καὶ διδασκομένων.

pues vertiendo en los caracteres perturbados y turbios visiones y palabras propias de hombres libres [divinas, *v. l.*], las mezclan, como si uno vertiera agua clara y transparente en un profundo pozo de fango: el fango lo remueve y el agua la enturbia. Pues eso mismo es lo que les ocurre a los que así enseñan y aprenden.

- (vi) Str. 15.1.64.28-36 ὠφελιμώτατον δ' εἶη τῶν ἀπάντων, εἰ οἱ τοιοῦτοι φρονοῖεν οἷς πάρεστι δύναμις τοὺς μὲν ἐκουσίους πείθειν σωφρονεῖν τοὺς δ' ἀκουσίους ἀναγκάζειν· αὐτῷ δὲ συγγνώμη εἶη, εἰ δι' ἐρμηνέων τριῶν διαλεγόμενος πλήν φωνῆς μηδὲν συνιέντων πλέον ἢ οἱ πολλοί, μηδὲν ἰσχύσει τῆς ὠφελείας ἐπιδείξιν ποιήσασθαι· ὅμοιον γὰρ ὥς ἂν εἰ διὰ βορβόρου καθαρὸν ἀξιοῖ τις ὕδωρ ῥεῖν.

Y que sería lo más provechoso de todo si tuvieran entendimiento aquellos a los que les asiste el poder para convencer de hacerse sensatos a los que quieren y para obligar a los que no quieren; pero que podía perdonársele si, hablando por medio de tres intérpretes que excepto la lengua no entendían nada más que la

<sup>1</sup> Trad. de F. Rodríguez Adrados, variada (*Líricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos*, II, Madrid 1990<sup>3</sup>).



mayoría, no era capaz en absoluto de hacer una demostración de este provecho: sería igual que si se pidiera que el agua corriera limpia por el fango.

- (vii) Gal. *Cris.* 9.645.5-13 εἰ μὲν δὴ τις εἷης τῶν ἐπὶ τοῖς καλλίστοις ταλαιπωρεῖσθαι προσηγμένων, ἅπαντα μὲν πρῶτον ἀκριβῶς ἔκμαθε τὰ λεγόμενα καθ' ἕκαστον τῶν νοσημάτων, ἐφεξῆς δ' ἐπὶ τῶν ἔργων ἄσκησον, εἴθ' οὕτως ἐπιχειρεῖ κρίνειν αὐτά, πότερον ἀληθῶς ἢ ψευδῶς εἴρηται. εἰ δ' ἀταλαίπωρός τε καὶ ῥάθυμος εἷης ἢ ταλαίπωρος μὲν ἀλλ' εἰς τὰ χεῖρω πλοῦτόν τε καὶ τιμὴν καὶ δύναμιν πολιτικὴν ἀληθείας προαιρούμενος, ἄμεινόν σοι μὴδ' ἄπτεσθαι τῆσδε τῆς θεωρίας μὴδ' εἰς ἀνάπλεων βορβόρου φρέαρ ἐμβάλλειν ὕδωρ καθαρὸν. ἀφανίσεις τε γὰρ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ φρέαρ οὐδὲν ὠφελήσεις.

Si fueras uno de los decididos a esforzarse en lo más noble, aprende primero con cuidado todo lo dicho sobre cada una de las enfermedades y a continuación ejércitalo en la práctica. Después intenta juzgar si está bien o mal dicho. Pero, si fueras tan dejado y rehuyeras el esfuerzo, o esforzado, pero prefirieras a la verdad lo menos noble, honores y poder político, es mejor que ni siquiera toques esta teoría, ni echar agua pura a pozo lleno de fango. Pues ensuciarás el agua y no mejorarás en nada el pozo<sup>2</sup>.

- (viii) Gr. Naz. *Carm. mor.* 37.611.3-6 Migne

ἀμφοτέρων δὲ  
φεύγειν ἄζυγέος τε βίου, ζυγίου τε πρόσωπον,  
μιγνύντας μέλιτι τε χολήν, καὶ βόρβορον οἶνω,  
καὶ Σολύμοις Σαμάρειαν ἀλιτροτάτην ἱεροῖσιν.

Mas huye del rostro de las dos vidas juntas, la célibe y la conyugal, donde se mezclan hiel con miel y fango con vino y la impía Samaria con la santa Jerusalén.

## Forma

La forma de las fuentes eruditas es, como decíamos, la misma que la de las *Euménides*, con sólo algunas variaciones: βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μιαίνων οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν (i); βορβόρῳ (βορβόρου Diogen. Vat.) ὕδωρ λαμπρὸν οὐποθ' εὐρήσεις (ii); βορβόρῳ θ' ὕδωρ λαμπρὸν λαμβάνων οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν (iii). Sólo Macario (iii) conserva la conjunción θ' que también tienen los manuscritos de Ésquilo y que muchos editores corrigen en δ' cambiando la puntuación de la frase de las *Euménides*: el resto de las fuentes eruditas han independizado la frase de su contexto haciendo desaparecer la conjunción. Es curioso que Macario, que es el único que conserva la conjunción θ', se aparte más del texto de Ésquilo al usar el verbo λαμβάνων en vez de μιαίνων. ¿Podría suponerse que el verso de Ésquilo llegó a citarse proverbialmente y que esta variante es no una corrupción textual sino el producto de estas citas, que siempre tienden a crear variantes? En (ii) faltan μιαίνων y ποτόν, de forma que la función sintáctica de βορβόρῳ y ὕδωρ λαμπρὸν también

<sup>2</sup> Trad. de I. Rodríguez Alfageme (*Galeno. Sobre las crisis*, Madrid 2003).

varía, pero probablemente esta variación ha de entenderse como una corrupción textual.

En los tres casos se trata de una frase completa, esto es, de un refrán propiamente dicho si es que llegó a popularizarse en esta forma. Tiene además carácter sentencioso y sentido figurado, y está en una 2ª persona cercana a lo impersonal que es también propia de los refranes. Las variantes (i) y (iii) son además claramente bimembres, siendo su *Thema* una oración de participio funcionalmente equivalente de una condicional.

No veo claro si el adjetivo ποτόν debe entenderse como predicativo de un ὕδωρ sobreentendido con la función de Objeto Directo de εὕρήσεις («nunca la encontrarás bebible»), o si como un neutro sustantivado OD él mismo de εὕρήσεις («nunca encontrarás algo bebible», «nunca encontrarás bebida»).

Los pasajes citados como testimonios de uso tienen una forma mucho menos definida. En ellos se habla de mezclar fango con agua (en Gr. Naz. con vino) de forma que ésta resulta imbebible. La imagen es la misma, pero desarrollada de distintas formas. La más parecida al proverbio de Ésquilo y los paremiógrafos es la de Teognis, ya que sólo en él se menciona también explícitamente la imposibilidad de beber después de la mezcla. Pero la forma de Teognis está tan apartada de una forma fija, que sólo considerando que había una παροιμία ya en su época puede como mucho pensarse en una alusión; tal vez se trate sólo de una comparación típica. En Gregorio de Nacianzo la idea de la imposibilidad de beber está sobreentendida; en Lisis y Galeno se habla sólo de que el agua se enturbia; en Estrabón, de que no puede quedar limpia.

La palabra que podemos suponer más proverbial (más fijada) para ‘fango’ es βόρβορος. Ausente de la tragedia a excepción de este pasaje y del fr. 367 *TrGF* de Sófocles<sup>3</sup>, pero usual en la comedia y el yambo<sup>4</sup>, puede suponerse que la palabra βόρβορος se sentía como propia del lenguaje popular o coloquial, lo cual, junto con su peculiar fuerza onomatopéyica, sus *bes* tan extrañas a lo que se sentía como propio de la elegancia de la lengua griega, resulta en cambio apropiado para una expresión de la tradición popular. En Teognis se usa οὔδει (o ὕδει, o ὕλη): βόρβορος no es palabra propia de la versificación dactílica, más elevada, mientras que οὔδας es ya homérica.

Excepto en el test. de Gregorio de Nacianzo, el agua lleva siempre adjetivos encarecedores: ἡδύ, καλόν, καθαρόν (el más frecuente), διειδές, que se corresponden con el λαμπρόν de Ésquilo y los paremiógrafos y contrastan con la suciedad resultante de la mezcla: τεθόλωται, ὕδωρ ἐπαφάνιξεν, ἀφανίσεις τὸ ὕδωρ. Teognis y Gregorio de Nacianzo usan un verbo ‘mezclar’ (ἀναμίσγεται, μινύοντας) que debía de ser corriente y ocupa el lugar del μιαίνειν de Ésquilo y los paremiógrafos del

<sup>3</sup> La palabra aparece en el fragmento atenuada por una doble negación: στενήν δ' ἔδυμεν ψαλίδα κούκ ἀβόρβορον. Se suele considerar que se trata de una tragedia; las propuestas de que sea un drama satírico se basan precisamente en el léxico del fragmento.

<sup>4</sup> Asio fr. 1.4 West, Semon. 7.3 West, Hippon. fr. 29a.1 y 135b.1 West, *Iamb. adesp.* fr. 9.2 West; Ar. *Eq.* 308 s., 866, V. 259, *Pax* 753, *Ra.* 145, 273, *Ec.* 433; Epich. fr. 113.275 *PCG*; cf. Luc. *Alex.* 25.13.

testimonio (i); Lisis usa ἐγχείοι ‘vertiera en’; Galeno ἐμβάλλειν ‘echar en’; lo más apartado es el διὰ βορβόρου . . . ῥεῖν de Estrabón.

La metáfora se vuelve comparación explícita en Lisis (καθάπερ) y Estrabón (ὅμοιον ὥς). Estos dos testimonios y el de Galeno están muy cercanos tanto por el sentido de la imagen como por su forma. La mezcla se produce en ellos al revés que en los demás: es el agua lo que se vierte en o corre por el fango. Los textos de Lisis y Galeno son prácticamente iguales: εἰς φρέαρ βαθὺ βορβόρῳ πλήρες / εἰς ἀνάπλεων βορβόρου φρέαρ; ἐγχείοι / ἐμβάλλειν; καθαρὸν καὶ διειδὲς ὕδωρ / ὕδωρ καθαρὸν; τὸν τε γὰρ βόρβορον ἐτάραξε [ἀνετάραξε v. l.] καὶ τὸ ὕδωρ ἐπαφάνισεν / ἀφανίσεις τε γὰρ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ φρέαρ οὐδὲν ὠφελήσεις.

Dada esta variedad formal, los pasajes reunidos como testimonios de uso lo son por la hipótesis de que el tópico que en ellos se reconoce tuviera una cierta fijación formal que lo hiciera constituir una παροιμία que es la misma o una versión de la misma que el comentario de Ésquilo perdido reconocía en las *Euménides*. Los paralelos citados como testimonios de uso llevan a pensar en una locución βορβόρῳ ὕδωρ μειγνύναι / μιάνειν. Lo difícil es saber si lo que hay en las *Euménides* es una modificación de esta locución que le da la forma de un «proverbio» creado para la ocasión o si habría otra versión tradicional de la misma παροιμία que fuese ya un proverbio propiamente dicho, con la segunda parte referida a la imposibilidad de beber, versión que en el texto de Ésquilo estuviera solamente adaptada o modificada más ligeramente.

## Origen y uso

La imagen del agua clara contaminada de cieno y por tanto imbebible es una representación sensible de la idea de la contaminación o pérdida de la pureza moral. El verbo μιάνω ‘manchar’ se usa a menudo con este sentido, igual que sucede con el sustantivo correspondiente, μιάσμα. Es bien sabido que lo que más abstractamente se presenta bajo las nociones de ‘crimen’, ‘delito’, ‘culpa’, ‘pecado’, entre los griegos se podía también concebir, como en tantos otros pueblos (también entre nosotros), como ‘mancha’ que contamina no sólo al autor sino también sus alrededores: su familia o incluso toda la ciudad, como en el caso de las *Euménides* o el *Edipo rey*. De ahí los rituales de purificación, consistentes muchas veces en lavarse con agua clara.

Los ideales de pureza e impureza tienen una relación estrecha con los de lo justo y lo injusto<sup>5</sup>. Juntos aparecen en un pasaje de las *Suplicantes* de Eurípides (220-4) que Leutsch cita como paralelo de nuestro proverbio. Aunque no se ha recogido entre los testimonios de uso, bien pudiera ser que la imagen del mezclar agua con fango esté en él implícita:

---

<sup>5</sup> Cf. Moulinier 1952: 215. Sobre las cuestiones de lo puro y lo impuro entre los griegos, puede leerse, además de la obra de Moulinier, la de Parker 1983. La cuestión de la contaminación de la ciudad se trata en las pp. 212 ss. y 257 ss., respectivamente.

ὅστις κόρας μὲν θεσφάτοις Φοίβου ζυγεῖς  
 ξένοισιν ὧδ' ἔδωκας ὡς δόντων θεῶν,  
λαμπρόν δὲ θολερῶ δῶμα συμμείξας τὸ σὸν  
 ἤλκωσας οἴκους· χρὴ γὰρ οὔτε σώματα  
 ἄδικα δικαίοις τὸν σοφὸν συμμειγνύναι.

que, subyugado por los oráculos de Febo, entregaste así a tus hijas a los forasteros, en la idea de que las entregaban los dioses, y al mezclar con lo impuro tu clara morada, abriste una llaga en tu casa. Que debe el sabio no mezclar los cuerpos injustos con los justos.

El agua del proverbio representa, pues, lo puro (lo bueno, lo hermoso, el orden establecido), el fango lo impuro (lo malo, lo feo, lo que subvierte el orden): ἄριστον μὲν ὕδωρ. Λαμπρός es un adjetivo equivalente en sus usos al latín 'clarus': se aplica a la luz y a los metales ('brillante'); al agua, al aire, a la voz: ('claro', 'limpio'); y también a las personas ('de buena fama', 'preclaro', 'ilustre'). En otros testimonios el adjetivo es καθαρός. Aunque la pureza es en principio un estado negativo definible como carencia de mancha<sup>6</sup>, es también cierto que hay seres y lugares, como el agua clara, que son marcadamente puros. Cualquier persona, cosa o lugar puede resultar contaminado y necesitado de purificación, pero la contaminación de lo sagrado es crimen terrible donde los haya y difícil de purificar. ¿Cómo separar el fango del agua, que es precisamente lo que sirve para lavar? Y así, los paremiógrafos explican: «a propósito de los que mezclan lo mejor con lo peor», y en varios de los testimonios de uso el agua representa cosas sagradas o cercanas a lo sagrado: las leyes en las *Euménides*, las doctrinas divinas en Galeno. El caso del agua, como el de la πόλις, es especialmente grave, ya que la una desde el punto de vista físico, la otra desde el político, son o se considera que son lo más necesario para la vida.

Βόρβορος es, como hemos dicho, palabra rara en los géneros «elevados», expresivamente onomatopéyica, y difiere de πηλός, 'barro', 'arcilla', que es, digamos, un barro menos fangoso y más noble, aunque ya vimos en el capítulo ἔξω πηλοῦ πόδα (*Cho.* 697) que también podía servir a un simbolismo similar. Βόρβορος se usa para referirse a las ciénagas de los infiernos<sup>7</sup> y ha de relacionarse con el verbo βορβορεύω / βορβορίζω 'borbotear' (a pesar del exceso de cautela de Chantraine, que pone en duda esta relación y prefiere pensar en dos raíces que han interferido entre sí): las ciénagas borbotean, y ese borboteo es señal de la podredumbre que ocultan: por eso son malolientes e insalubres. A estas aguas cenagosas se refiere el término βόρβορος, que resulta así el opuesto de ὕδωρ λαμπρόν: frente a lo limpio, claro, brillante, fluido, saludable, puro, lo sucio, pútrido, oscuro, espeso, insalubre, impuro.

Hesíodo aconseja mezclar una parte de vino con tres de agua «de manantial perenne y corriente y que no esté turbio» (κρήνης δ' ἀενάου καὶ ἀπορρύτου ἢ τ' ἀθόλωτος / τρις ὕδατος προχέειν, τὸ δὲ τέτρατον ἰέμεν οἴνου, *Op.* 595 s.). En su comentario a las *Euménides*, Sommerstein anota que ὕδωρ debe entenderse en su

<sup>6</sup> Moulinier 1952: 213

<sup>7</sup> Cf., por ejemplo, Pl. *Phd.* 69c, Ar. *Ra.* 274, y los pasajes citados por Chantraine s. v.

sentido más concreto de ‘fuente’ o ‘manantial’, dando como paralelos *Od.* 13.109, *Pi. P.* 5.31, *Eur. Hipp.* 209, *Supp.* 619, *Hdt.* 8.22.1. Vale la pena citar también un comentario de Gomme (1925) con respecto al testimonio de Teognis, en el que menciona lo que parece una experiencia personal sobre lo cuidadosos que pueden o podían llegar a ser los griegos «modernos» con respecto al agua, lo que me parece que es actitud común a muchos pueblos de vida rural: «no [modern] Greek, if he can help it, drinks from a river. A northerner on a hot day will come to what is, for him, a cool and clear mountain stream; but ‘No, that is muddy and not cold; in half an hour we shall reach a spring which is pure and cold’. And then, as likely as not: ‘Do not drink too much from this spring: in another half-hour there is another spring which is yet colder and purer’. That kind of people: connoisseurs of water. So in antiquity».

Lo puro es lo no mezclado, y, así, en muchos de los pasajes citados se usa el verbo μείγνυμι o algún otro de la misma raíz para referirse a la contaminación. De la misma manera que el agua que se ha mezclado con fango deja de ser bebible (οὐποθ’ εὐρήσεις ποτόν), lo que está contaminado es dañino y debe evitarse su contacto. La idea de mezcla aparece en la explicación de las fuentes eruditas, que es retomada por Erasmo: «Dici solitum ubi quis ea quae sunt per se pulcherrima contaminat admixtiis iis quae sunt turpissima». Añade Erasmo una serie de ejemplos de uso que vale la pena citar, ya que, a pesar de no tener testimonios que los corroboren todos, la verdad es que son muy razonables: «ueluti si quis poeticae admisceat obscoenitatem, suo uitique uitio, nam ars per se syncera, aut si quis theologicam eruditionem haereticis opinionibus deprauet aut spurcitia sermonis inquinet aut prophanis contaminet litteris aut amicitia principis crebris offensis irritet. Conueniet in hos quoque quibus haec uita grauis est, idque ipsorum culpa, quod animi uitio quae per se molesta non sunt molestiam adferre uideantur. Quod si adsit mens a stultis affectibus immunis, quicquid acciderit uoluptati futurum est».

Ciñéndonos a los testimonios de uso, podemos tal vez distinguir algunos ámbitos para los que la imagen de mezclar agua con fango se sentía como especialmente apropiada. En primer lugar, el ámbito político, que es al que se refiere Atenea en las *Euménides*. En un pasaje de los *Caballeros* de Aristófanes (864-7) que hemos leído en el capítulo anterior se compara a los que provocan disturbios en la ciudad para obtener ganancias con los que remueven el fango de los lagos para pescar anguilas:

ὅπερ γὰρ οἱ τὰς ἐγχέλεις θηρώμενοι πέπονθας.  
ὅταν μὲν ἡ λίμνη καταστῇ, λαμβάνουσιν οὐδέν  
ἐὰν δ’ ἄνω τε καὶ κάτω τὸν βόρβορον κυκῶσιν,  
αἰροῦσι· καὶ σὺ λαμβάνεις, ἣν τὴν πόλιν ταράττης.

Te pasa lo mismo que a los que pescan anguilas. Cuando el lago está en calma, no cogen nada, pero, si remueven el fango arriba y abajo, pescan: también tú coges si agitas la ciudad.

Aunque el pasaje es formalmente muy distante de nuestro proverbio, su sentido es más cercano al de las *Euménides* que el de los testimonios de uso: mezclar, manchar, remover juntos fango y agua quiere decir provocar disturbios en la ciudad (normal-

mente con el fin de obtener beneficios). De hecho, βόρβορον ταράττειν ο κυκᾶν debía de ser una frase hecha para referirse a este tipo de acciones, hasta el punto de dar lugar en Aristófanes al compuesto βορβοροτάραξις (*Eq.* 308), recogido y explicado por los escolios y la *Suda* (β 392)<sup>8</sup>. Recuérdese la explicación de Lisis: quien mezcla agua con fango no sólo enturbia el agua sino que también remueve el fango.

Otra forma de uso que puede haber sido corriente es la referida al ámbito amoroso, como en Teognis y Gregorio de Nacianzo, donde mezclar agua (vino en Gr. Naz.) con fango representa la infidelidad o la promiscuidad. A propósito de los versos de Teognis suelen citarse otros textos en los que la metáfora del beber se usa para los tratos amorosos, normalmente en contextos relacionados con la infidelidad: *AP* 5.46.28, Call. *Epigr.* 28, Herod. 1.25 (beber de una nueva copa); y, al revés, Ésquilo llama παρθένος πηγῇ (*Pe.* 613) a una fuente de agua pura<sup>9</sup>.

Por último, un uso que coincide con los explicados por Erasmo: en Lisis y en Galeno las enseñanzas (pitagóricas, médicas) son el agua clara, los espíritus no preparados para ellas, el fango, y la mezcla de ambos altera no sólo el agua, como en el resto de los testimonios, sino también el fango: los efectos de estas enseñanzas en un espíritu no preparado pueden ser perjudiciales<sup>10</sup>. El testimonio de Estrabón encaja en este cuadro con algunas variaciones: las enseñanzas son las de la filosofía, el fango no es exactamente el receptor sino el transmisor (los intérpretes), y no se hace el añadido final sobre los efectos en el agua y el fango. El parecido entre Galeno y Lisis es tan grande que hay que pensar en una influencia directa de los textos de los pitagóricos en Galeno, y hasta tal vez considerar que la metáfora era frecuente entre los pitagóricos y cumplía para ellos la misma función que para los cristianos la de «echar perlas a los cerdos»<sup>11</sup>. Seguramente también el testimonio de Estrabón debe ponerse en relación con estos usos. No parece necesario, en cambio, suponer que la frase de Ésquilo o los paremiógrafos tenga también un «colorem . . . Pythagoreum», como sugería Walz (p. 146, n. 25).

### Expresiones proverbiales similares

En Horacio, *Sat.* 1.1.59 s., «at qui tantuli eget quanto est opus, is neque limo / turbatam haurit aquam neque uitam amittit in undis», se encuentra la misma imagen del beber agua enturbia por el fango. La imagen es también en latín, pues,

---

<sup>8</sup> Sobre el uso figurado de los verbos ταράττειν y κυκᾶν en Aristófanes habla Newiger 1957: 27-30.

<sup>9</sup> Cf. el aparato de Young y el comentario de Hudson-Williams a Teognis. En el mismo sentido supongo que debe entenderse el famoso «Como el agua» de Camarón de la Isla. Sobre la interpretación de los versos de Teognis, puede leerse, además de la nota de la edición de Adrados, Gomme 1925 y Allen 1933: 53. Fernández Delgado (2011: 223) incluye el pasaje de Herodas entre las expresiones gnómicas de este autor que son posiblemente proverbiales, citando como paralelo Plaut. *Truc.* 43.

<sup>10</sup> Cf. Teodoreto (IV-V d. C.), *Is.* 18.305-9 ὅτι ἀποβάλλεται τὸ ὕδωρ αὐτῆς καταπάτημα καὶ πηλός. ὕδωρ καλεῖ τὴν διδασκαλίαν. ἐπεὶ δὲ τοῖνυν τὰναντία τοῖς προφήταις ἐδίδασκον καὶ τὸ διειδὲς τῶν πνευματικῶν [ναμάτων ἐθόλ]ουν, πηλῶ ταύτην παραπλησίως ἔσεσθαι ἀπειλεῖ.

<sup>11</sup> Städele (1980: 236) considera, en su comentario a la carta de Lisis, tanto la posibilidad de que el símil provenga del protréptico como la de que Galeno esté citando directamente a Lisis.

seguramente tópica; no sabemos si también tuvo una forma fija proverbial<sup>12</sup>. En sardo se documenta el proverbio «Chi beve alla palude è soggetto a beber fango» (Lelli 2006: 162); en inglés, «Muddy springs will have muddy streams» (*Wordsworth proverbs*).

La oposición entre fango y agua limpia debía de ser tan clara e importante que Heraclito intenta, siguiendo su estrategia habitual, socavarla de distintas maneras: θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαρῶτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον (fr. 61 DK); ὕες βορβόρῳ ἡδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι (fr. 13 DK). Esta última es proverbial: ὕς ἐν βορβόρῳ κυλισθεῖς, κατὰ τὴν παροιμίαν (Gr. Naz. 35.576.31 s.); καὶ λοιπὸν ὥσπερ ὕς ἐγκυλινδούμενος βορβόρῳ ἡδεται (Ioann. Damasc., *Vita Barl. et Joasaph*. 290.6 Woodward-Mattingly), y está recogida por los paremiógrafos en la forma ὕς λουσαμένη εἰς κύλισμα βορβόρου, «La cerda lavada, al revolcón de fango»<sup>13</sup>.

Del funcionamiento del βόρβορος como símbolo de lo peor da testimonio el proverbio ψύχος [ψυχος?] φυγὼν εἰς βόρβορον ἔπεσον, «Huyendo del frío caí en el fango»<sup>14</sup>; con πηλός, las locuciones ἔξω πηλοῦ πόδα (*Cho*. 697) y κακύνειν τὸν πηλόν, «estropear el barro» (*Suda* κ 183: τουτέστι τὸν ἄξιον ὕβρεως ὑβρίζειν, «esto es, tratar mal al que es digno de ello»). En *Append*. 2.38 se recoge «ἐκ βορβόρου φιλολογεῖς»· ἐπὶ τῶν ὠφελείας πειρωμένων λαμβάνειν, οὐκ ἐκ δικαίων («Por el fango estudias» (?): para los que intentan sacar provecho por medios poco honrados»). Gregorio Nacianceno cita como τὸ λεγόμενον la expresión βαθεῖ βορβόρω: ἡ γὰρ οὐ συνειδέ τις ταῦτα τῶν παρ' ἐκείνοις σοφῶν, ἀλλὰ βαθεῖ βορβόρῳ, τὸ δὲ λεγόμενον, καὶ ἀφεγγεῖ ζόφῳ πλάνης καὶ ἀγνοίας συνεκαλύφθη (35.569.3. Es muy acertado el comentario de Tosi (2148) cuando relaciona este tipo de expresiones con la locución vulgar «essere nella merda». Tal vez esta analogía podría servir para entender mejor la temible impureza del βόρβορος. En la descripción del Infierno de las *Ranas* de Aristófanes fango y mierda aparecen prácticamente igualados: εἶτα βόρβορον πολὺν / καὶ σκῶρ ἀείνων (145 s.)<sup>15</sup>. Del español se pueden citar «Donde se come no se caga» o «La más ruin oveja se ensucia en la colodra» (RMCVC).

La comparación de las anguilas de Aristófanes pudo hacerse proverbial a partir de los versos de los *Caballeros*, si es verdad lo que se dice en la parábasis de las *Nubes*: ἄλλοι τ' ἤδη πάντες ἐρείδουσιν εἰς Ὑπέρβολον / τὰς εἰκούς τῶν ἐγγέλεων τὰς ἐμὰς μιμούμενοι, «Y ya todos los demás se meten con Hipérbolo imitando mi compa-

<sup>12</sup> Parece casual el gran parecido de una frase de *El Quijote* con la de Ésquilo: «ni tengo para qué enturbiar el agua clara destos arroyos, los cuales me han de dar de beber cuando tenga gana» (I 26). El sentido es literal: se refiere don Quijote a que finalmente no imitará en Sierra Morena las locuras de Roldán «cuando halló en una fuente las señales de que Angélica la Bella había cometido vileza con Medoro, de cuya pesadumbre se volvió loco, y arrancó los árboles, enturbió las aguas de las claras fuentes...» (I 25). Aunque tal vez no es de descartar la influencia de Erasmo.

<sup>13</sup> Greg. Cypr. 3.93, Apost. 17.75; cf. las notas de Leutsch y Tosi 986. Otros testimonios son la segunda *Epístola* de Pedro, 2.22, y Luciano, *Anacarsis*, 1.4 s.

<sup>14</sup> *Mant*. 3.49, Lib. *Ep*. 435.13.3.

<sup>15</sup> Por supuesto, el fango es también temible por el peligro de hundimiento, que Slater (1968) relaciona con el miedo a la madre, a lo femenino, a lo indefinido. Sobre la simbología del barro se han hecho otras consideraciones en el capítulo ἔξω . . . πηλοῦ πόδα (*Cho*. 697), donde también se citaban otras expresiones proverbiales relacionadas.

ración de las anguilas» (558 s.); en las lenguas europeas modernas hay locuciones y refranes con la misma imagen: «Mud chokes no eels» (*Wordsworth proverbs*; en los diccionarios se encuentran las locuciones «to muddy the waters», «enredar las cosas» y «muddy waters», referida a algo sospechoso, poco digno de confianza), «pescare nel torbido» (Tosi 294), «in troebel water visschen» (Van Leeuwen *ad Ar. Eq.* 866 s.); «A río revuelto, ganancia de pescadores», «in trüben (Wassern ist gut) fischen», «L'eau trouble est le gain du pêcheur», «It's good fishing in troubled waters», «A fiume torbido, guadagno di pescatore», «Na água revolta, pesca o pescador», «Ibai nahasia, arrantzaleen irabazia» (cf. *RMCVC*)<sup>16</sup>.

En griego era seguramente proverbial también, sin imagen, κακοῖς ἐσθλὰ συμμειγνύναι (cf. Ag. 648 πῶς κεδνά τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . .; pp. 762 s.). Koch (1887: 32 s.) reúne con nuestra παροιμία expresiones similares, sobre mezclas imposibles de hacer o deshacer, usadas por los trágicos: *Append.* 4.27 «ὀξηρὸν ἄγγος οὐ μελιττοῦσθαι πρόπειν» ἐπὶ τοῦ ἀναξίου. Σοφοκλῆς Ἰφιγενεία, «'Una jarra de vinagre no conviene endulzarla con miel': a propósito de lo que no es apropiado. Sófocles en *Ifigenia* [306 TrGF]»; Aesch. Ag. 322 s. ὄξος τ' ἄλειφά τ' ἐγχείας ταῦτῳ κύτει / διχοστατοῦντ' ἂν οὐ φίλως προσεννέποις<sup>17</sup>. Apostolio (15.5) recoge πτερόν ἀετοῦ πτεροῖς ἄλλων μινύεις «mezclas la pluma del águila con plumas de otros [pájaros]».

El proverbio latino «Corruptio optimi pessima», que coincide, no por la imagen, sino por el sentido, con el nuestro, se usa todavía, bien en latín, bien en su traducción a las lenguas modernas (cf. Tosi 943, Otto 291).

### La παροιμία en las *Euménides*

Hay dos problemas textuales que nos atañen en estos versos:

(a) El primero es el del verbo ῥπικαινόντων que transmite M en el verso 693, palabra no atestiguada en otro lugar y que no parece tener aquí sentido. La variante ῥπιβαινόντων de T no es apenas tenida en cuenta por los editores. La conjetura de más éxito es ῥπικαινούντων (de Stephanus), 'innovando', aunque es cierto que tal verbo no está atestiguado. Otras propuestas de sentido parecido son τι καινούντων, de Wieseler, y τι κινούντων, de Zakas. Con ῥπιχραινόντων, 'manchar', de Wakefield, empezaría ya aquí la imagen que la παροιμία luego desarrolla, y sería más fácil mantener la puntuación de los manuscritos tras ἐπιρροαῖσι. West prefiere dejar ῥπικαινόντων entre cruces, mientras que para Verrall el ῥπικαινόντων de M proba-

<sup>16</sup> Sobre la historia de este proverbio trata Taylor 1968.

<sup>17</sup> No es claro que haya aquí una expresión proverbial: cf. p. 748. En el *De virginitate* atribuido a Basilio de Cesarea (s. IV d. C.), 760.28-39, hay una comparación en todo igual a la del agua y el barro, y referida al mismo ámbito que en Gregorio de Nacianzo, pero con aceite y agua, de los que el más noble es el aceite. Como en los testimonios de Lisis y Galeno, la mezcla estropea ambos elementos.



blemente está bien; Abresch considera el verbo equivalente de ἀφανίζειν; podría tal vez entenderse como ‘acabar con’.

(b) En el verso siguiente los manuscritos puntúan tras ἐπιτροαῖσι y presentan la conjunción θ' tras βορβόρω. Algunos (Hermann, Hartung, Dindorf, West, etc.), apoyándose en el testimonio de los paremiógrafos, que empiezan la παροιμία en βορβόρω, dejan así la puntuación y suelen además cambiar θ' por δ', con lo que se evita el asíndeton a principio de verso que conllevaría la puntuación tras νόμους. Otros (Sidgwick, Paley, Sommerstein, etc.), basándose en el θ' de los manuscritos (y de Macario, habría que añadir) y en la concordancia morfológica y estrecha relación semántica entre κακαῖς ἐπιτροαῖσι y βορβόρω, prefieren puntuar tras νόμους, defendiendo el asíndeton resultante como típico en la cita de sentencias y expresiones proverbiales<sup>18</sup>. Thomson, por su parte, propone un cambio de orden para evitar el asíndeton: ὕδωρ δ' ἐπιτροαῖσι βορβόρου κακαῖς λαμπρὸν μαιίνων.

Los dos problemas son difíciles de resolver, pero la solución que se adopte no cambia demasiado el sentido de los versos. Sea cual sea el verbo elegido para 693, el sentido viene a ser parecido: acabar con las leyes, hacer innovaciones en las leyes, violar o manchar las leyes. La cuestión de la puntuación es más importante a nuestro propósito, porque hace que varíe la frase del proverbio, pero incluso si elegimos puntuar tras νόμους, como finalmente he hecho siguiendo a Sommerstein, el cambio no sería grande, ya que, como han señalado Bothe y Scholefield, κακαῖς ἐπιτροαῖσι βορβόρω θ' no es más que una hendíadis equivalente de κακαῖς ἐπιτροαῖσι βορβόρου, lo que, en último extremo, viene a ser una forma alargada de βορβόρω. Aunque el testimonio de los paremiógrafos no es despreciable, por partir de algún comentario o glosa de la obra de Ésquilo, lo cierto es que no hay motivos para creer que este comentario o glosa respetara la puntuación del original hasta el punto de copiar toda la frase en vez del trozo más pertinente, esto es, la parte de la frase que más se ceñía al proverbio citado en la explicación. Y, como hemos visto, en el motivo proverbial preexistente que hemos supuesto lo importante era la mezcla de βόρβορος y ὕδωρ. Además, los editores no tienen en cuenta el testimonio de Macario, que con su θ' invitaría más bien a puntuar tras νόμους.

Dice la παροιμία Atenea en el discurso que hace antes de la votación del jurado. Con este discurso, en el que repite muchas de las ideas del canto anterior de las Erinias, la diosa está fundando el tribunal de Areópago, exponiendo cuáles han de ser sus funciones y el respeto que le deben los ciudadanos. La παροιμία se usa como argumento de autoridad no explícito, repitiéndose en ella, traducida al lenguaje poético de la tradición popular, la amenaza que se acaba de hacer en lenguaje más directo. En el Areópago (ἐν δὲ τῷ) el respeto y el miedo (a ser juzgados y castigados) mantendrán a los ciudadanos apartados del ἀδικεῖν. Con una condición: αὐτῶν πολιτῶν μὴ ἑπικαινούντων νόμους: siempre que los propios ciudadanos no hagan

---

<sup>18</sup> Sidgwick cita como paralelos Ag. 322 ὅςος τ' ἄλειφά τ' ἐγγέας ταῦτῳ κύτει y Eur. Or. 234 μεταβολὴ πάντων γλυκύ.

innovaciones en las leyes. Si lo hacen, ya no habrá protección y justicia, ya no habrá agua que beber. No se trata aquí de un simple ἀδικεῖν como el del verso 691, de una ruptura de la ley que puede ser descubierta y juzgada, sino del crimen que atenta contra la ley misma, aboliéndola o cambiándola, crimen que impediría a las leyes proteger a los ciudadanos y volvería la labor del Areópago inútil. Antes que recordar el apego de las civilizaciones antiguas por lo tradicional, hay que decir que si se parte, como aquí, de una creencia implícita en la maldad natural de los hombres, que necesitan temer el castigo para no dañar a sus semejantes, la cosa es lógica. Ni falta de gobierno ni gobierno despótico, decían antes las Erinias (μήτ' ἀναρκτον βίον / μήτε δεσποτούμενον / αἰνέσης, 526-8) y repite a continuación Atenea (τὸ μήτ' ἀναρχον μήτε δεσποτούμενον, 696): en un caso no hay leyes que protejan a los hombres unos de otros, en el otro las leyes cambian al antojo del poderoso y no pueden proteger al resto de los hombres de él. En los términos religiosos de las *Euménides*, esta superioridad de la ley se traduce en el hecho de que es un dios el que la dicta: no pueden los hombres cambiarla o abolirla.

No se trata sólo de que las mismas ideas queden reforzadas al repetirse en el canto coral de las Erinias y en el discurso de Atenea, sino que muestran su verdad por decirlas cada vez personajes no sólo divinos, sino en cierto modo opuestos: diosas viejas y diosa joven, defensoras de la madre y defensora del padre, acusadoras de Orestes y «votante» a su favor. Es como si Atenea advirtiera que la innovación que hace con la fundación del Areópago y del tribunal de justicia estatal no significa una revolución que eche por tierra los castigos y establezca la anarquía con la que amenazaban las Erinias.

El cambio o abolición de las leyes es lo que se representa con la imagen del agua enturbiada con fango: las leyes que garantizan el buen orden de la πόλις son el agua clara, los intentos de cambio o abolición, el fango. El cambio o abolición de las leyes se presenta, pues, como una forma de contaminación (cf. *fr. trag. adesp.* 486 TrGF νόμων μαιίνων, Ag. 1669 μαιίνων τὴν δίκην), en términos a un tiempo políticos y religiosos, y las leyes aparecen como algo cercano a lo sagrado. Hay que tener siempre presente que la palabra νόμος se refiere a cualquier forma de regulación de la vida, lo mismo la ley que la costumbre. Es iluminadora a este respecto la argumentación que hacen las leyes en el *Critón* para convencer a Sócrates de que no las desobedezca: las leyes son las que han hecho posible la vida de todo ciudadano desde antes incluso de su nacimiento: son las que permiten el matrimonio del padre y la madre, son las que regulan la crianza y educación del nacido, etc. No es de extrañar, pues, que aquí aparezcan como el agua necesaria para la vida del hombre político o de la πόλις misma<sup>19</sup>. La palabra βόρβορος que usa Atenea para referirse al cambio o abolición de

<sup>19</sup> En las *Suplicantes* se habla de la posibilidad de que toda la ciudad se manche: τὸ κοινὸν δ' εἰ μαιίνεται πόλις (366); en un pasaje de Tucídides, se aplica el verbo ξυνταράττω a νόμοι: νόμοι τε πάντες ξυνεταράχθησαν οἷς ἐχρῶντο πρότερον περὶ τὰς ταφάς, ἔθαπτον δὲ ὡς ἕκαστος ἐδύνατο (2.52.4.1-3). La fuente contaminada es un motivo de los cuentos populares, donde se trata de un problema que afecta a toda una población.

las leyes es, como hemos visto, ajena a los restos que nos quedan de la tragedia antigua, a excepción de este pasaje y de un fragmento de Sófocles que no sabemos si considerar trágico o satírico. Su sola sonoridad, de la que ya hemos hablado, le confiere una fuerza especial. Sommerstein (2002: 163-5) parte de esta ausencia casi total en la tragedia para considerar éste uno de los casos de empleo en la *Orestea* de un lenguaje que es más propio de la comedia, un caso de αἰσχρολογία: para hablar de lo feo en términos que lo evoquen con la fuerza necesaria, han de usarse palabras feas.

Justo antes de iniciar la votación sobre el caso de Orestes, Atenea está con este discurso fundando el tribunal de Areópago, exponiendo cuáles han de ser sus funciones y el respeto que le deben los ciudadanos. «Athena is clearly saying something of considerable importance: she reinforces the warning of 693 with a proverbial maxim that is further emphasized by asyndeton . . . and by the arresting earthiness of her language (βόρβορος, common in iambus and comedy, occurs only here in tragedy). The citizens of Athens (presumably ἐς τὸ λοιπόν) are being warned not to make damaging alterations to their νόμοι» (Sommerstein). La tan debatida cuestión de a qué leyes se refiere aquí Atenea, si a las leyes de Atenas en general, si a las del homicidio o si a las del Areópago, y en tal caso si a las reformas de Efialtes como innovación o como restauración de la ley originaria o si incluso a alguna otra reforma, es en realidad una cuestión secundaria, y puede verse un buen resumen de las distintas posiciones y argumentos en Podlecki (1966: 80-100) o en la nota de Sommerstein a estos versos.

Si en toda obra de teatro hay dos niveles de recepción de lo que se dice, uno en el que los personajes se dirigen unos a otros, y otro en el que el público es oyente de la obra, en este parlamento de Atenea es preponderante el segundo nivel, mientras que la presencia del primero es mínima. Atenea no está hablando con ningún personaje concreto; tampoco puede, tratándose de una tragedia, dirigirse directamente al público, como ocurre en la parábasis de las comedias, pero su discurso inaugural del Areópago está dirigido al pueblo de Atenas, representado en escena por los jueces, pero presente también fuera de ella como público del teatro. Desde este punto de vista, el uso del proverbio cobra mayor sentido, porque si cualquier expresión proverbial establece un puente entre la tragedia y el mundo cotidiano en el que la gente del público habitualmente vive, ésta está además inserta en un discurso que ya de por sí tiene esa función: las leyes que en él se están instaurando son las mismas que las de la Atenas en que la obra se representa, y las advertencias sobre su cumplimiento se hacen a la ciudadanía en general. El parlamento de Atenea empezaba κλύοιτ' ἄν ἤδη θεσμόν, Ἀττικὸς λεώς (681)<sup>20</sup>. Lo que en este discurso se da en un grado más alto es algo que ocurre en general en toda la tragedia de las

---

<sup>20</sup> Sommerstein (2010b) muestra que Ésquilo, al mezclar en el juicio de Orestes el procedimiento del Areópago con el de otros tribunales, presenta al tribunal de las *Euménides* ejerciendo la misma función que los propios espectadores han ejercido o ejercerán como δικασταί en los tribunales normales. Cf. también Saïd 2017: 45).

*Euménides*: la acción se desarrolla en gran parte en Atenas, se funda el tribunal del Areópago y las leyes que lo rigen, las Erinias-Semnaí amenazan primero con las peores plagas y bendicen luego con los mayores bienes a la ciudad, se establece el culto local de las Semnaí, etc.

Con la *παροιμία*, la argumentación sobre el respeto debido al Areópago y sus leyes pasa a una segunda persona indiferenciada, de forma que lo que se dice se vuelve más actual y vívido, y también más general: ese 'tú' de *εὐρήσεις* apunta no a un oyente en particular, sino a cualquier oyente, actual o potencial. Esta generalidad se complementa con *οὐποθ'*: la amenaza no sólo afecta a todos, sino que los efectos de la desobediencia son irreparables. Y así, a pesar del uso de una palabra tan fuerte como *βόρβορος*, o incluso precisamente gracias a él, la imagen del proverbio contribuye a elevar lo que se está diciendo en este momento dándole un carácter apropiadamente trágico pero también cercano para cualquiera: el cambio o abolición de las leyes es una mancha que afecta a toda la *πόλις* y deja a los ciudadanos a merced de las mismas oscuras fuerzas que han dominado la primera parte de la trilogía y que en las *Euménides* deben someterse a la ley de la *πόλις*.

En las *Coéforas*, otra expresión proverbial presentaba la casa de los Atridas como un barrizal de muerte del que Orestes había sacado el pie: *καὶ νῦν Ὀρέστης ἦν γὰρ εὐβούλως ἔχων / ἔξω κομίζων ὀλεθροῦ πηλοῦ πόδα*, «Y ahora Orestes: pues que fue con buen consejo, / que su pie sacara fuera del funesto fango» (696 s.). La amenaza de Atenea es la de hundirse otra vez en ese mítico fango sin remedio si se atenta contra las leyes de la *πόλις*. En la *Orestea*, esa fangosa etapa preestatal se presenta estrechamente relacionada con un excesivo poder de las mujeres y los poderes ctónicos (Clitemestra, las Erinis). La contraposición entre agua y fango (tierra mojada al fin y al cabo) se nos revela así como formando parte de toda la serie de oposiciones equivalentes que rigen la trilogía (y el pensamiento griego): luz / oscuridad, cielo / tierra, masculino / femenino, dioses olímpicos / divinidades ctónicas, pureza / suciedad, bueno / malo.



## 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν

867-9            τοιαῦθ' ἐλέσθαι σοι πάρεστιν ἐξ ἐμοῦ·  
                  εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμωμένην  
                  χώρας μετασχεῖν τῇσδε θεοφιλεστάτης.

Tales cosas te es posible recibir de mí: haciendo bienes, recibiendo bienes, bien honrada, tener parte en esta tierra, la más querida de la divinidad.

### Identificación

Como en otros casos, la identificación de la expresión εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν como proverbial depende, por un lado, de la de *Cho.* 313 δράσαντι παθεῖν, tratada en su lugar, y, por otro, de una serie de paralelos de la expresión concreta εὖ δρᾶν / ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν, que muestran que era por sí misma una expresión fija, que puede considerarse una versión del proverbio δράσαντι παθεῖν o bien una expresión distinta pero estrechamente relacionada. Rose comenta: «There is some reason to suppose that this was of the nature of a stock phrase for friendly relations. Cf. Xen. *Cyrop.* vii, 1, 43, where the Egyptian force, on asking what will happen to them if they surrender to Cyrus, are told εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν. They have already been invited to become φίλοι»; Sommerstein: «The application of the maxim of δράσαντα παθεῖν to good actions».

La expresión es bastante usual en las obras de Jenofonte, sólo que con el verbo ποιεῖν en vez de δρᾶν, y hay paralelos más antiguos en Sófocles y Eurípides, y anteriores a Ésquilo en el corpus de Teognis. Los testimonios de uso recogidos en el capítulo dedicado a δράσαντι παθεῖν no se recogen aquí sólo por no repetirlos; quedan, pues, para este capítulo, los que corresponden a esta versión de hacer y experimentar bienes.

Es también índice de la proverbialidad de la expresión el hecho de que se cite a menudo dependiendo de un verbo de saber.

La misma idea se repite con frecuencia en los textos griegos. Como testimonios de uso recogeré sólo los más antiguos y cercanos por su forma y sentido, aunque se podrían citar bastantes más de fraseología también parecida<sup>1</sup>.

Testimonios de uso: Thgn. 105-8, 573 s.; Soph. *Ph.* 583 s., 672; Eur. *Heracl.* 424, *Supp.* 1178 s., *Hyps.* fr. 757.41 s. *TrGF*; Ar. *Pl.* 1028 s.; Lys. 15.10 s.; Th. 2.40.4; X. *Cyr.* 7.1.43, 1.6.45, *Oec.* 20.14 s., *Mem.* 2.3.8, *An.* 5.5.21 s.

### Testimonios de uso

- (i) Thgn. 105-8 δειλοὺς εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτη χάρις ἐστίν·

ἴσον καὶ σπείρειν πόντον ἀλὸς πολιῆς.

οὔτε γὰρ ἂν πόντον σπείρων βαθὺ λήιον ἀμῶς,

οὔτε κακοὺς εὖ δρῶν εὖ πάλιν ἀντιλάβοις.

Para el que hace bien a los viles bien vano es el favor: igual que sembrar el ponto del mar canoso. Pues ni sembrando el hondo ponto podrías cosechar mies, ni haciendo bien a villanos podrías recibir bien a cambio.

- (ii) Thgn. 573 s. εὖ ἔρδων εὖ πάσχει· τί κ' ἄγγελον ἄλλον ἰάλλοις;

τῆς εὐεργεσίης ῥηδίη ἀγγελίη.

Haz el bien y recibe el bien: ¿qué otro mensajero podrías mandar? El del beneficio es un mensaje fácil.

- (iii) Soph. *Ph.* 583 s.

πόλλ' ἐγὼ κείνων ὕπο

δρῶν ἀντιπάσχω χρηστά θ', οἷ' ἀνὴρ πένης.

Yo les hago y recibo a cambio muchos bienes de ellos, como hombre pobre que soy.

- (iv) Soph. *Ph.* 667-73 Φι.—θάρσει, παρέσται ταῦτά σοι καὶ θιγγάνειν

καὶ δόντι δοῦναι καὶ ξεπεύξασθαι βροτῶν

ἀρετῆς ἕκατι τῶνδ' ἐπιψαῦσαι μόνον·

εὐεργετῶν γὰρ καὶ τὸς αὐτ' ἐκτησάμην.

Νε.—οὐκ ἄχθομαί σ' ἰδὼν τε καὶ λαβὼν φίλον·

ὅστις γὰρ εὖ δρᾶν εὖ παθῶν ἐπίσταται,

παντὸς γένοιτ' ἂν κτήματος κρείσσων φίλος.

Fi.—Ten confianza: el arco estará a tu disposición para cogerlo y darlo a quien lo dio, y para ufanarte de haber sido el único en tocarlo, gracias a tu bondad; porque también fue haciendo un bien que yo me hice con él.

<sup>1</sup> Como Soph. *Ai.* 520-4, *OC* 1201-3, Eur. *Hec.* 251-3. La combinación de εὖ δρᾶν o ποιεῖν y εὖ πάσχειν es tan frecuente en los textos que no cabe aquí ninguna pretensión de exhaustividad: algunos casos fuera de la tragedia son Pl. *Grg.* 520e; Arist. *EN* 1124b14 ss., 1167b17 ss. y sus comentaristas ([Heliod.] *in EN* 95.9 ss., Asp. *in EN* 98.35 ss.), *EE* 1241a34 ss., *Rh.* 1365b2 s., 1379a7-9, etc.; Alex. *Aphr. in Top.* 195.25 s., 224.29, 234.18, 243.25 ss., 253.9 s.

Ne.—No me duelo de conocerte y tomarte como amigo: pues quien sabe hacer bienes habiendo recibido bienes sería un amigo mejor que cualquier posesión.

- (v) Eur. *Heracl.* 424 ἀλλ', ἣν δίκαια δρῶ, δίκαια πείσομαι.  
pero, si obro con justicia, me tratarán con justicia.

- (vi) Eur. *Supp.* 1178 s. γενναῖα γὰρ  
παθόντες ὑμᾶς ἀντιδρᾶν ὀφείλομεν.  
pues, habiendo sido tratados con nobleza, debemos corresponder.

- (vii) Eur. *Hyps.* fr. 757.41 s. *TrGF*  
αἰ(σ)χρὸν γὰρ εὖ μὲν ἐξεπίστασθαι παθεῖν,  
δρᾶσαι δὲ μηδὲν εὖ παθόντα πρὸς σέθεν.  
Pues sería vergonzoso saber bien recibir y no hacer nada habiendo recibido bienes de ti.

- (viii) Ar. *Pl.* 1028 s. ἀναγκάσαι δίκαιόν ἐστι, νῆ Δία,  
τὸν εὖ παθόνθ' ὑπ' ἐμοῦ πάλιν (μ') ἀντ' εὖ ποεῖν.  
Es justo, por Zeus, obligar al que de mí ha recibido bienes a que me haga bienes a cambio.

- (ix) Lys. 15.10 s. οὐ γὰρ δὴ χάριν γε ὑμῖν ἀποδώσει τῇ ψήφῳ κρύβδην εὖ παθών, ὅς  
τῶν φίλων τοὺς φανερώς αὐτὸν εὖ ποιήσαντας κακῶς ποιεῖ.  
Porque, desde luego, no os va a devolver el favor si recibe un bien gracias al voto secreto, él [Alcibíades], que a los amigos que abiertamente le hacen bien les hace mal.

- (x) Th. 2.40.4 οὐ γὰρ πάσχοντες εὖ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους.  
Pues [los atenienses] conseguimos los amigos no recibiendo bienes, sino haciéndolos.

- (xi) X. *Cyr.* 1.6.45 πολλοὶ δὲ οἷς ἐξῆν φίλοις χρῆσθαι καὶ εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν,  
τούτοις δούλοις μᾶλλον βουληθέντες ἢ φίλοις χρῆσθαι, ὑπ' αὐτῶν τούτων  
δίκην ἔδοσαν.  
muchos a los que les era posible tratar a otros como amigos y hacer bienes y recibir bienes, prefiriendo tratarlos como esclavos en vez de como amigos, recibieron su castigo a manos de esos mismos.

- (xii) X. *Cyr.* 7.1.43 «ἦν δὲ γενώμεθά σοι φίλοι, τί ἡμῖν ἀξιώσεις χρῆσθαι;» ἀπεκρίνατο ὁ Κῦρος· «εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν».  
«Y si nos hacemos amigos tuyos, ¿cómo considerarás conveniente tratarnos?».  
Ciro respondió: «Haciendo bienes y recibiendo bienes».

- (xiii) X. *Oec.* 20.14 s. οὐ γὰρ ὥσπερ τὰς ἄλλας τέχνας τοῖς μὴ ἐργαζομένοις ἔστι  
προφασίζεσθαι ὅτι οὐκ ἐπίστανται, γῆν δὲ πάντες οἶδασιν ὅτι εὖ πάσχουσα εὖ  
ποιεῖ.



Pues no cabe, como para los que no trabajan las otras artes, poner como pretexto que no tienen conocimientos, sino que todos saben de la tierra que si se la trata bien produce bienes.

(xiv) X. *Mem.* 2.3.8 πῶς δ' ἂν ἐγώ, ἔφη ὁ Χαιρεκράτης, ἀνεπιστήμων εἶην ἀδελφῷ χρησθαι, ἐπιστάμενός γε καὶ εὖ λέγειν τὸν εὖ λέγοντα καὶ εὖ ποιεῖν τὸν εὖ ποιοῦντα;

Y ¿cómo yo —dijo Querécates— podría no saber tratar a mi hermano, sabiendo como sé hablar bien al que habla bien y hacer bien al que hace bien?

(xv) X. *An.* 5.5.21 s. οἱ δὲ ἄλλοι, ὡς ὁρᾶτε, σκηνοῦμεν ὑπαίθριοι ἐν τῇ τάξει, παρεσκευασμένοι, ἂν μὲν τις εὖ ποιῇ, ἂντ' εὖ ποιεῖν, ἂν δὲ κακῶς, ἀλέξασθαι.

Y los demás, como veis, acampamos en lo alto en la formación, preparados para, si alguien hace bienes, hacer bienes a cambio, y si males, corresponderle.

## Forma

La forma fija básica es εὖ δοῶν/ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν, una γνώμη del tipo del precepto con dos verbos principales en infinitivo coordinados por καί. La construcción en infinitivo es frecuente en la formulación de este tipo de γνώμαι parenéticas: σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια, γαστρὸς κρατεῖν, etc., aunque también se encuentran a menudo con el verbo en forma personal por haberse convertido en subordinadas. La conjunción καὶ de la forma básica en los preceptos dobles del tipo de εὖ δοῶν/ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν también se pierde muchas veces por adaptación del precepto a su contexto.

La forma con conjunción lleva implícita una relación de consecuencia entre las dos cláusulas («Haz bienes, y en consecuencia recibirás bienes»). Esta relación es la misma cuando el verbo de 'hacer' se subordina a πάσχειν en forma de participio (Thgn. 105-8, 573, Soph. *Ph.* 583 s.) o en una condicional (Eur. *Heracl.*, X. *An.*). La forma εὖ δοῶσαν, εὖ πάσχουσιν de las *Euménides* debe seguramente entenderse como dos participios coordinados en asíndeton (a los que se coordina luego otro, εὖ τιμωμένην). La relación puede presentarse también al revés: el que ha recibido bienes debe hacer bienes, lo que suele implicar un cambio de orden en los verbos πάσχειν y δοῶν/ποιεῖν (Eur. *Supp.*, Ar. *Pl.*, X. *Oec.* y Eur. *Hyps.*, con orden redundante πάσχειν-δοῶν-πάσχειν).

El verbo 'hacer' es variable, y depende del registro y el dialecto: δοῶν se usa en la tragedia (ἀντιδοῶν en Eur. *Supp.*), en Tucídides y en Teognis, que también usa ἔρδω / ῥέζω y el compuesto εὐεργεσίης; ποιεῖν en Aristófanes, Lisias y siempre en Jenofonte, lo que viene a coincidir con la distribución habitual de los verbos δοῶν y ποιεῖν<sup>2</sup>. Las formas εὖ δοῶν καὶ εὖ πάσχειν y εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν parecen, pues, dos variantes igualmente fijas.

<sup>2</sup> Que es un tanto extraña: véase la n. 18 de la p. 465.

El verbo *πάσχω* (en el *Filoctetes* ἀντιπάσχω), en cambio, no admite este tipo de variación. Una variación como la de Teognis εὖ πάλιν ἀντιλάβοις ha de considerarse una adaptación; en el testimonio de Lisias y en dos de Jenofonte advertimos que el principio podía tomar otra forma típica al repetirse, en vez de usar *πάσχειν*, el mismo verbo *ποιεῖν* en otra forma.

La repetición del adverbio εὖ da lugar a la anáfora (como en Alex. fr. 88 PCG κατά τε τὴν παροιμίαν, / ἀεὶ ποτ' εὖ μὲν ἀσκὸς εὖ δὲ θύλακος / ἄνθρωπός ἐστι), que, junto con la contraposición entre *δρᾶν* y *πάσχειν*, produce el paralelismo antitético entre los dos miembros de la coordinación. Repetición de εὖ, oposición de *δρᾶν* y *πάσχειν*, son la expresión en el nivel formal de la correspondencia de bienes en uno y otro sentido a la que el precepto se refiere: los bienes han de «repetirse» en la realidad, y eso se corresponde en el nivel formal con la repetición de la anáfora; pero cuando se repiten han de ir en sentido contrario a aquel en el que fueron la primera vez, y eso se corresponde con la antítesis de *δρᾶν* y *πάσχειν*.

Las variaciones de εὖ son adaptaciones o modificaciones, no variantes fijas: en Tucídides no se repite, sirviendo el mismo εὖ, situado entre los dos verbos, como complemento de ambos; en Eur. *Heracl.* 424 se repite en su lugar δίκαια; en Soph. *Ph.* 584 se usa χρηστά, sin repetición, porque su posición y el preverbio ἀντι- de ἀντιπάσχω dejan ya claro que es complemento de los dos verbos. En la *Hipsípila* los dos εὖ plantean dudas: el primero puede ir tanto con ἐξεπίστασθαι como con παθεῖν, o tal vez con ambos; el segundo, o sólo con παθόντα o también con δρᾶσαι, lo cual parece lo más probable<sup>3</sup> a la vista de Eur. *Hec.* 252 s. ὅς ἐξ ἐμοῦ μὲν ἔπαθες οἷα φῆς παθεῖν, / δρᾶς δ' οὐδὲν ἡμᾶς εὖ.

El sentido de reciprocidad puede reforzarse con ἀντί, adverbio o preverbio<sup>4</sup> (Thgn. 108, Ar. *Pl.*, X. *An.*, Eur. *Supp.*, Soph. *Ph.*) y con πάλιν (Thgn. 108, Ar. *Pl.*). Que estas variaciones aparezcan en varios testimonios indica que debían de ser frecuentes.

## Origen y uso

En varios testimonios de uso (Soph. *Ph.* 672, Eur. *Hyps.*, X. *Mem.* 2.3.8) la expresión depende del verbo ἐπίσταμαι (en un caso ἐξεπίσταμαι<sup>5</sup>), lo que sirve como índice de proverbialidad. En las *Suplicantes* de Eurípides depende de ὀφείλομεν, en Aristófanes el predicado es δίκαιόν ἐστι, en la *Hipsípila*, la falta de cumplimiento del precepto es αἰσχρόν: todas ellas expresiones de lo sabio, justo y conveniente de la fórmula.

<sup>3</sup> Ésta es la interpretación de Bond en su comentario al pasaje.

<sup>4</sup> Que sea adverbio o preverbio depende a veces de los editores; Van Leeuwen edita ἀντευποιεῖν en Aristófanes, remitiendo a Is. 7.8.4-6 Roussel, D. 20.124.3, X. *An.* 5.5.21, textos donde los distintos editores hacen la separación de palabras de forma distinta; el compuesto aparece también en Arist. *EN* 1179a28, *Rh.* 1374a24.

<sup>5</sup> Jouan y Van Looy interpretan el ἐξεπίστασθαι de la *Hipsípila* de otra manera: «ce serait une honte de dûment reconnaître un service et ne rien faire pour toi qui me l'as rendu».

Da la impresión de que εὖ δοῶν καὶ εὖ πάσχειν es un lema de la educación aristocrática similar a los citados en el fr. 413 *TrGF* de Eurípides:

ἐπίσταμαι δὲ πάνθ' ὅς' εὐγενῇ χρεῶν,  
σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν ἴν' ἀσφαλές,  
ὁρᾶν θ' ἃ δεῖ με κοῦχ ὁρᾶν ἃ μὴ πρέπει,  
γαστρὸς κρατεῖν δέ· καὶ γὰρ ἐν κακοῖσιν ὦν  
ἐλευθέροισιν ἐμπεπαιδευμαι τρόποις.

Y sé todo cuanto es noble y hace falta: callar donde es preciso y hablar cuando es seguro, ver lo que se debe y no ver lo que no conviene, y dominar la barriga; que, aunque esté entre los viles, me he educado en las maneras libres.

El primero de estos lemas lo usa Orestes un par de veces en la *Orestea* (*Cho.* 582, *Eum.* 277 s.<sup>6</sup>), la segunda dependiendo del mismo verbo ἐπίσταμαι que introduce los preceptos del pasaje de Eurípides y nuestro proverbio en varios testimonios<sup>7</sup>. El mismo verbo se usa también en el *Edipo en Colono*, 1201-3, λιπαρεῖν γὰρ οὐ καλὸν / δίκαια προσχρηζουσιν, οὐδ' αὐτὸν μὲν εὖ / πάσχειν, παθόντα δ' οὐκ ἐπίστασθαι τίνειν, otra formulación, de fraseología similar, del mismo principio, y en el fr. 23 (*PCG*) de Apolodoro de Caristo, μόνος ἐπίσταται φιλεῖν τοὺς φίλους, para introducir el precepto sinónimo τὸν φιλέοντα / τοὺς φίλους φιλεῖν, mientras que en el fragmento 126 (West) de Arquíloco introduce el principio complementario de la reciprocidad de daños (ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα, τὸν κακῶς με δρῶντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς) y en el 23.14 s., ἐπ[ί]σταμαί τοι τὸν φιλ[έ]ο[ν]τ[α] μὲν φ[ι]λεῖν[ι], / τὸ]νδ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν, el doble principio de la reciprocidad en bienes y males. El verbo ἐπίσταμαι se refiere a un saber relacionado con la capacidad, muchas veces como producto de la experiencia o el aleccionamiento previos<sup>8</sup>, y, así, el fragmento de Eurípides que se abre con ἐπίσταμαι se cierra con ἐλευθέροισιν ἐμπεπαιδευμαι τρόποις. La oración de participio que precede a esta última, καὶ γὰρ ἐν κακοῖσιν ὦν, tiene carácter concesivo: la educación en las «maneras» o «comportamiento propio del hombre libre» no es en principio propia de los κακοί.

A este mismo tipo de educación e ideal aristocrático de comportamiento civilizado parece pertenecer el principio εὖ δοῶν καὶ εὖ πάσχειν<sup>9</sup>. En el primer testimonio de Teognis se tacha de δειλοί y κακοί a los que no cumplen el precepto, y en las *Suplicantes* de Eurípides el complemento de παθόντες es γενναῖα. En un pasaje del *Ayante* de Sófocles en que se formula el mismo principio de correspondencia de beneficios con fraseología parecida a la de nuestros testimonios, se dice que el que no lo cumple no puede ser considerado εὐγενῆς ἀνὴρ. Vale la pena citar el pasaje

<sup>6</sup> Véase el comentario a estos pasajes en las pp. 833 y 878.

<sup>7</sup> El segundo precepto del fragmento de Eurípides lo cita Demóstenes como παροιμία en 25.89 τὸ τῆς παροιμίας, ὁρῶντας μὴ ὁρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκοῦειν.

<sup>8</sup> Douterelo 2001: 121-40, esp. 129 s.

<sup>9</sup> Negado, el verbo ἐπίσταμαι se refiere dos veces en el *Agamenón* a hábitos improprios de la clase privilegiada: 962 πένεσθαι δ' οὐκ ἐπίσταται δόμος, 1066 χαλινὸν δ' οὐκ ἐπίσταται φέρειν.

completo (520-4), ya que uno de sus versos, el tercero, era o llegó a hacerse proverbial, citándose en otras obras<sup>10</sup>:

ἀλλ' ἴσχε κάμου μνηστίν· ἀνδρί τοι χρεὼν  
μνήμην προσεῖναι, τερπνὸν εἶ τί που πάθη·  
χάρις χάριν γὰρ ἐστίν ἢ τίκτους' αἰεί·  
ὅτου δ' ἀπορρεῖ μνηστὶς εὖ πεπονθότος,  
οὐκ ἂν λέγοιτ' ἔθ' οὗτος εὐγενὴς ἀνὴρ.

Pero acuérdate también de mí: el recuerdo ha de permanecer en el que es un hombre, si, como sea, le pasa algo agradable: pues el favor es siempre el que engendra el favor; y quien ha recibido bienes y pierde el recuerdo, ya no diría de él que es hombre biennacido.

En la *Hécuba* de Eurípides se dice que el que no cumple con la reciprocidad de beneficios se envilece: οὐκουν κακύνη τοῖσδε τοῖς βουλευμασιν, / ὅς ἐξ ἐμοῦ μὲν ἔπαθες οἷα φῆς παθεῖν, / δρᾶς δ' οὐδὲν ἡμᾶς εὖ, κακῶς δ' ὅσον δύναι; (251-3). En *Ifigenia entre los tauros*, el ser τοῖς φίλοις φίλος es propio del λῆμ' ἄριστον, de raíz εὐγενής (609 s. ὦ λῆμ' ἄριστον, ὡς ἀπ' εὐγενοῦς τινος / ῥίζης πέφυκας τοῖς φίλοις τ' ὀρθῶς φίλος).

El principio parece, pues, especialmente apropiado a las relaciones entre hombres de honor, cuyo honor consiste en hacer y recibir beneficios de manera equilibrada, lo que constituye al mismo tiempo muestra de su generosidad y de sus recursos. En términos nietzscheanos, εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν podría considerarse algo así como la versión apolínea de δρᾶσαντι παθεῖν, que sería su raíz popular y dionisiaca<sup>11</sup>.

Εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν es la definición de la relación de los φίλοι, que son los que están ligados por pertenecer a lo mismo: a una misma familia o ciudad, por ejemplo; aunque también las relaciones de hospitalidad, la de suplicante y benefactor y las que se dan entre hombres y dioses son formas de φιλία<sup>12</sup>. Εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν es precisamente la respuesta que da Ciro cuando los egipcios le preguntan cómo serán tratados si se convierten en sus φίλοι. El contexto de las *Euménides* es el mismo: Atenea está explicando en qué consistirán las nuevas relaciones de Atenas con las Erinias si éstas dejan de ser enemigas y se vuelven amigas. El segundo pasaje del *Filoctetes* señala también el inicio de una relación de φιλία, y constituye también una especie de definición de esta relación (el φίλος que sabe corresponder a los bienes recibidos es mejor que cualquier posesión) que hace Neoptólemo precisamente después de la promesa de Filoctetes de la devolución de un bien. En el test. (xi), de la *Ciropedia*, también se iguala el trato de los φίλοι con la correspondencia de bienes

<sup>10</sup> El escolio señala: γνώμη. Estobeo (2.46.3) recoge los versos 522-4 a nombre de Sófocles, y el 522 solo se cita a nombre de Sófocles también en Thom. Mag. *Ecl.* χ 394; sin nombre de autor en Herm. in *Phdr.* 23.16-9, *Suda* χ 118, Eust. *Od.* 2.323.43 s.

<sup>11</sup> Véanse especialmente los capítulos tercero y cuarto de *El nacimiento de la tragedia* (Nietzsche 1886<sup>3</sup>) sobre lo dionisiaco como sabiduría popular del sufrimiento.

<sup>12</sup> Véase el estudio de Benveniste 1969: I 335-53, y Glotz 1904: 135 ss.

(φίλοις χρῆσθαι καὶ εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν); en los *Recuerdos de Sócrates* es el trato entre hermanos el que se iguala con el comportamiento prescrito por el proverbio.

Hesíodo aconseja τὸν φιλέοντα φιλεῖν, καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι. / καὶ δόμεν ὅς κεν δῶ καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶ· / δώτη μὲν τις ἔδωκεν, ἀδώτη δ' οὐ τις ἔδωκεν (*Op* 353-5)<sup>13</sup>. Como en el precepto εὖ δοᾶν καὶ εὖ πάσχειν, el consejo de hacer el bien queda ligado a la expectativa de recibir a cambio un beneficio, de manera que se nos presenta como otra formulación del principio «do ut des», sólo que la relación entre hacer y recibir que «ut» expresa explícitamente está en εὖ δοᾶν καὶ εὖ πάσχειν sugerida sólo por καὶ y por el orden de εὖ δοᾶν y εὖ πάσχειν.

La frase ἡ δὲ χεὶρ τὰν χεῖρα νίξει· δός τι καὶ λάβε τι, de donde nuestro «Una mano lava la otra», se atribuye a Epicarmo (fr. 211 PCG) en el diálogo *Axioco* atribuido a Platón (366c), donde se dice que Pródico la usaba a menudo para justificar el pago de su enseñanza: se atribuya a quien se atribuya, se deduce de ello que la frase tuvo pronto carácter proverbial<sup>14</sup>. El proverbio αἱ Χάριτες γυμναί «Las Gracias, desnudas» o «Los favores, desnudos» (Zen. Vulg. 1.36) tenía probablemente el sentido contrario de aconsejar no poner condiciones para los favores. Es también contrario «Haz bien, y no mires a quién».

El mantenimiento del principio de correspondencia de beneficios y de los lazos de φιλία que esta correspondencia procura es fundamental para el sostenimiento de la sociedad griega arcaica y clásica. El surgimiento de los compuestos εὐεργετής, εὐεργετεῖν y ἀντευεργετεῖν (que recoge en una sola palabra la misma idea que nuestro proverbio) da testimonio de esta importancia, y filósofos como Platón y Aristóteles ponen un gran interés en el análisis de la φιλία y de su relación con la vida política<sup>15</sup>.

El fragmento 126 de Arquíloco muestra que este principio de la reciprocidad de beneficios es complementario del de la reciprocidad de daños. Ambos constituyen un principio doble que encuentra correspondencias en otros pueblos, indoeuropeos y no indoeuropeos<sup>16</sup>. Εὖ δοᾶν καὶ εὖ πάσχειν es, pues, complementario de δοράσαντι παθεῖν, el uno aplicado a la correspondencia de lo bueno, el otro a la de lo malo. Es significativo que δοράσαντι παθεῖν no pueda referirse a los bienes a pesar de que el sentido de πάσχειν es mucho más neutro que el del español 'sufrir' o 'padecer', y que lo bueno haya de mencionarse explícitamente, con εὖ, pero no lo malo.

<sup>13</sup> Τὸν φιλέοντα φιλεῖν es probablemente proverbial: véase el comentario a *Cho.* 122 s. y 354 s. en las pp. 820 y 825.

<sup>14</sup> Véanse otros paralelos en el *CPG* y en Tosi 1743 s.

<sup>15</sup> Pl. *Ly.*; Arist. *EN* libros VIII y IX, *EE* libro VII; también X. *Mem.* 2.4-6.

<sup>16</sup> Es sobre todo famoso el «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» de la *Biblia* (*Ev. Matt.* 5.43); para otras formulaciones del principio de reciprocidad de daños en la *Biblia*, el Oriente próximo y los textos griegos y romanos, véase Rothkam (2011); sobre el principio de la reciprocidad de bienes en muchos pueblos «arcaicos» fue pionero el ensayo sobre el don de Marcel Mauss (1923-1924), que también recoge formulaciones de la correspondencia de daños. Con respecto a la idea entre los griegos, pueden verse los estudios de Dover 1974: 180-4, Blundell 1989, esp. 29-59, Seaford 2004. Para un resumen de los principales testimonios que podrían ser proverbiales, cf. *infra* el comentario a *Cho.* 122 s., p. 820).

Hay otras diferencias. La correspondencia en lo bueno no suele entenderse en los términos de la correspondencia exacta del talión típica de δρᾶσαντι παθεῖν, sino de forma mucho más general (Blundell 1989: 30 y 32), de manera que a un beneficio de un tipo corresponda otro de otro tipo o a un buen trato general el buen trato general. La falta de correspondencia por una de las dos partes es condenable, y parece darse de dos maneras: el mero no corresponder (δρᾶσαι δὲ μηδέν, Eur. *Hyps.*) y el corresponder con un daño, que era, según Lisias, la costumbre de Alcibíades; en esto consiste también la falta de Paris y otras muchas faltas trágicas. En tales casos, el daño es más condenable, y hace que se pase de la situación de εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν a la de δρᾶσαντι παθεῖν. La queja de falta de correspondencia es frecuente en nuestros testimonios y en otros muchos textos que tocan la cuestión (como también son frecuentes las expresiones proverbiales que se refieren a la ingratitud o falta de correspondencia en los beneficios<sup>17</sup>), cosa que no sucede en los testimonios de δρᾶσαντι παθεῖν. Por último, mientras que el buen funcionamiento de εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν depende directamente, a lo que se deduce de los testimonios, de las partes implicadas, el de δρᾶσαντι παθεῖν puede ser a veces un funcionamiento impersonal que tiene como garante última a la divinidad o a la propia necesidad o naturaleza de las cosas, y por eso los testimonios dan a entender que es frecuente que se incumpla el primer precepto, mientras que del segundo no hay escapatoria. Dicho de otra forma: parece que a los hombres les ha parecido más importante garantizar el retorno de los males que el de los bienes.

De nuestros testimonios se deducen algunas formas de uso principales de la expresión. En la *Ciropedia* y las *Euménides* constituye, como hemos visto, la propuesta formular de los términos de un pacto de amistad con el que se acabarán hostilidades previas, y también en el *Filoctetes* señala el inicio de una relación de φιλία. El pacto de amistad, la φιλότης, era una institución griega fundamental, gracias a la cual podían acabar las hostilidades entre particulares, grupos o pueblos<sup>18</sup>. La expresión sirve también como descripción del funcionamiento de una relación de φιλία o mutuo beneficio en los dos pasajes del *Filoctetes* y en varios de Jenofonte (*Cyr.* 1.6.45, *Mem.*, *Oec.*); para aconsejar (Thgn. 573) o decidirse (Eur. *Heracl.*) a hacer el bien de modo que luego también se reciba; tras recibir un bien para expresar la conveniencia de hacerlo (Eur. *Supp.*, *Hyps.*); tras hacer un bien para expresar la conveniencia de recibirlo (Ar. *Pl.*), lo que está ligado al uso para la queja de ingratitud o falta de correspondencia (Thgn. 105-8, Lys.). El testimonio de Tucídides es una negación explícita del tópico, aunque tal vez sólo aparente, porque Pericles explica también que lo que los atenienses consiguen con su preferencia por hacer beneficios es mantener viva siempre la deuda de los favorecidos y situarse así como benefactores en una posición más noble y segura.

<sup>17</sup> Además de ὄφιν τρέφειν (*Cho.* 928), cf. las citadas por Mariño y García Romero en su índice de temas bajo «ingratitud» (Zen. Ath. 5.60 y Zen. Vulg. 1.81, 2.11, 4.63).

<sup>18</sup> Véase el estudio de Glotz 1904: 135-64.

## La παροιμία en las *Euménides*

Este nuestro último proverbio es también la última mención proverbial del principio de correspondencia entre  $\delta\rho\alpha\nu$  y  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  que domina la trilogía y que por primera vez pasa a referirse a lo bueno. De nuevo vuelve a aparecer en un contexto epirremático, pero esta vez en los claros trímetros yámbicos de la clara Atenea, que contrastan fuertemente con la oscuridad del canto de queja y maldición de las Erinias. Los versos 867-9 son el final del tercer discurso de persuasión de Atenea, y constituyen un resumen de lo que ha dicho hasta el momento, definiendo en una sola frase los términos del pacto de amistad que propone a las Erinias. Para ello, usa la fórmula proverbial  $\epsilon\tilde{\upsilon} \delta\rho\alpha\nu \kappa\alpha\iota \epsilon\tilde{\upsilon} \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  de forma muy parecida a la de la *Ciropedia*. El proceso que da lugar al pacto de amistad es en los dos casos similar: primero Ciro argumenta que la rendición de los egipcios no será deshonorosa sino todo lo contrario; lo mismo asegura Atenea a las Erinias; tanto Ciro como Atenea afirman que está en su mano destruir a la otra parte; se repite después la propuesta del pacto; la otra parte cede; lo primero que pregunta al ceder es cuáles serán sus beneficios; finalmente se establecen el resto de las condiciones del pacto, intercambiándose compromisos. La conciliación de las *Euménides* se presenta, pues, en la misma forma y los mismos términos que una alianza o pacto de amistad. Los términos  $\delta\rho\alpha\nu$  y  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  son, como en  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota \pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ , máximamente generales, y también  $\epsilon\tilde{\upsilon}$  es palabra muy general y poco específica, lo que permite que la fórmula se use lo mismo para la amistad entre hombres y dioses de que aquí se habla que para la amistad entre pueblos o entre hombres particulares a la que se refieren otros testimonios de uso, a pesar de que los beneficios concretos diferirán en cada caso.

«Se dice a menudo que los dioses *philoûsin* a los mortales, es decir que les manifiestan las atenciones y favores debidos a los *phíloi*. De ahí que se diga, en contrapartida, de un hombre, que es *phílos theôisin* ‘*phílos* a los dioses’, y más específicamente *diíphilos*, *areíphilos* ‘*phílos* a Zeus, a Ares’» (Benveniste 1969: I 342)<sup>19</sup>. De Atenea decía antes Orestes (295) que podía estar  $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\rho\eta\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ , «protegiendo a sus amigos»; Apolo, en el verso 725,  $\omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\nu \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu \tau\omicron\nu \sigma\acute{\epsilon}\beta\omicron\nu\tau\prime \epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\tau\epsilon\iota\nu \dots$ ; «¿Acaso no es justo beneficiar al que venera?», expresaba el mismo principio de correspondencia entre hombre y dios; en 774 el propio Orestes se compromete a ser, cuando muera y se convierta en un héroe protector de su tierra,  $\epsilon\upsilon\mu\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$  con los que respeten su promesa de alianza con Atenas; Atenea, tras usar la fórmula proverbial, ensalza la tierra de Atenas como  $\theta\epsilon\omicron\phi\iota\lambda\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ ; después, cuando las Erinias finalmente ceden, la diosa les promete que ganarán  $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota$  con el trato ( $\tau\omicron\iota\gamma\acute{\alpha}\rho \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \chi\theta\acute{\omicron}\nu \omicron\upsilon\sigma\prime \acute{\epsilon}\pi\kappa\tau\acute{\eta}\sigma\eta \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ , 901); y las Erinias hablan de la mutua amistad entre Atenea y los atenienses en lenguaje casi proverbial ( $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon \phi\acute{\iota}\lambda\alpha\varsigma \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota$ , 999). Estas alusiones a la  $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$  entre dioses y hombres se limitan, en la trilogía, a las *Euménides*<sup>20</sup>. El adjetivo  $\theta\epsilon\omicron\phi\iota\lambda\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$  tiene implícito un argumento: ¿cómo van a

<sup>19</sup> Cf. también Blundell 1989: 46 s.

<sup>20</sup> Cf. Sommerstein 2017, esp. pp. 22-4.

negarse las Erinias, que son diosas, a establecer una relación de *φιλία* con una tierra que se caracteriza por tener ya, y en grado máximo, esta relación con los dioses?

Lo que Atenea está intentando, una vez acabado el juicio, es una reconciliación con las Erinias en los términos tradicionales de la compensación y el pacto de *φιλία*. Muchas veces se ha dicho que en las *Euménides* se contraponen el método pacífico y moderno de la persuasión a los métodos violentos y arcaicos típicos de las Erinias. Pero el pacto de amistad con compensación de la parte ofendida al que aquí recurre Atenea es una institución muy antigua, en la que la persuasión puede tener un papel principal, como se ve, por poner un solo ejemplo, en la embajada a Aquiles del libro IX de la *Iliada*. Podemos pensar o bien que la construcción esquilea del terrible mundo arcaico con el que sólo pueden acabar las instituciones de la *πόλις* es en esto como en tantas otras cosas tramposa e interesada, o bien que lo que Ésquilo busca es una combinación de lo tradicional, lo que siempre ha sido, y lo nuevo, que sería sólo el juicio, y que si las nuevas instituciones de la *πόλις* se presentan como buenas es precisamente porque no son sólo cambio sino también continuación.

Las Erinias han perdido su víctima, y amenazan por tanto con castigar a quienes se la han quitado (los atenienses); Atenea, hablando en nombre de Atenas, ofrece una compensación: tener un lugar de honor en el culto religioso de Atenas. Con ello quedaría restaurada la igualdad, que es, como dice otra *παροιμία* (*ἰσότης, φιλότης*), condición indispensable o definición incluso de la *φιλότης*. Atenea usa también, es verdad, el argumento de la amenaza; como se desprende del paralelo de Ciro y los egipcios, tal argumento no debía de ser infrecuente. Si las Erinias aceptan la compensación igualadora que Atenea les ofrece, se iniciará una relación de *φιλία*, esto es, de mutuo beneficio, de *εὖ δοῶν καὶ εὖ πάσχειν*.

Las razones de Atenea en sus cuatro discursos de persuasión son claras y ordenadas, como corresponde al contexto general de la obra, a la situación en el tribunal del Areópago, al casi ya conseguido nuevo orden más civilizado. Y como corresponde al propio carácter de la diosa: Atenea es aquí diosa de la racionalidad, de la posibilidad de la vida ordenada y próspera, del final feliz. En sus primeras intervenciones se centra sobre todo en negar que haya razón para las quejas de las Erinias, pero haciéndoles ya desde el principio su propuesta de quedarse en Atenas, que se va concretando cada vez más en lo que toca a los beneficios que obtendrán si aceptan: del vago final de su primera intervención (804-7),

ἐγὼ γὰρ ὑμῖν πανδίκως ὑπίσχομαι  
ἔδρας τε καὶ κευθμῶνας ἐνδίκου χθονός,  
λιπαροθρόνοισιν ἡμένας ἐπ' ἐσχάrais  
ἔξειν, ὅπ' ἀστῶν τῶνδε τιμαλφουμένας.

Yo os prometo, con toda justicia, un legítimo asiento en esta tierra, donde sentadas en trono esplendoroso junto al altar, recibiréis el honor de mis conciudadanos.<sup>21</sup> ,

---

<sup>21</sup> Trad. de Alsina.



pasa, al final de la segunda (832-6), a concretar algo más las honras que corresponderán a las Erinias si aceptan su propuesta:

κοίμα κελαινοῦ κύματος πικρὸν μένος  
ὥς σεμνότιμος καὶ ξυνοικήτωρ ἐμοί·  
πολλῆς δὲ χώρας τῆσδε τὰκροθίνια  
θύη πρὸ παίδων καὶ γαμηλίου τέλους  
ἔχουσ' ἐς αἰεὶ τόνδ' ἐπαινέσεις λόγον.

Adormece la amarga furia de estas oscuras olas, cual compañera mía de morada, que recibe el honor que ella merece. En estas anchas tierras las primicias han de ser para ti —ofrendas por nacimiento y bodas— y un día habrás de elogiar para siempre este consejo mío.<sup>22</sup> ,

y en la tercera describe mucho más ampliamente estas honras, y también los males que se espera que no traigan a la ciudad, de manera que los últimos tres versos 867-9 vienen a ser un resumen de lo anterior. Τοιαῦθ' recoge lo ya dicho, que se explica repitiendo, resumidos, los términos del pacto: εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμωμένην / χώρας μετασχεῖν τῆσδε θεοφιλεστάτης. A los dos miembros formularios del proverbio se añade aquí un tercero, εὖ τιμωμένην, que triplica la anáfora, constituyendo «un simple pero efectivo *tricolon* retórico de 3 + 4 + 5 sílabas» (Sommerstein). Εὖ τιμωμένην, repitiendo lo anterior, explica cuáles son los bienes (las honras) que puede una divinidad recibir de los hombres y responde a la queja principal de las Erinias de haber quedado sin honra. El orden de este resumen de dos versos es el inverso al de la exposición anterior, donde primero se hablaba de la futura grandeza de Atenas en la que las Erinias podían tener su lugar (853-5, que se corresponde aquí con χώρας μετασχεῖν τῆσδε θεοφιλεστάτης); después, de los bienes que recibirían en tal caso (856 s., en correspondencia con εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμωμένην); y, por último, de lo que harían ellas por la ciudad (858-66, con εὖ δρῶσαν). Mientras que en lo anterior la descripción de las honras de las Erinias era más corta que la parte de lo que se les pide que hagan a cambio, aquí, persuasivamente, su honra (εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμωμένην / χώρας μετασχεῖν τῆσδε θεοφιλεστάτης) se describe más largamente que su acción (εὖ δρῶσαν). La mayor extensión de 858-66 es lógica, ya que lo que Atenea propone a las Erinias supone un cambio grande en sus funciones, y por eso ha de pedirles explícitamente que no traigan a los atenienses los enfrentamientos internos que provienen, o se supone que provienen, precisamente del ámbito de la venganza que ha sido hasta ahora el solo dominio de las diosas, y que la guerra sea externa (858-66). La φιλία entre Atenas y las Erinias se corresponde, pues, con una φιλία interna a Atenas de la que las Erinias se convertirán en garantes. Las funciones de venganza y daño de las Erinias siguen vigentes, pero han de actuar con un orden que antes no tenían, en una dirección determinada y evitando otra. Lo primero que se pide a las Erinias es, pues, negativo, y es con εὖ δρῶσαν cuando aparece por primera vez la idea positiva de las Erinias como benefactoras de la ciudad (Sommerstein). Esta idea se expresa de la forma más

---

<sup>22</sup> Trad., modificada, de Alsina.

general, y sólo después de que las diosas han depuesto su ira pide Atenea (903-15) bienes más concretos.

De esta manera, la expresión εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν no sólo resume lo anterior, sino que es de algún modo anuncio de lo siguiente, cuando Atenea pedirá bienes para Atenas y las Erinias-Semnai los concederán. Esta forma de uso recuerda la de la primera alusión a δράσαντι παθεῖν en los versos 532 s., Πάρις γὰρ οὔτε συντελὴς πόλις / ἐξεύχεται τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον, que recogían lo dicho antes sobre el sufrimiento de Paris y Troya y se explicaban a continuación con la especificación del delito de Paris y una nueva descripción de su castigo. Es propio de los proverbios, por su concisión y generalidad, servir a la estructuración del discurso en esta forma y otras parecidas, como introducción, conclusión o bisagra. Esta función está relacionada con la de la persuasión, que es la función de los discursos de Atenea, a la que la diosa se refiere explícitamente varias veces. El proverbio εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν, en la forma simple y efectiva en que se cita, es uno de los elementos que colaboran a esta persuasión. Con él se consigue resumir en una fórmula repetida y conocida los términos del pacto de φιλία, dichos y por decir, que se proponen a las Erinias, lo que no sería posible de la misma manera con una expresión no fija, que carece de la tradición e implicaciones de la institucionalizada.

La respuesta de las Erinias (870-80) es, como si no hubieran escuchado, repetir su queja anterior. Pero cuando por fin, después del siguiente discurso de Atenea, deponen su cólera y, tras breve conversación en trímetros, empiezan sus cantos de bendición a Atenas, su cuarto tramo (el último en cierto modo de bendiciones concretas, 976-87, antes de las de despedida) consiste precisamente en conceder (la bendición de un dios es cumplimiento) lo que aquí les pedía Atenea. La bendición tiene dos partes que son dos caras de lo mismo: que no haya enfrentamientos internos (976-83), sino que reine la concordia entre los ciudadanos (984-7): frente a las muertes recíprocas (ποινᾶς ἀντιφόνους 981 s.) de las revueltas o enfrentamientos internos (στάσεις) tan frecuentes en la πόλις, se pide que los ciudadanos χάρματα δ' ἀντιδιδόειν, otra expresión tradicional para la reciprocidad de beneficios (que en las *Coéforas* se había invertido en τὰς ὁμοίας ἀντίδος βλάβας λαβεῖν, 498)<sup>23</sup> que hace que el preverbio ἀντι- funcione para lo bueno tras tantos usos en la trilogía referidos sólo a lo malo; y que lo hagan κοινοφιλεῖ διανοία, sintagma en el que κοινο- y -φιλεῖ se refuerzan mutuamente. El resultado de la amistad es el odio compartido (καὶ στυγεῖν μιᾶ φρενί). Sommerstein reconoce aquí una probable «alusión al principio τοὺς αὐτοὺς φίλους καὶ ἐχθροὺς νομίζειν, que era a menudo un requisito de los tratados de alianza entre estados (e.g. IG I<sup>3</sup> 89.28), y que *a fortiori* era vital para la paz civil dentro de un estado»<sup>24</sup>. El lenguaje tradicional de la φιλία está, pues, muy presente en el pasaje: además de εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, de χάρματα δ' ἀντιδιδόειν y de esta alusión que observa Sommerstein, tenemos otro caso en μιᾶ φρενί, pues μία ψυχή era

---

<sup>23</sup> Cf. p. 867.

<sup>24</sup> Sobre la enemistad compartida entre amigos, cf. Blundell 1989: 47 s.; también Otto 83.

según Aristóteles una παροιμία sobre la amistad<sup>25</sup>, de la que este pasaje sería una variación, caso de que ya existiera, o una mención del mismo tópico que daría lugar a la παροιμία. Aplicada a todos los ciudadanos, es al mismo tiempo una especie de transformación poética de la όμόνοια (όμό-: μιᾶ, -νοια: φρενί), que, según Aristóteles, se consideraba la φιλία política (EN 1167b2 s. πολιτική δὴ φιλία φαίνεται ή όμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται). La όμόνοια «era un tema de gran interés en la vida social y política griega mientras ésta se esforzaba por superar las lealtades divididas de clase y clan» (Blundell 1989: 44<sup>26</sup>). El pasaje concluye diciendo que este compartir las alegrías y los odios es πολλῶν γὰρ τόδ' ἐν βροτοῖς ἄκος, lo que constituiría «la primera cura real, efectiva y permanente para los males del hombre que se ha mencionado en la trilogía» (Sommerstein).

A las menciones de amistad con los dioses corresponden, pues, éstas de amistad entre los hombres. Atenea y las Erinias no son meros símbolos, pero son también una manera de referirse a fuerzas que actúan entre los hombres y que han entrado en conflicto: la familia, la facción, los particulares, frente a las instituciones estatales que han de regular la convivencia entre las distintas familias, facciones, particulares. Aunque las Erinias amenazan a Atenas, las Erinias son también Atenas, y el pacto de amistad entre las diosas y la ciudad significa el sometimiento de unas fuerzas a otras dentro de la πόλις.

La reciprocidad de bienes vuelve a aparecer expresivamente, con el mismo recurso formal del poliptoto que encontrábamos en las obras anteriores para expresar la correspondencia de males, en εὐφρονας εὐφρονες (992), referido a las Erinias y los atenienses, en φίλας φίλοι (999), referido a Atenea y los atenienses, en ἀγαθῶν ἀγαθὴ δίανοια (1012 s.), referido a la buena voluntad de bienes de los ciudadanos. Εὐφρονας εὐφρονες repite la anáfora de εὐ-, ahora en composición, de εὐ δρῶσαν, εὐ πάσχουσιν. El uso de εὐ se multiplica a partir de nuestro verso, lo que, junto con otros términos como ἀγαθός y los derivados de χαρ-, contribuye al tono general de bendición y santa alegría de la reconciliación final. Todo esto, y especialmente los versos 974 s., νικᾷ δ' ἀγαθῶν / ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός, parecen traer el cumplimiento del paradójico voto del coro en el estribillo de la párodo del *Agamenón*, αἴλινον αἴλινον εἰπέ, τὸ δ' εὐ νικάτω (121, 139, 159), y de la afirmación de las Erinias de que ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὐ (517).

Las expresiones proverbiales suelen referirse más a lo malo que a lo bueno, porque lo malo es lo problemático, lo que más necesita modos de definición y consejos de actuación. Esta última expresión proverbial de la *Orestea* es una de las pocas de la trilogía de sentido solamente bueno, y la única cuyo buen sentido no se ve enturbiado por el contexto. Τοῖς ἔξ βάλλειν se veía ensombrecida rápidamente por la aparición de los males secretos del palacio con la siguiente παροιμία del buey sobre la lengua, produciendo más bien el efecto trágico de que la noticia que debería ser un bien iba a trocarse en desgracia. En 264 s., εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ή παροιμία, / ἕως

<sup>25</sup> EN 1168b6 s., EE 1240b1-3.

<sup>26</sup> También 125 s. Cf. Heraclit. fr. 3b DK; Gorg. A I, B 8 DK; Antipho Soph. fr. 44a-71 DK; Pl. *Alc.1* 126c; Arist. EN 1167a22-b3, 1155a22-6, MM 1212a14-27; Zeno Stoic. fr. 263 von Arnim.

γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα, había una corrección de lo dicho por el coro, la expresión era sólo desiderativa, y la noche no dejaba de estar presente; el hecho de que la dijera Clitemestra, sobre todo, le daba un sentido un tanto siniestro, porque ¿qué es lo bueno para Clitemestra? Al final de las *Coéforas*, el bien que afirma 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ se ponía en duda al momento con ἢ μόνον εἶπω; Es significativo que las expresiones proverbiales referidas a lo bueno se encuentren sólo al principio del *Agamenón*, cuando todavía parece posible el bien, y al final de las *Coéforas*, cuando Clitemestra y Egisto han recibido su castigo, pero que en ambos casos se vean contradichas de algún modo por su contexto, y que sólo la última expresión proverbial de la trilogía se refiera al bien sin que nada en el desarrollo de la obra la llegue a contradecir. La queja de las Erinias que viene después del discurso de Atenea es sólo momentánea, y el desarrollo posterior de la obra viene a cumplir el precepto de la diosa.

Atenea, una diosa, usaba antes otra παροιμία (694 s.) de distinto tipo, con una imagen proverbial que aquí no hay, y también Apolo decía una locución proverbial en 650 s. El proverbio que ahora nos ocupa es apropiado al personaje de Atenea no sólo por ser un proverbio gnómico, sino también por tratarse con toda probabilidad de un lema de la educación aristocrática, que aparece en boca de personajes nobles en otros testimonios de uso y que describe el ideal de vida de los hombres civilizados. No es, pues, apropiado sólo por su registro, sino que también por su tono y sentido cuadra especialmente bien al personaje concreto y la función concreta de Atenea en la obra y lo que en ella representa, que es precisamente este ideal de vida civilizada y pacífica dentro de la πόλις, en la que domine el intercambio de beneficios, no haya revueltas contra el orden establecido y las terribles consecuencias de la correspondencia en los daños queden reducidas y reguladas gracias a la institución de la justicia estatal (que evitaría llegar al horror del parricidio o la guerra civil).

Las dos primeras obras de la trilogía, y parte de esta última (100 παθοῦσα δ' οὕτω δεινὰ πρὸς τῶν φιλτάτων), estaban dominadas por la corrupción del principio τοὺς φίλους φιλεῖν. Esta «corrupción» no es mera desobediencia, lo cual no sería demasiado trágico, sino que, como la protección de los φίλοι incluye la obligación de la venganza, su obediencia con respecto a un φίλος llevaba a desobediencia con respecto a otro. Como se ha señalado muchas veces, en las *Euménides* se arregla todo lo que en las obras anteriores estaba estropeado, pervertido, corrompido. Todos los motivos y leyes que en la trilogía aparecían sacados de su quicio vuelven en la última obra a su buen funcionamiento. El proverbio εὖ δοῦν καὶ εὖ πάσχειν, que define la conducta de los φίλοι entre sí, cumple esta función con respecto al motivo central de la trilogía, que se expresaba en su forma más concisa, general y solemne con el proverbio παθεῖν τὸν ἑξῆς / δοῦσαντι παθεῖν del final del *Agamenón* y el principio del *kommós* de las *Coéforas*. La venganza de un familiar sobre otro y el subsiguiente encadenamiento de crímenes se ha convertido en las *Euménides* en las luchas internas a la πόλις. Deducimos que este problema, en cualquiera de sus dos formas, ha de resolverse gracias a la institución del tribunal del Areópago, que

representa el sistema total de la justicia estatal (Sommerstein 2010), lo que hará que el castigo quede en manos de la administración impersonal del estado. La ley fundamental de la justicia, *δράσαντι παθεῖν*, que es el proverbio y tema central de la *Orestea*, no queda ni abolida ni mayormente afectada por esta reforma, y se puede seguir diciendo de ella: *μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διός*. El proverbio, y más en la forma tan general, concisa e impersonal que ha usado Ésquilo en sus dos menciones más importantes, sólo manda que al que ha hecho le pase: no dice quién es el encargado de que se cumpla ese *παθεῖν* ni en qué ha de consistir. Una vez que la responsabilidad del juicio y el castigo queda en manos del estado, este *παθεῖν* no podrá ser un *δρᾶσαι* de nadie concreto que deba ser castigado a su vez. El mal, que antes lo ocupaba casi todo, quedaría así muy reducido, y podría entonces funcionar (se supone) el principio de la mutua benevolencia, para el que antes parecía no quedar lugar apenas.

La referencia proverbial de *εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν* no tiene la grandeza y solemnidad trágicas de las citas del final del epirrema del *Agamenón* y el principio del *kommós* de las *Coéforas*: no se llama la atención sobre la fórmula, tematizándola, como en los otros casos, y no está en una parte cantada. *Εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν* es un precepto más humano, claro y comprensible, mientras que, antes de la regulación del ejercicio de la justicia de las *Euménides*, *δράσαντι παθεῖν* es, aunque ley de justicia, ley terrible y oscura, que rige el funcionamiento del mundo de una forma que los hombres no pueden nunca entender ni controlar del todo, que queda más del lado de la divinidad y la necesidad contra la que nada puede hacerse que del de la buena voluntad de los hombres por vivir en concordia. No quiere esto decir que la fórmula de las *Euménides* no tenga su importancia y solemnidad y no resulte llamativa siendo como es aplicación de una fórmula de amistad bien conocida; es, como señala Sommerstein, simple y efectiva, retórica en el sentido más propio de servir a la persuasión del orador de manera elaborada pero clara y llana. De la «retórica» trágica hemos pasado a la retórica ciudadana, parecida en cierta medida a la de los discursos políticos que cobraban cada vez más importancia en la vida de la *πόλις*. La expresión es menos trágica porque estamos en el final de la trilogía, en la resolución de la tragedia, y su brillante simplicidad puede servir como símbolo del nuevo orden que en la tragedia se está creando y al que la ciudad aspira.

El principio *εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν* puede por su sentido situarse junto a las virtudes cívicas de prudencia y moderación que el coro del *Agamenón* invocaba una y otra vez pero que habían estado de hecho ausentes de las dos primeras obras. Son virtudes que no anulan las leyes que se consideran más arcaicas, menos civilizadas, como *δράσαντι παθεῖν*, sino que las recubren haciendo posible la fe en que, si tales virtudes se respetan, no habrá lugar a la aplicación de la ley más profunda, o, que si lo hay, o bien será fuera de la *πόλις* o bien se eliminará de una sola vez el mal interno. Atenea recuerda en todo momento el poder justiciero de la Erinia, de manera que el brillo del final de la trilogía comprende en su interior la oscuridad, domada, o al menos aparentemente domada, de las dos tragedias anteriores.

Como decíamos con respecto al proverbio anterior, las *Euménides* es una obra que habla más directamente con el público que las anteriores. De la oscuridad del mito se pasa al brillo de una Atenas que, aunque se supone arcaica, se funde inevitablemente con la contemporánea. En esta última escena, como apuntaba Weil (1844: 11, *ap.* Dodds 1960/1973: 53), «fabulae pars fiunt ipsi spectatores». Aunque aquí Atenea está hablando, a diferencia del pasaje anterior del proverbio del barro, con otros personajes del drama (las Erinias), su discurso atañe directamente al público, con su alabanza de Atenas y su petición a las Erinias de que eviten los enfrentamientos internos. Cerrando esta petición, la propuesta de εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν, aunque se refiere a la relación entre Atenas y las Erinias, al mismo tiempo implica que la misma reciprocidad ha de darse entre los atenienses, y es la primera expresión clara en la obra de un principio de acción que, aunque se ciñe a la norma de reciprocidad de la justicia, lo que rige es solamente el bien: las normas y la justicia, parece decir, no son sólo para regular los daños; cabe, a pesar de todo, vivir bien, cabe la prosperidad compartida si los ciudadanos se atienen al orden establecido (pues lo contrario sería enfangar el agua de la que se bebe) y a esta norma, con los dioses y entre sí. En este discurso y en la bendición complementaria de los versos 976-87, Ésquilo está hablando a través de Atenea a sus conciudadanos: «es como si al final de la trilogía invitara a su público a levantarse de sus asientos y continuar el drama en el punto en el que lo ha dejado» (Thomson 1946<sup>2</sup>: 297), pues de ellos depende que se cumplan los buenos deseos de concordia con los que acaba la obra.

Se da así cumplimiento no sólo a la ley proverbial que rige la parte central de la trilogía, δρᾶσαντι παθεῖν —con los castigos de Troya, Agamenón y Egisto y Clitemestra (según algunos también con la persecución de Orestes) y con su posterior conversión en la norma de la reciprocidad de beneficios—, sino también a la sentencia proverbial τῷ πάθει μάθος, que, tras citarse con la misma solemnidad de δρᾶσαντι παθεῖν en el primer canto del coro del *Agamenón*, parecía, dados los acontecimientos del drama, que no podía cumplirse, porque sólo quedaba sitio para un ciego e infinito δρᾶσαντι παθεῖν. Antes de la reconciliación, antes del juicio, las Erinias citaban, con otras palabras, este principio: ξυμφέρει / σωφρονεῖν ὑπὸ στένει (520 s.). En la primera despedida del coro de Erinias-Semnaí vuelve a haber una referencia al σωφρονεῖν:

〈χαίρετε,〉 χαίρετ' ἐν αἰσιμίαισι πλούτου.  
χαίρετ' ἀστικὸς λεώς,  
ἵκταρ ἡμενοὶ Διός,  
παρθένου φίλας φίλοι  
σωφρονοῦντες ἐν χρόνῳ.

¡Salud, salud en los dones benditos de la riqueza! ¡Salud, habitantes de Atenas, que os sentáis al lado de la Virgen de Zeus, amándola y por ella amados, y cada día aumentando vuestra prudencia! (996-1001)<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Trad. de Alsina.

El sentido preciso de ἐν χρόνῳ es discutido: algunos lo entienden como «en el tiempo», «a lo largo del tiempo», otros como «con el tiempo», otros como «a tiempo»<sup>28</sup>. La segunda interpretación haría de σωφρονοῦντες ἐν χρόνῳ un equivalente de τῷ πάθει μάθος: con el tiempo, los atenienses han aprendido, han alcanzado el σωφρονεῖν que promete τῷ πάθει μάθος tras el sufrimiento, es decir, en un proceso que implica tiempo. La alusión a la misma idea puede estar implícita en las otras dos interpretaciones: si tienen el σωφρονεῖν a lo largo del tiempo o a tiempo, no será necesario que sufran para adquirirlo.

La ὕβρις o carencia de σωφροσύνη da lugar a la situación en que debe aplicarse la ley proverbial δρᾶσαντι παθεῖν o correspondencia en los daños. El σωφρονεῖν, la moderación o pensar recto que advierte los propios límites y actúa de acuerdo con ellos, poseído de antemano o adquirido por el sufrimiento producto de δρᾶσαντι παθεῖν, da lugar a la justicia estatal y permite que la interacción social siga el mismo principio de correspondencia pero aplicado a los bienes, εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν. Podemos completar así la serie en la que a veces se combinan las dos sentencias δρᾶσαντι παθεῖν y τῷ πάθει μάθος: el δρᾶσαι lleva al παθεῖν, que a su vez lleva al μαθεῖν y a la adquisición del σωφρονεῖν, que permite reiniciar la reciprocidad social en la forma de la reciprocidad de bienes, εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν.

Una frase proverbial recogida en el CPG, οὐκ εἰμι τούτων τῶν ἡρώων, «No soy de esos héroes», puede cuadrar especialmente bien con la evolución que representa la *Orestea* de un mundo arcaico dominado por la ley δρᾶσαντι παθεῖν a la vida de la πόλις, idealmente regida por la correspondencia de beneficios, ya que la παροιμία se decía ἐπὶ τῶν βουλομένων εὖ ποιεῖν. οἱ γὰρ ἥρωες κακοῦν ἔτοιμοι μᾶλλον ἢ ὠφελεῖν, «a propósito de los que quieren hacer bienes. Porque los héroes están más dispuestos a perjudicar que a beneficiar» (Zen. Vulg. 5.60, Plu. *Par.* 1.32).

Con la fundación del tribunal de justicia estatal por parte de Atenea, con la nueva alianza con las Erinias-Semnai y las patrióticas bendiciones finales para Atenas, «tras el enredo inicial de perversiones y violaciones de las normas familiares, vemos restaurado el orden político y reafirmada la santidad del matrimonio y el mando patriarcal, todo por medio de los ilustrados procedimientos judiciales de Atenas y la red de colaboración de los dioses olímpicos, las familias humanas de elite y las masas democráticas, un proceso que equivale a una reafirmación profunda y completa del orgullo y los valores cívicos (y estético-morales) del público» (Griffith 2009b: 278). Lo que se representa en la *Orestea* equivale a una refundación de la ciudad.

Es hora de hablar aquí, pues, de la función conservadora, reafirmadora y reconstructora del orden establecido de las expresiones proverbiales, que habíamos tratado someramente en la Introducción. La cuestión se liga con la discusión más general sobre la función política de la tragedia, de la que últimamente se ha venido a decir que es más bien ambigua o contradictoria: la puesta en escena de las contradicciones de

<sup>28</sup> Véase el comentario de Sommerstein, y Dodds 1960/1973: 53.

las leyes fundamentales hace a la sociedad volverse sobre sí misma, lo que puede permitir, al menos hasta cierto punto, cuestionar sus fundamentos, aunque luego por otro lado la trama general de la obra venga más bien a ser confirmadora del orden y de las ideas rectoras del orden. En la *Orestea*, el cuestionamiento es posible sobre todo en el *Agamenón*, y de otra manera también en las *Coéforas*: en estas obras las contradicciones implícitas en la ley de la justicia y de la familia  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  se llevan a sus últimas consecuencias, que la muestran igual a la ley del crimen,  $\tau\acute{\iota}\kappa\tau\epsilon\iota\ \upsilon\beta\rho\iota\varsigma\ \upsilon\beta\rho\iota\nu$ ; pero al mismo tiempo se está creando el mito de que esto era lo anterior al orden de las instituciones de la  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ , un mundo terrible al que la desobediencia a las leyes de la ciudad llevaría de nuevo inexorablemente; y de que sólo las instituciones del estado permiten la fraternidad y la concordia del mutuo intercambio de beneficios de  $\epsilon\upsilon\ \delta\rho\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ . Los estudios modernos de antropología muestran, por el contrario, lo mismo que muchos pasajes de la épica: que en las llamadas «sociedades arcaicas» o «primitivas» el acuerdo entre las partes era, frente al encadenamiento de venganzas, la solución más frecuente en casos de conflicto<sup>29</sup>.

Las contradicciones implícitas en la ley  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  que con tanto acierto sacan a la luz las dos primeras obras son verdaderas contradicciones, y no tienen solución posible. Por medio de varios recursos más o menos tramposos, más o menos limpios, las *Euménides* quiere resolver (a veces sólo por el olvido) todas las contradicciones abiertas por las dos obras anteriores. Este afán de final feliz viene a coincidir con una función didáctica o de mensaje de respeto y fe exultante en las instituciones del estado, que podían considerarse en peligro por las luchas internas a la  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ . El mensaje, que no puede dejar de relacionarse con el famoso entusiasmo ateniense tras la victoria sobre los persas, es un tanto ingenuo, claramente imperialista, fervientemente democrático, aunque la democracia se presente, en un intento de dejar a todos contentos, como una forma de organización que respeta ciertos derechos u honores de la aristocracia. ‘Democracia’ es una palabra que en nuestros días, como todos los grandes ideales, ha tendido a vaciarse de significado y convertirse en un mero símbolo incuestionable, una especie de dogma sordo a toda crítica, al que sólo podría oponerse el caos de la lucha de todos contra todos o alguna forma de gobierno más opresora, como la tiranía. Ésquilo muestra que este mito es viejo aunque haya cambiado en algunos detalles con respecto a sus formas más antiguas.

Puede, desde luego, agradecerse a nuestro poeta y su época la claridad y falta de disimulo, tan raras en nuestros días. No se oculta, por ejemplo, que la ley ha de funcionar gracias al miedo; no se oculta que el deseo de paz interna, de fraternidad ciudadana del proverbio  $\epsilon\upsilon\ \delta\rho\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  tiene como contrapartida inevitable la guerra con el exterior. El patriotismo exaltado, producto de la victoria sobre los persas, que, en círculo vicioso, el propio patriotismo había agrandado hasta darle prácticamente la condición de mito de la edad contemporánea, lleva al mismo resultado, en la forma de un imperialismo que ya en la época de la *Orestea* estaba actuando en las relaciones de Atenas con las otras  $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\varsigma$  griegas.

---

<sup>29</sup> Cf. p. 472.



El mensaje político de la *Oresteia*, si bien no es el mensaje ciegamente aristocrático de Píndaro, si bien es un mensaje contrario a la tiranía y a las venganzas entre ciudadanos, no deja por otro lado de ser, en su representación cívico-religiosa del supuesto pacto social fundador del estado, un mensaje de perpetuación, de sometimiento al orden establecido del estado y de la familia, del estado democrático imperialista y del mando del padre.

Las expresiones proverbiales colaboran claramente con este mensaje político porque son ellas, algunas de ellas, las que constituyen la expresión solemne y sagrada de las leyes incuestionables que parecen en las dos primeras obras dar lugar a una situación de sufrimiento inacabable. La trilogía ha puesto estas leyes en peligro (como también se ha puesto en peligro a la familia), y es la última obra la que viene a restaurarlas en su lugar después de adaptarlas al nuevo orden. Éste es el caso ante todo de las varias menciones de *δράσαντι παθεῖν*, con las que colaboran otras expresiones proverbiales como la de la cratera de males, la de los males lemnios y la de alimentar una serpiente, que contribuyen a crear ese mundo arcaico en el que la falta de regulación de la justicia produce el encadenamiento infinito de los crímenes incluso dentro de la propia familia, un mundo que se liga míticamente con un poder mayor de las mujeres. El proverbio *τῷ πάθει μάθος* da lugar a otro tipo de contradicción, porque en las dos primeras obras no parece que el sufrimiento pueda dar lugar a ningún aprendizaje que impida el crimen. El proverbio justifica el sufrimiento como cosa necesaria para la evolución, que en la trilogía se representa, de un mundo arcaico oscuro y terrible a la claridad y el brillo del sistema judicial del estado: primero se construye el mito de un mundo de sufrimiento para después justificar las instituciones contemporáneas como la única forma de librarse de ese mundo. *Εὖ δράν καὶ εὖ πάσχειν* es la promesa de una forma de vida de beneficio mutuo dentro de este orden.

# Expresiones proverbiales dudosas y falsas



## Introducción

En los siguientes capítulos se tratan:

- Pasajes que tienen algún parecido con una *παροιμία* atestiguada como tal.
- Expresiones que cuentan con paralelos que pueden hacer sospechar que son proverbiales.
- Expresiones que por su forma y sentido puede sospecharse, con mayor o menor certeza, que son proverbiales. Los casos más típicos son las *γνώμαι* (como Ag. 553 s.) y las expresiones de sentido figurado con trazas, por su sentido o sus paralelos, de ser tradicionales o tópicas (como Ag. 868). Un caso particular es el de las expresiones de estructura y sentido paralelos a otras expresiones sí identificadas como *παροιμία* en los textos griegos (como Ag. 1163).
- Algunas fórmulas fijas no proverbiales, ya sean colocaciones, locuciones no proverbiales o fórmulas poéticas, religiosas o conversacionales (como Ag. 1, 218, *Cho.* 782). El tratamiento de estas fórmulas no es exhaustivo: sólo se consideran algunos ejemplos significativos que sirven como muestra de la diferencia entre una y otra cosa y los casos que más se acercan a lo proverbial (como Ag. 1045).
- Algunos tópicos proverbiales que no tienen forma fija y que no constituyen por tanto *παροιμία* (como *Cho.* 161 s.).
- Los pasajes en cuyo comentario los escolios citan un proverbio.
- Pasajes en los que los estudiosos consideran que hay cita, referencia o alusión a expresiones proverbiales, fijas o populares.

Muchos pasajes pueden reunir varios de estos requisitos, lo que hará más probable su proverbialidad. Acompaña a cada texto un pequeño comentario de sus indicios de proverbialidad y una calificación, siempre insegura, de la mayor o menor probabilidad de que haya en él cita, referencia o alusión a una expresión proverbial propiamente dicha. Esta calificación se hace, un poco a la manera de las ediciones de fragmentos, con un sistema de estrellitas y círculos de cinco posiciones, de manera que ‘ooooo’ indica que se trata de un falso proverbio (e. e., que no hay verdaderos indicios de su proverbialidad), mientras que ‘\*\*\*\*\*’ indicaría que se trata de un proverbio seguro<sup>1</sup>. Pero como los proverbios considerados seguros son los que se han tratado por extenso en las páginas anteriores, la calificación máxima que aquí puede

---

<sup>1</sup> Para el sistema de cinco posiciones de estrellas y círculos me he basado en el que usa Mouraviev en su edición de los fragmentos de Heraclito (vol. III.3.B/i, cf. p. XX).

darse es la de cuatro estrellitas, indicando por lo general el último círculo que falta el indicio de que la expresión esté identificada en los textos como παροιμία.

No he tratado todos los casos en los que los estudiosos hablan de la proverbialidad de un pasaje. De las monografías que a finales del siglo XIX dedicaron Koch (1887, 1892) y Linde (1896) al estudio de los proverbios en la tragedia, se incluyen todos los pasajes considerados proverbiales por Linde (cuyo estudio es de una sobriedad digna de agradecer pero algo excesiva), pero no todos los de Koch, que incluye explícitamente en su estudio las metáforas proverbiales y lugares comunes, lo que da como resultado una abundantísima recolección de pasajes paralelos en la que no se distinguen en absoluto las expresiones fijas de las que no lo son. De estos tópicos de Koch recojo sólo algunos. También se incluye el único caso (aparte de Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν) recogido por Strömberg (1954: 15) para la *Orestea* en su estudio sobre las expresiones proverbiales griegas no recogidas en el CPG (Ag. 1623, que no considero expresión proverbial). El primer estudio de Grimaldi (1999) se titula «Sentenze e proverbi in Eschilo», y recoge también sin mayores distinciones sentencias, proverbios y tópicos proverbiales. Tampoco recojo aquí todas las γνῶμαι y expresiones de tono proverbial, pero no verdaderas expresiones proverbiales, que él comenta. Sí se discuten todos los pasajes tratados por Grimaldi (2011), que son aquellos que los escolios relacionan con alguna παροιμία, y todos los que Blasina (2003) parece considerar expresiones proverbiales. He procurado también recoger y discutir los pasajes en que los editores, traductores o comentaristas de la *Orestea* consideran que hay una expresión proverbial o fija o popular, pero he dejado de lado algunos casos en los que se habla de proverbialidad de manera muy vaga<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> No he tratado algunos pasajes que en la primera edición del comentario de Thomson se consideran proverbiales cuando estos comentarios han desaparecido en la segunda, suponiendo que ha sido su buen juicio el que le ha llevado prescindir de tales afirmaciones: así la consideración de que en Ag. 377 s., 471-4 y 773 s., lugares en que se habla contra la riqueza excesiva con una fraseología muy distinta, hay alusión a un mismo proverbio. Lo mismo con respecto a los comentarios a Ag. 121 (124), 347 (359), 350 (362), 469 (475), 478 (484), 504 (509), 942 (933), 990 (980) de la ed. de 1889 de Verrall en contraposición con la de 1904; 612 (617) sí lo trato como posible.

## Agamenón

- (1) 1 Θεοὺς μὲν αἰτῶ τῶνδ' ἀπαλλαγὴν πόνων

οοοοο

A los dioses pido liberación de estas fatigas

He aquí el caso de una expresión, ἀπαλλαγὴ πόνων, para la que no faltan los paralelos pero que no puede considerarse παροιμία: Ag. 20 νῦν δ' εὐτυχῆς γένοιτ' ἀπαλλαγὴ πόνων, *Eum.* 83 ὥστ' ἐς τὸ πᾶν σε τῶνδ' ἀπαλλάξαι πόνων, *PV* 316 ζήτει δὲ τῶνδε πημάτων ἀπαλλαγάς, 754 αὕτη γὰρ ἦν ἂν πημάτων ἀπαλλαγὴ, *Ar. Ach.* 201 ἐγὼ δὲ πολέμου καὶ κακῶν ἀπαλλαγείς, etc. Los comentaristas suelen considerarla una fórmula de las religiones místicas, basándose en testimonios como los de Aristid. *Eleus.* 259.13 ss. Jebb ἀλλὰ μὴν τό γε κέρδος τῆς πανηγύρεως οὐχ ὅσον ἢ παροῦσα εὐθυμία οὐδ' αἰ τῶν ἐκ τοῦ πρότερον χρόνου δυσκολιῶν λύσεις καὶ ἀπαλλαγαί, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς τελευτῆς ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας ὡς ἄμεινον διάξοντας, καὶ οὐκ ἐν σκοτῶ τε καὶ βορβόρῳ κεισομένους, ἃ δὴ τοὺς ἀμυήτους ἀναμένειν y Pl. *Phd.* 70a y 107c-d. El vigía del *Agamenón* está haciendo un ruego a los dioses cercano a una oración, de manera que es apropiado el uso de una fórmula religiosa. Siendo su sentido el esperable dados los significados de las palabras que la forman y la relación sintáctica que las une, es de creer que tampoco se consideraría παροιμία en otros casos en que se usara fuera de un contexto claramente religioso.

- (2) 3 κυνὸς δίκην

οοοοο

como un perro

Según Blew, «Spanheim has a notion of there being a reference here to the proverb εὐλαβεῖσθαι τὴν κύνα (Aristoph. *Lysistrata*, l. 1215) which is, in fact, the well-known doorway sign and inscription 'Cave Canem'». Spanheim no tiene tal idea, sino que únicamente cita el «proverbio» como prueba de que los perros servían como guardianes de las casas. Cf. también el comentario a 607<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Rutherford (2012: 296) pone esta expresión como ejemplo de «the homely touches in [the Watchman's] comparisons and phrasing (3 'lying like a dog')».

- (3) 16 s. ὅταν δ' αἰδεῖν ἢ μινύρεσθαι δοκῶ, ?oooo  
 ὕπνου τόδ' ἀντίμολπον ἐντέμνων ἄκος,  
 cuando se me antoja cantar o tararear, preparándome este remedio, una  
 canción antídoto del sueño,

Demetrio Triclinio, en sus escolios a Ésquilo, encuentra aquí una alusión a una expresión proverbial: τοῦτο κατὰ τὴν παροιμίαν φησὶ τὴν λέγουσαν «φρουρᾶς ἄδει». En el texto del *Agamenón* no aparece tal expresión ni ningún equivalente suyo, así que sólo podría tratarse, en todo caso, de una alusión. La παροιμία citada por Triclinio se recoge en los escolios a Ar. Nu. 721, Suda φ 738, Greg. Cypr. Leid. 3.26, Apost. 17.95 y 18.37 (y Erasmo 678), fuentes según las cuales se referiría a los que están en vela o vigilando, a partir de la costumbre de los vigilantes de cantar para mantenerse despiertos y animarse durante la guardia. Su sentido es, pues, figurado, como confirma el único testimonio de uso de las *Nubes* de Aristófanes (720), donde, por otra parte, la παροιμία se cita dentro de un juego de palabras que hace difícil deducir el sentido corriente de la expresión<sup>2</sup>. En todo caso, en el *Agamenón* tendría que tener sentido recto, en una especie de juego de palabras que no es raro con las expresiones proverbiales pero que no parece apropiado en este contexto. Como mucho puede pensarse que al espectador o lector podría venirle a las mientes el proverbio por hablar el vigía de la costumbre en la que éste tiene su origen, de la misma manera que al lector moderno puede venirle a las mientes al leer este pasaje el refrán «Quien canta, su mal espanta». Es posible que esta relación la estableciera más bien la erudición de Demetrio Triclinio, que es, por cierto, el autor, junto con Tomás Magistro, de uno de los escolios a las *Nubes* que explican el proverbio. Entre los modernos, son pocos los que tienen en cuenta este escolio: Sidgwick *ad loc.* menciona el proverbio y cita como paralelo Ar. Ec. 880 μινυρομένη τι πρὸς ἑμαυτὴν μέλος (de una mujer que se entretiene tarareando mientras espera); Denniston-Page citan el escolio del *Agamenón* y el de las *Nubes*; Grimaldi (1999: 42) considera, sin más discusión, que se da en el texto la referencia al proverbio citado por el escoliasta; Thomas (2013: 492) anota que el escolio del *Agamenón* está erróneamente inspirado por el proverbio.

- (4) 20 νῦν δ' εὐτυχῆς γένοιτ' ἀπαλλαγὴ πόνων ooooo  
 Mas venga ahora la afortunada liberación de las fatigas

Fórmula religiosa: véase el comentario al primer verso.

- (5) 37 s. οἶκος δ' αὐτός, εἰ φθογγὴν λάβοι, \*\*\*oo  
 σαφέστατ' ἂν λέξειεν

<sup>2</sup> Menor (2007: 279-83) trata la locución en su tesis sobre los proverbios en Aristófanes.

la propia casa, si tomara voz, podría hablar muy claramente

Esta frase sigue inmediatamente a la del buey sobre la lengua, y son varios los comentaristas que señalan su carácter popular (Schneidewin: «giro popular»; Fraenkel: «La última frase (36-9) pertenece a las muchas expresiones enfáticas sacadas del acervo del lenguaje popular . . . la poderosa personificación de οἶκος δ' αὐτός, εἰ φθογγὴν λάβοι, σαφέστατ' ἂν λέξειεν está en el mismo nivel»; Rose: «No podría asegurar que no se trate de otra muestra de fraseología popular»; Thomson: «Posiblemente la fraseología está concebida para indicar la naturaleza del secreto») o proverbial (Halleran, en su comentario a *Hipólito*, 415 ss.: «la noción, sin duda proverbial, de que la casa pudiera hablar contra alguien se encuentra ya en Aesch., Ag. 37 (también sobre el adulterio)», Blasina 2003: 99 n. 37: «Anche questa è un'immagine di tipo popolare e proverbiale, una prosopopea accennata (cfr. il nostro 'lo sanno anche i muri')»). Los paralelos que se citan son: Eur. *Hipp.* 415 ss. (sobre las adúlteras) αἱ πῶς ποτ', ὦ δέσποινα ποντία Κύπρι, / βλέπουσιν ἐς πρόσωπα τῶν ξυνευνετῶν / οὐδὲ σκότον φρίσσουσι τὸν ξυνεργάτην / τέραμνά τ' οἴκων μή ποτε φθογγὴν ἀφῇ; 1074 s. ὦ δώματ', εἴθε φθέγμα γηρύσαισθέ μοι / καὶ μαρτυρήσaiτ' εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνὴρ; Eur. *Andr.* 924 s. ὥς δοκοῦσί γε / δόμοι τ' ἐλαύνειν φθέγμ' ἔχοντες οἶδε με. Cabe también citar, aunque su sentido está ya algo más alejado, el fr. 5 DK de Heraclito: καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὅκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ τι γιγνώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι<sup>3</sup>.

El parecido con nuestro «Si las paredes hablaran» (con correspondencia en varias lenguas modernas) y los paralelos citados pueden ser indicio de la proverbialidad de la expresión. Aunque es difícil distinguir si se trataba de una expresión proverbial propiamente dicha (con una cierta fijación formal) o sólo de un tópico proverbial sin forma fija, a favor de la existencia de una cierta fijación formal puede hacerse notar que, además de la palabra para 'casa' (οἶκος o δώματα), la que se usa para 'voz' es siempre de la raíz de φθέγγομαι (φθογγή o φθέγμα).

Más claramente proverbial era, o llegó a ser, otra frase de sentido similar que se encuentra por primera vez en el *Evangelio* de Lucas, 19.40: ἐὰν οὗτοι σιωπήσουσιν, οἱ λίθοι κρᾶξουσιν. La expresión reaparece, con variantes, en textos posteriores: Pisides (s. VII d. C.), *De expeditione Persica*, 3.39 s. οὓς εἰ σιωπήσaiμεν, αἱ πέτραι τάχα φωνὰς ἀπορρήξουσιν τῶν πεπραγμένων; en un pasaje de las *Historias* de Tzetzes se cita, según Stanley, la expresión καὶ λίθοι βοήσουσιν como παροιμία «con respecto a las cosas tan evidentes que las piedras y los demás seres inanimados, aun careciendo de voz, podrían dar testimonio de ellas»; en una inscripción del s. XIII hay también un uso citado como παροιμία: ἂν οἱ λίθοι κρᾶξουσιν ἐκ [π]αροιμίας, / πέμψον βοήν, [ἄφω]νος ἄψυχος πέ[τ]ρ[α]<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> En latín, cf. Cicerón, *Pro Caelio* 24.60, y Juvenal, 9.102.

<sup>4</sup> Citada por Rose 1923: 162 s., que comenta otras inscripciones en las que aparece el motivo relacionado de las piedras parlantes de tumbas o estatuas.



- (6) 39 μαθοῦσιν αὐδῶ κού μαθοῦσι λήθομαι. 00000  
para los que entienden hablo y para los que no entienden me olvido.

Rutherford (2012: 296) considera que tal vez se trata de una expresión proverbial, pero no da ningún argumento<sup>5</sup>.

- (7) 69-71 οὐθ' ὑποκαίων οὐτ' ἐπιλείβων 00000  
οὐτε δακρύων ἀπύρων ἱερῶν  
ὁργὰς ἀτενεῖς παρὰθέλξει.

69 ὑποκλαίων codd.: Casaubon · οὐτ' ἐπιλείβων Schütz: οὐθ' ὑπολείβων codd.:  
οὐτ' ἀπολείβων Bothe · 70 οὐτε δακρύων del. Bamberger · ⟨βροτὸς ἀθανάτων⟩  
ὁργὰς Denniston

Ni quemando por debajo ni vertiendo por encima libaciones ni llorando,  
aplacará las tensas iras de ofrendas sin fuego.

El texto e interpretación del pasaje son discutidos. Verrall entiende *παρὰθέλξει* como una segunda persona de la voz media, en contra del resto de los intérpretes, añadiendo: «El pensamiento es general, y expande, en la forma de una metáfora probablemente proverbial, las palabras precedentes, *τελεῖται ἐς τὸ πεπωμένων*. Sin metáfora, el sentido es 'si tienes el destino en contra, lucharás en vano contra él'. Esta interpretación no depende de que se entienda *παρὰθέλξει* como segunda o como tercera persona; una tercera (cf. el escolio: *λείπει τὸ τίς*) no impediría que se tratara de una metáfora proverbial. Sin embargo, no hay ningún indicio en la forma de la expresión ni ningún paralelo que nos haga pensar que Verrall tiene razón en su suposición de una alusión proverbial.

- (8) 72-82 ἡμεῖς δ' ἀτίται σαρκὶ παλαιᾷ \*\*000  
τῆς τότε ἀρωγῆς ὑπολειφθέντες  
μῖννομεν ἰσχύν  
ἰσόπαιδα νέμοντες ἐπὶ σκῆπτροις.  
ὅ τε γὰρ νεαρός μυελὸς στέρωνων  
ἐντὸς ἀνάσσω  
ἰσόπροσβυς, Ἄρης δ' οὐκ ἐνὶ χώρᾳ,  
τό θ' ὑπέργηρων φυλλάδος ἤδη  
κατακαρφομένης τρίποδας μὲν ὁδοῦς  
στεῖχει, παιδὸς δ' οὐδὲν ἀρείων  
ὄναρ ἡμερόφαντον ἀλαίνει.

<sup>5</sup> Blasina (2003: 99) parece referirse también a este verso cuando entre los recursos expresivos de la segunda parte del prólogo cita «la frase finale, un oscuro richiamo proverbiale alla prudenza». Otros autores relacionan la frase con la distinción pitagórica entre *μαθηματικοί* y *ἀκουσματικοί* (Schneidewin 1854: 149 ss.).

Nosotros, sin pago por la vejez de nuestra carne, apartados de la expedición de auxilio de entonces, nos quedamos administrando sobre bastones fuerza igual a la de un niño. Pues la médula nueva que gobierna dentro del pecho es igual a la de un viejo, y Ares no está en su puesto. La extrema vejez, agostado ya su follaje, hace caminos de tres pies, y, en nada más belicosa que un niño, va errante como sueño diurno.

El motivo que se desarrolla en estos versos es el mismo del proverbio δις παῖδες οἱ γέροντες «Dos veces niños los viejos» (Diogen. 4.18, Apost. 6.27, *Suda* δ 1267, κ 497, Erasmo 436, etc.<sup>6</sup>). No puede decirse sin embargo que necesariamente se oyera en estos versos una alusión a tal proverbio; tal vez sólo se reconociera el mismo tópico, ciertamente proverbial, pero en sentido amplio. La comparación con el sueño y la frase Ἀρης δ' οὐκ ἔνι χώρᾳ recuerdan por otra parte al fr. 25 *TrGF* de Eurípides, en el que también parece citarse algún proverbio: φεῦ φεῦ, παλαιὸς αἶνος ὡς καλῶς ἔχει / γέροντες οὐδέν ἐσμεν ἄλλο πλὴν ψόφος / καὶ σχῆμ', ὀνείρων δ' ἔρπομεν μιμήματα· / νοῦς δ' οὐκ ἔνεστιν, οἰόμεσθα δ' εὖ φρονεῖν<sup>7</sup>.

- (9) 118-20 βοσκόμενοι λαγίναν, ἐρικύμονα φέρματι, γένναν, οoooo  
βλαβέντα λοισθίων δρόμων.

ἐρικύματα M · φέρματι MV: φέρβοντο FTr

devorando una liebre preñada de su cría, cortada en sus últimas carreras.

Fraenkel: «There is probably . . . an allusion to the proverbial περὶ ψυχῆς (or περὶ ἑαυτοῦ) δρόμος . . . Herodotus uses it with various modifications (9.37.2 τρέχων περὶ τῆς ψυχῆς; the other passages quoted by Stein on 7.57), and says, actually with reference to a portent of which a hare forms part, in 7.57.1 περὶ ἑωυτοῦ τρέχων. Cf. Ar. *Wasps* 375 τὸν περὶ ψυχῆς δρόμον δραμεῖν (further passages in Lobeck, *Paralip.* 510 f.). Whether, as is generally assumed, Ar. *Frogs* 192 is alluding to the special variation of the proverb (Zenobius 4.85) λαγῶς τὸν περὶ τῶν κρεῶν τρέχων, I do not know; in any case there is no reason to think of that form of it in connexion with the passage before us. It is clear that Aeschylus has ennobled the proverbial expression by his choice of words. λοισθίος, in general a rare word, is found only in the most exalted poetic diction»<sup>8</sup>. Fraenkel rechaza, pues, con toda la razón, que haya aquí referencia a la παροιμία de Zenobio. Con respecto a περὶ ψυχῆς / περὶ ἑαυτοῦ δρόμος (correr por la vida, correr por uno mismo), no creo que esta expresión se encuentre en el texto de Ésquilo, ni por alusión ni ennoblecida (es la última carrera, no

<sup>6</sup> Sobre la historia del proverbio, cf. Cantarella 1971.

<sup>7</sup> Cf. también el fr. 509 τί δ' ἄλλο; φωνὴ καὶ σκιά γέρον ἀνὴρ (recogido en *Mant.* 2.97) y *HF* 111 ss., con el comentario de Wilamowitz.

<sup>8</sup> Enger, por su parte, entendía que hay aquí una imagen proverbial con otro sentido («δρόμων: sprichwortartig bildlich, von den Umläufen beim Wettlauf hergenommen, das Laufziel für die jungen Hasen wäre die Geburt»), pero supongo que usa el término 'sprichwortartig' en sentido amplio, y tampoco parece tener razón en su interpretación del sentido del texto.

la carrera por la vida); y, en todo caso, *περὶ ψυχῆς* / *περὶ ἑαυτοῦ δρόμος* no parece una expresión proverbial, sino una expresión que se repite naturalmente en contextos similares: tal vez pueda considerarse una colocación.

- (10) 180 s. καὶ παρ' ἄ- \*oooo  
 κοντας ἦλθε σωφρονεῖν.  
 Y junto a los que no quieren llega el ser cuerdo.

Fraenkel: «For the idea Platt, *J. Phil.* xxxii, 1913, 47, compares Thuc. 6.87.4 ἀμφοτέροι ἀναγκάζονται ὁ μὲν ἄκων σωφρονεῖν, ὁ δ' ἀπραγμόνως σῶζεται. Adding ψ 13 (θεοὶ) καὶ τε χαλιφρονέοντα σαοφροσύνης ἐπέβησαν, *Eum.* 550 ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὧν οὐκ ἄνολβος ἔσται, and specially Eur. fr. 524.2 N. τὸ φῶς δ' ἀνάγκην (cf. Thuc.) προστίθησι σωφρονεῖν (van Heusde), one is tempted to ask whether behind all this may not lie some formula of popular philosophy (developed in Stoic lines by Seneca, *dial.* 7.15.5 f. *habebit illius in animo uetus praeceptum: deum sequere! quisquis autem queritur et plorat et gemit, imperata facere ui cogitur et inuitus rapitur ad iussa nihilo minus*). Besides, the passages quoted show the idea of σωφρονεῖν acquired under the compulsion of a higher power has again and again occupied men's thoughts».

- |      |     |                |       |
|------|-----|----------------|-------|
| (11) | 182 | χάρις βίαιος   | 00000 |
|      |     | gracia forzosa |       |

Se trata de una corrección (de Turnebus) del texto (βιαίως) aceptada por bastantes editores. Según Thomson, «la expresión βιαίᾳ χάρις vuelve a aparecer en la literatura posterior en un contexto que sugiere que era proverbial (Porph. *de abst.* i. 51)»: ὥς τό γε τῆς σαρκοφαγίας οὐτ' ἔλυνεν τι ὁχληρὸν τῆς φύσεως οὐθ' ὁ μὴ συντελούμενον ἐπ' ἀλγηδόνα ἠνύετο· τὴν δὲ χάριν βιαιάν εἶχεν καὶ ταχὺ τῷ ἐναντίῳ μιγνυμένην. Ni la corrección del texto de Ésquilo es necesaria ni el contexto de la frase de Porfirio muestra necesariamente que la expresión fuera fija. De serlo, se trataría en todo caso de una locución sustantiva del tipo de nuestros «flaco favor» o «triste gracia», que tampoco parece que hubieran de considerarse proverbiales<sup>9</sup>.

- |      |         |  |       |
|------|---------|--|-------|
| (12) | 198-200 | ἐπεὶ δὲ καὶ πικροῦ<br>χείματος ἄλλο μῆχαρ<br>βριθύτερον πρόμοισιν<br>μάντις ἔκλαγξεν | οοοοο |
|------|---------|--|-------|

<sup>9</sup> Véase, además, el análisis de Medda (2007: 13) de ambos pasajes, que muestra que la corrección del texto del *Agamenón* daría lugar a un sentido muy distinto al del de Porfirio.

y cuando otro remedio más gravoso que el ya amargo temporal el adivino proclamó a los caudillos

Para Thomson, «el pensamiento subyacente es el proverbio μὴ κακῶ κακὸν ἰᾶσθαι», del que cita numerosos paralelos (cf. aquí p. 473, n. 36), parafraseando la expresión del *Agamenón* como ἐπεὶ δὲ καὶ κακοῦ ὄντος τοῦ χειμῶνος ἄλλο τι τοῦ κακοῦ κάκιον ὡς φάρμακον ὁ μάντις ἔκλαγξεν. Pero, aunque la idea sea parecida, no hay aquí ninguna referencia a la παροιμία.

- (13) 218 ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδν λέπαδνον 00000  
mas cuando se hubo puesto el arnés de la necesidad

El λέπαδνον es propiamente una correa que sujeta el yugo al cuerpo del animal; la expresión es una variación de la más corriente «yugo de la necesidad», ἀνάγκης ζυγόν, que es una fórmula que se encuentra repetida en varios textos (Soph. fr. 591 TrGF, Eur. Or. 1330, Eur. fr. 475 TrGF, Lyr. Alex. adesp. fr. 11.8 Powell ζεύγλαν ἀνάγκης, Eur. IA 443 ἀνάγκης ζεύγματ'; cf. Aesch. Ag. 1071 εἴκουσ' ἀνάγκη τῇδε καίνισον ζυγόν, y pasajes similares en Fraenkel *ad loc.* y Kannicht *ad Eur. fr. 475*). Un pasaje paralelo de Juliano (s. IV d. C.), ἀπαραίτητον γὰρ ἐστὶ τὸ λεγόμενον ζυγὸν τῆς ἀνάγκης (Or. 4.5.6), revela la conciencia, en τὸ λεγόμενον, de que se trata de algo que se viene diciendo tradicionalmente. Se trata, pues, de una fórmula fija y tradicional, pero por sus usos y sentido tiene toda la apariencia de pertenecer a la tradición poética más que a la tradición propiamente popular a la que pertenecen las παροιμίαι (como «el yugo de la esclavitud» de los versos 953 y 1226).

- (14) 249 τέχναι δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκρानτοι. \*\*\*00  
las artes de Calcante, no sin cumplimiento

Grimaldi (1999: 458): «La alusión a las artes proféticas de Calcante parece asumir color proverbial». En nota explica: «No se encuentra mención en el CPG de la naturaleza proverbial. Sin embargo, la confirma el esolio al v. 746 del *Ayante* de Sófocles εἶπερ τι Κάλχας εὖ φρονῶν μαντεύεται: schol. ad l. = p. 64, 21 s. Papag. εἶπερ τι Κάλχας: εἰς παροιμίαν ὁ στίχος παρῆται, ἦν καὶ Ἀριστοφάνης ἀναγράφει [Ar. Byz. fr. 359 Slater]. La idea recuerda a otra expresión proverbial ya encontrada en los *Siete contra Tebas*, v. 844 θέσφατ' οὐκ ἀμβλύνεται». No hay pruebas de que esta expresión de los *Siete*, más parecida por su sentido a la del *Agamenón* que a la del *Ayante*, fuera proverbial. En cuanto al verso del *Ayante*, lo cita Zen. Ath. 5.64 en relación con otra παροιμία de adivinos: «τάχ' εἰσόμεθα μάντεων ὑπέρτερον»· ἐπὶ τῶν μὴ στοχασμῶ χρωμένων, ἀλλ' αὐτοψεὶ γενομένων συνίστορας· προγινώσκει μὲν γὰρ ὁ μάντις, ἀλλὰ στοχασμῶ κέχρηται. εὕρεται δὲ αὕτη ἡ παροιμία παρὰ τῷ Σοφοκλεῖ [Ai. 746]· «εἶπερ τε [τι Ai.] Κάλχας εὖ φρονῶν μαντεύεται»: «Pronto

sabremos más que los adivinos’. A propósito de quienes no recurren a una suposición, sino que se hacen testigos presenciales de los hechos. Porque el adivino predice, pero recurre a las suposiciones. Se encuentra este proverbio en Sófocles [*Ayante* 746]: ‘si es que Calcante adivina con buen sentido’». Pero no parece que ni el verso del *Ayante* ni tampoco el del *Agamenón* hagan referencia al proverbio de Zenobio. Es también digno de tenerse en cuenta que ya en *Il.* 2.299 s. había una expresión similar: *τλήτε, φίλοι, καὶ μείνατ’ ἐπὶ χρόνον ὄφρα δαῶμεν / ἢ ἔτεὸν Κάλχας μαντεύεται ἢ καὶ οὐκί*, «aguantad, amigos, y quedaos un tiempo hasta que sepamos si con verdad profetiza Calcante o si no».

En una carta de Libanio (1184.11) el arte de Calcante se cita de manera proverbial: *ἐγὼ δὲ ἐκείνους οἷς ἐδόξαζον ληρεῖν ἡγούμην· πεῖσαι γὰρ ἂν καὶ ταῦτ’ ἐμαντευόμην, οὐ τῇ τέχνῃ Κάλχαντος, ἀλλ’ εἰς τὴν σὴν ἀποβλέπων γνώμην τε καὶ φύσιν. σὺ δ’ οἶμαι, κύριος ἢ δεῖξαί με μάντιν φαῦλον ἢ Τειρεσίου βελτίω*. Es comparable la locución *τὴν Γλαύκου τέχνην* (οὐκ ἔχειν), bien documentada en las colecciones paremiográficas: García Romero (2006) ha mostrando cómo le son propios tanto el uso afirmativo como el negativo: para algo que (no) requiere gran habilidad (no) hace falta tener el arte de Glauco; de la misma manera, en Libanio, para algo que se puede adivinar fácilmente o por otros medios, no hace falta tener el arte de Calcante. Del uso negativo de Libanio puede conjeturarse, por comparación con la *παροιμία* del arte de Glauco, que la expresión se usaría también sin negación.

Los paralelos no son claros ni suficientes (la frase de Ésquilo no coincide en la forma ni del todo en el sentido), pero bastan para ver cómo la figura de Calcante estaba cercana a ser el representante proverbial de las artes adivinatorias. Si este uso proverbial estaba ya fijado en época del *Agamenón*, ello daría lugar en el texto a un juego entre el sentido literal y el figurado del nombre, ya que en el *Agamenón* (como en la *Iliada* y el *Ayante*) se trata efectivamente de Calcante. La forma de la frase del *Agamenón* es, en todo caso, la propia de un proverbio. Lo más probable es que, tanto si hay alusión a una expresión proverbial tradicional como si no, esta forma sentenciosa sea obra de Ésquilo.

(15) 254 τορὸν γὰρ ἥξει ξύνορθρον αὐγαῖς οοοοο

σύνορθρον Wellauer (ξύν- West): συνορθὸν M, σὺν ὀρθον V: σύναρθρον F T  
(ξύν- Schütz) · αὐγαῖς Hermann: αὐταις M V: ἄταις Schütz

pues claro llegará con los rayos de la aurora

Para Kranz (1919: 312), «las palabras [τορὸν γὰρ ἥξει κτλ] están ligadas . . . estrechamente a lo anterior; así, se usan en sentido metafórico, y quieren decir ‘el futuro es siempre revelado por el amanecer’, una expresión proverbial, tal como lo muestra el verso 1240 [τὸ μέλλον ἥξει]». Fraenkel cita estas palabras en su comentario y habla de «expresión casi proverbial», considerando un paralelo más cercano el verso 1180: *λαμπρὸς δ’ ἔοικεν* [sc. ὁ χρησμός] *ἡλίου πρὸς ἀντολὰς . . . ἐσάξειν*, «donde λαμπρὸς se corresponde con τορὸν en este pasaje». Para Raeburn-Thomas, en cambio, el

paralelo que muestra la proverbialidad de la frase es el verso 264: «probablemente un proverbio (cf. 264)»<sup>10</sup>. Es imposible que esta frase, de por sí, sea un proverbio propiamente dicho: le falta el sujeto, y los proverbios han de ser completos por sí mismos. Entonces, o bien lo que consideran los comentaristas es que el proverbio es τὸ μέλλον τορὸν γὰρ ἥξει σύνορθρον αὐγαῖς o bien que la frase, más que cita, es alusión a un proverbio. La frase no es gnómica en sentido estricto, ya que se refiere a la mañana que llega y carece por tanto de la generalidad propia de las sentencias. Podría como mucho ser una especie de «fórmula conversacional» más o menos proverbial del tipo de «Mañana será otro día» o «El tiempo lo dirá». El argumento de Raeburn-Thomas de «cf. 264» parece implicar que en el verso 264 se cita o alude al mismo proverbio o a otro similar. Sin embargo, aunque ambos versos se refieren al amanecer, su sentido es distinto: «De buenas nuevas sea mensajera la aurora que nace del seno de la noche», frente a «[El porvenir] llegará claro con los rayos del amanecer». El paralelo del verso 1180 aducido por Fraenkel me parece también distante. En el de 1240, ya citado por Paley, ἡλίου πρὸς ἀντολὰς parece ser una indicación espacial (el este) más que temporal (el amanecer). No veo, pues, motivo para considerar la frase proverbial, o para considerarla proverbial más que a cualquier otra frase un tanto sentenciosa.

Todo esto para interpretar un verso con dos conjeturas. El hecho de que haya que suponer un proverbio para entenderlo introduce motivos de duda con respecto a ellas. El pasaje es en general muy discutido, y se puntúa y corrige de distintas maneras; Judet de La Combe defiende la lectura σύνορθρον.

- (16) 283-5 Ἴδη μὲν πρὸς Ἑρμαῖον λέπας οoooo  
 Δήμνου· μέγαν δὲ πανὸν ἐκ νήσου τρίτον  
 Ἀθῶν αἶπος Ζηνὸς ἐξεδέξατο  
 El Ida al Hermeo, cerro de Lemnos; y una gran hoguera desde la isla  
 recibió en tercer lugar la cumbre de Atos consagrada a Zeus

Para Judet de La Combe, «Con el envío de una luz desde Lemnos al Atos, Ésquilo invierte visiblemente un motivo legendario, recordado, siguiendo a Vossius y Stanley, por Paley en sus notas (y a menudo olvidado después): la sombra que la cumbre del Atos echa sobre la isla era proverbial (Sófocles, fr. 778 Radt, Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 22, 935 F; ver el resto de las referencias en Radt)». El proverbio es Ἀθῶς καλύπτει πλευρὰ Λημνίας βοός «Atos cubre los lomos de la vaca lemnia»: los paremiógrafos lo explican por una estatua de una vaca que había en Lemnos, y los que describen su uso, dicen que se aplicaba a los que perjudican a sus vecinos o simplemente a otros. Se trata de un trímetro yámbico atribuido a Sófocles (fr. 776 TrGF). Según el pasaje de Plutarco citado por Judet de La Combe, la frase se usa con frecuencia (ἐν Δήμνῳ μὲν οὐδέτερος ἡμῶν εὖ οἶδ' ὅτι γέγονε, τουτὶ μέντοι τὸ

<sup>10</sup> Tal vez Collard se refiera también a esta frase cuando en su introducción (p. lv) comenta: «Ésquilo tiene el hábito de emplear proverbios o axiomas, a menudo con una fraseología coloquial, para sugerir presión o agitación, por ejemplo en el Coro en Ag. 251-5, Egisto en 1623-4, y Orestes en Coéf. 521».

τεθρυλημένον ἱαμβεῖον ἀμφότεροι πολλάκις ἀκηκόαμεν, «Ἄθως καλύψει πλευρὰ Λημνίας βοός»).

Es cierto que decir que en el texto hay una referencia a un motivo proverbial no es lo mismo que decir que hay una referencia a un proverbio o expresión proverbial; desde luego, alusión al proverbio no la hay en el texto; al motivo proverbial seguramente tampoco.

- (17) 322 s. ὄξος τ' ἄλειφά τ' ἐγγέας ταὐτῷ κύτει \*οοοοο  
διχοστατοῦντ' ἄν οὐ φίλως προσεννέποις.

Si viertes aceite y vinagre en la misma vasija, podrías decir de ellos que se rechazan como enemigos.

No es claro que haya aquí una expresión proverbial, aunque es razonable el comentario que hace Koch (1887: 32 s.): «qui locus non carere mihi videtur colore proverbiali», citando dos proverbios similares: *Eum.* 694 s. βορβόρω δ' ὕδωρ λαμπρὸν μιαίνων οὔποθ' εὐρήσεις ποτόν y *Append.* 4.27 «ὄξηρὸν ἄγγος οὐ μελιττοῦσθαι πρέπει»· ἐπὶ τοῦ ἀναξίου. Σοφοκλῆς *Ἰφιγενεία*, «Ἕνα jarra de vinagre no conviene endulzarla con miel': para lo que no es apropiado. Sófocles en *Ifigenia* [306 *TrGF*]». Pueden añadirse πῦρ ὕδατι μιγῆναι y ἐσθλὰ κακοῖσιν μιγῆναι (véase el comentario a 648 y 650 s.). Grimaldi (1999: 455 s.) incluye el verso 322 entre las «expresiones de tono proverbial que refuerzan con su incisividad expresiva y de representación el carácter del personaje y de la escena». Sidgwick *ad Eum.* 693: «con respecto a la falta de conexión [del verso 694 con el 693], tenemos un caso similar en *Ag.* 322 ὄξος τ' ἄλειφά τ' ἐγγέας ταὐτῷ κύτει . . . , *Eur. Or.* 232 [= 234] μεταβολὴ πάντων γλυκύ . . . En los tres casos, se cita un *proverbio* como apoyo de lo anterior»<sup>11</sup>.

Hay que plantearse en primer lugar si lo que habría de considerarse proverbial es sólo el primer verso o los dos. La segunda posibilidad hay que descartarla por la forma del pasaje, de sintaxis poco gnómica. Si hay que considerar sólo el primer verso, se trataría de una locución proverbial (mezclar aceite y vinagre, echar en el mismo recipiente aceite y vinagre).

Como se ve, tanto el comentario de Koch como el de Grimaldi son apropiadamente vagos: «color proverbial», «tono proverbial», y por tanto indiscutibles. Pero color o tono proverbial no implican que haya cita o alusión a proverbio alguno, sino sólo que la comparación podía ser más o menos tópica (proverbial por tanto, pero no proverbio). Tampoco los paralelos son lo suficientemente cercanos como para apuntar a la

<sup>11</sup> En el *De virginitate* atribuido a Basilio de Cesarea (s. IV d. C.) se usa la imagen de la mezcla entre aceite y agua, que estropea ambos elementos, representando el aceite el alma y el agua el cuerpo: ὥς γὰρ οἱ τὸ ὕδωρ μετὰ τοῦ ἐλαίου κυκῶντες, τὴν ἐκατέρου χάριν τῇ ἐπινοίᾳ βιαζόμενοι, ἀφανίζουσι τοῦ τε ἐλαίου τὸ φωτεινὸν τῷ ἰλυώδει τοῦ ὕδατος συνταράσσοντες, καὶ τοῦ ὕδατος αὐθις τὴν φύσιν τῇ συμπλοκῇ τοῦ ἐλαίου θολοῦντες, οὕτως οἱ τὴν ψυχὴν τῷ σώματι διὰ τῶν παθῶν συγκυκῶντες, ἐκατέρου τὸ πρὸς τὸν βίον χρειῶδες κακῶς ἀφανίζουσι, τὴν τε ψυχὴν φωτεινὴν καὶ λαμπρὰν οὖσαν τῇ ἰλύϊ τῶν σαρκικῶν ἐξ ἡδονῆς παθῶν ὅλην θολοῦντες, καὶ τοῦ σώματος τὸ καθαρὸν καὶ διαυγὲς τῷ λόγῳ τούτῳ ἀναφύρουσιν, ἀχρεῖον πρὸς τὸν βίον δεικνύντες (760.28-39).

Del comentario de Sidgwick se desprende otro índice de proverbialidad: la forma de cita en asíndeton. Sin embargo, el asíndeton no sólo es explicable porque se esté citando un proverbio. Otros recursos discursivos propios de una tradición de argumentación y razonamiento orales (aquí una comparación más o menos tópica) funcionan de esta manera (un aparente cambio de tema que se introduce bruscamente y que luego resulta estar relacionado con lo que se venía diciendo). El sentido es desde luego apropiado para la acuñación de una expresión proverbial: juntar cosas contrarias es como juntar vinagre y aceite (un sentido cercano al *adýnaton*). Cabe pues que en el pasaje se oyera una alusión (más que cita) a una locución proverbial «mezclar» o «verter juntos aceite y vinagre», pero es también posible que se trate sólo del uso de una imagen más o menos tópica no fijada formalmente en una expresión proverbial propiamente dicha.

Karsten, planteándose la posibilidad de aceptar la conjetura ὥς δὲ δαίμονες de Hermann, habla de una expresión proverbial «deorum vita»: «*Deorum vita* proverbio dicta pro secura et jucunda. Notum est Hesiodi dictum de aureo seculo, Opp. vs. 112: ὥς τε θεοὶ δ' ἔζων, ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες. Nec minus Terentianum illud e Graeco expressum Heaut. IV, 3, 15 [693]: 'Deorum vitam apti sumus.' cf. Aeschyl. Pers, vs. 697 [= 711]». En español suele decirse «Vivir como Dios». «Tamen», sigue Karsten, «hoc sensu haud scio an δαίμονες pro θεοί inusitatum sit; quare praefero ὥς δ' εὐδαίμονες qui vocantur κατ' ἐξοχὴν *divites, reges*, ut infra vs. 1303». La conjetura es de rechazar (el propio Hermann la abandona en su edición de 1852); aunque no lo fuera, se trataría más bien de una comparación típica que de una expresión proverbial propiamente dicha.

749



La conjetura de Portus, aceptada por la mayor parte de los editores<sup>12</sup>, convierte el texto en una expresión proverbial: «no tendrían de cierto que ser, tras conquistar, a su vez conquistados» (con también la conjetura de Hermann): «αἰροῦντες ἡγήμεθα»· ἐπὶ τῶν ἐλπισάντων τινὰς νικᾶν, εἴθ' ὑπ' ἐκείνων ἀλόντων<sup>13</sup>. La conjetura es buena, pero el texto transmitido puede también mantenerse: véase la defensa de Judet de La Combe, quien señala, además, que el verbo 'morir' es más apropiado que 'ser conquistados' para un contexto en el que la referencia es al regreso del ejército vencedor. Añádase que, en el uso habitual del proverbio, los conquistadores son conquistados por aquellos a los que han vencido (o pensaban vencer), cosa que aquí no sucedería, ya que la desgracia de Agamenón (y de otros guerreros a su regreso) se produce a manos de otros agentes. Con todo, la cuestión no es clara: tal vez podría oírse incluso en el texto transmitido una alusión o deformación del proverbio del vencedor vencido (y tal alusión podría ser lo que ha dado pie a las correcciones modernas). Si esta sospecha de deformación tiene algún fundamento, se trataría de otro caso de deformación o juego con un proverbio por obra de Clitemestra.

(20) 362-6 Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι \*\*\*οο  
τὸν τάδε πράξαντ', ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ  
τείνοντα πάλαι τόξον, ὅπως ἄν  
μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρον  
βέλος ἡλίθιον σκῆψειεν.

Al gran Zeus hospitalario venero, al que lo ha hecho, tendiendo contra Alejandro hace mucho el arco de manera que ni se quedara corto ni más allá de las estrellas cayera vano el dardo.

Son muchos los comentaristas que han sentido que aquí se debía de estar citando una expresión proverbial. Sin embargo, al buscar entre las παροιμίαι griegas una con la que pudiera esta expresión corresponderse, son varios (Stanley, Hermann, Wecklein, Schneidewin, Warr, Groeneboom) los que citan εἰς οὐρανὸν τοξεύειν, que, como ya comenta Blomfield, no tiene mucho que ver. Es cierto que, según la explicación de los paremiógrafos, εἰς οὐρανὸν τοξεύειν se usa para los que intentan algo en vano, lo que puede recordar el dardo vano del *Agamenón*, pero εἰς οὐρανὸν τοξεύειν quiere decir disparar *al* cielo, o sea: pretender darle al cielo en un intento vano, inútil, sí, pero muy distinto de la inutilidad del que, apuntando a un blanco alcanzable, se pasa y lanza su dardo por encima de las estrellas. Además, no conviene a Zeus en absoluto una παροιμία que más bien se usa para los que se enfrentan en

<sup>12</sup> «Un buen ejemplo de corrección segura», Sidgwick; «La corrección de Auratus es segura», Rose; «Las dos correcciones son seguras», Fraenkel. El verso se recoge, corregido, en el estudio de Koch sobre los proverbios en la tragedia (1887: 55).

<sup>13</sup> Fuentes eruditas: Zen. Ath. 5.30, Zen. Vulg. 1.35, Diogen. 1.33, Greg. Cypr. Leid. 1.43, Greg. Cypr. Mosq. 2.5, Greg. Cypr. II 1.23, Apost. 1.69. Cf. *Cho.* 499, *Soph.* OC 1025 s., *AP* 9.14.7, y los paralelos citados por Spyridonidou en su comentario a Zen. Ath. 5.30.

vano a sus superiores. La locución ἄστροα τοξεύειν, que cita Blaydes, la recoge la colección de *Imposibles* atribuida a Plutarco (47) sin explicación, y, aunque es más parecida, tiene seguramente el mismo uso εἰς οὐρανὸν τοξεύειν.

Otros, con más acierto, comentan como proverbial simplemente ὑπὲρ ἄστροων: «above the stars, ὑπὲρ ἄστροων, i.e. beside the mark, seemingly a proverbial phrase» (Kennedy). Se trataría de una locución proverbial (adverbial), que querría decir, por hipérbole, muy o demasiado alto: el dardo fallaría o por quedarse demasiado corto (πρὸ καιροῦ) o por dispararse mucho más alto que el blanco. Este sentido también es posible sin expresión proverbial, esto es, suponiendo que se trataba no de una expresión fija sino creada para la ocasión. La locución ἄστροα τοξεύειν es el único paralelo griego que encuentro (son más frecuentes en latín) para este uso de las estrellas como representantes de lo más alto que puede haber, pero lo cierto es que la expresión griega es del tipo de las que habitualmente se usan de manera proverbial.

Son varios los intérpretes a los que, desde Blomfield, parece extraño el sentido de la expresión («quis enim unquam dixit *supra sidera jaculari?*»), y prefieren entender ὑπὲρ adverbialmente (o acentuar ὕπερ), como si fuera con καιρόν: μήτε πρὸ καιροῦ, μήθ' ὑπὲρ, ἄστροων βέλος, entendiendo que ἄστροων βέλος es el rayo (Murray, Lloyd-Jones 1976). Parte de los problemas para interpretar el texto provienen de entender καιρός en un sentido temporal (LSJ «πρὸ καιροῦ *prematurely* A. Ag. 365») — confundiendo la imagen con lo por ella representado — en vez de con su sentido primero de 'medida justa', 'corte' o 'hito apropiado' (con este sentido local la entienden Fraenkel y Raeburn-Thomas entre otros). Fraenkel interpreta que, al ser el arquero Zeus, «está situado en una montaña alta o en el cielo. 'Si el tiro de Zeus da sobre las estrellas es lo mismo que si el tiro de un hombre va al aire o a la tierra: sublimemente irónico' (Plüss)». Esta interpretación tan complicada podría desde luego evitarse si se entiende la expresión como proverbial (o, sin ser proverbial, con el mismo sentido que como proverbial tendría)<sup>14</sup>.

No hay paralelos para ὑπὲρ ἄστροων en griego, pero sí en latín: se trata de textos en los que «extra sidera» tiene un sentido geográfico: la tierra situada más allá de las constelaciones del Zodíaco<sup>15</sup>: Virgilio, *Aen.* 6.795 «super et Garamantas et Indos / proferet imperium; iacet extra sidera tellus, / extra anni solisque uias, ubi caelifer Atlas / axem umero torquet stellis ardentibus aptum»; Estacio, *Silv.* 4.3.155-9 «ibis qua vagus Hercules et Euhan / ultra sidera flammeumque solem / et Nili caput et nives Atlantis, / et laudum cumulo beatus omni / scandes belliger abnuesque currus»; Quinto Curcio Rufo 9.4.18 «trahi extra sidera et solem cogique adire, quae mortalium oculis natura subduxerit». Ni Erasmo ni Otto reconocen esta expresión como proverbial. El griego ὑπὲρ puede tener el sentido geográfico de 'más allá de', y ἄστροων es la palabra propia para designar las constelaciones, pero, a falta de otros paralelos en griego, esta relación con los pasajes latinos no puede ser más que conjetural. Si el sentido de la expresión griega fuera similar al de la latina, ello tendría la ventaja de

<sup>14</sup> Bollack y Judet de La Combe dan una interpretación aún más complicada, según la cual ὑπὲρ ἄστροων querría decir 'nunca' y se referiría así a la posibilidad de que el dios no se ocupe de los asuntos humanos.

<sup>15</sup> Cf. Housman 1906: 44 s.

que la contraposición entre *πρὸ καιροῦ* y *ὑπὲρ ἄστρον* sería menos asimétrica: lo uno sería quedarse corto, lo otro pasarse de largo (y no de alto). Con este sentido la expresión también podría ser o no proverbial.

- (21) 367 s. Διὸς πλαγὰν ἔχουσιν εἰπεῖν, \*oooo  
 πάρεστιν τοῦτό γ' ἐξιχνεῦσαι.

Pueden decir que el golpe es de Zeus / «golpe de Zeus», al menos esto es posible rastrearlo.

Bollack y Judet de La Combe (p. 390): «más que analizar el grupo: ‘pueden decir que el golpe viene de Zeus’ . . ., tomaremos Διὸς πλαγὰν como una unidad (cf. Fraenkel: ‘it is of the stroke of Zeus that they can tell’) que podía preexistir en la lengua: pueden hablar de un ‘golpe de Zeus’, es la ocasión de decirlo, y los versos siguientes analizan el sentido de esto. Como la expresión *πληγὴ Διός* se vuelve a encontrar en otros pasajes (cf. Sófocles, *Ayante*, 137), en lugar de pensar que los autores evocan este pasaje del *Agamenón*, vuelto paradigmático, supondremos con mayor verosimilitud —y la interpretación parece apoyar la hipótesis— que Ésquilo ‘da su sentido’ a una locución que había ya en curso». En nota añaden: «La expresión Διὸς πληγὴ no está atestiguada antes de nuestro pasaje. Pero (cf. Kamerbeek, *ad Ajax*, 137) tenemos θεοῦ πληγὴ... δαμασθεῖς en *Ilíada*, XVI, 816, y Διὸς μάστιγι δαμέντες, *ibid.*, XII, 37 (cf. XIII, 812). θεοῦ πληγὴ está asimismo en Sófocles (fr. 961 Radt)». Bollack y Judet de La Combe dedican en su introducción todo un epígrafe (pp. xcv-xcvii) a esta expresión, titulado «La reprise contradictoire d’un même adage», título que se justifica por considerar los autores que los versos 469 s. βάλλεται γὰρ ὅσσοις / Διόθεν κεραυνὸς retoman la misma fórmula, lo cual es ciertamente exagerado, y da la impresión de una interpretación *ad hoc*.

Mouraviev, en las notas críticas al fr. 11 de su edición de Heraclito (11 DK, *πᾶν γὰρ ἐρπετὸν πληγῇ νέμεται*), cita la expresión θεοῦ πληγὴ o Διὸς πληγὴ como «fórmula fijada» y propone suplir, a partir de la O conservada en algunos manuscritos, un relativo οὗ (*πᾶν γὰρ ἐρπετὸν οὗ πληγῇ νέμεται*) que apuntaría al fuego.

El fr. 961 de Sófocles, θεοῦ δὲ πληγὴν οὐχ ὑπερπηδᾷ βροτός, «El golpe de un dios no se lo salta un mortal», está recogido entre las sentencias de Arsenio (8.89c) y las atribuidas a Menandro (251). Otros paralelos anteriores a la *Oresteia* además de los citados por Bollack y Judet de La Combe son Aesch. *Th.* 608 *πληγεῖς θεοῦ μάστιγι παγκοίνῳ ᾿δάμη* «es sometido por el azote, que a todos alcanza, de la deidad». En el *Ayante* hay aún otro paralelo: δέδοικα μὴ ᾿κ θεοῦ / πληγὴ τις ἦκη «temo que llegue algún golpe procedente de la divinidad» (279 s.). El pasaje del *Ayante* citado por Bollack y Judet de La Combe dice así:

σὲ δ' ὅταν πληγὴ Διὸς ἦ ζαμενῆς  
 λόγος ἐκ Δαναῶν κακόθρους ἐπιβῇ,  
 μέγαν ὄκνον ἔχω καὶ πεφόβημαι

πτηνῆς ὥς ὄμμα πελείας.

Pero cuando golpe de Zeus o el sobreardiente y malsonante lenguaje de los Dánaos te ataca, gran temor tengo y espantado estoy como ojo de alada paloma.

Aunque se dejen de lado los problemas textuales y de interpretación de la frase (para los que remito al comentario de Bollack y Judet de La Combe) y se siga la interpretación propuesta por Bollack y Judet de La Combe (que de todas formas es, con diferencias mínimas, la más frecuente), no sé hasta qué punto puede hablarse de expresión fija, ni mucho menos de «adagio», o si no se trataría sólo de un motivo o tópico repetido. Caso de que pueda hablarse de expresión fija, dudo también si habría que considerarla proverbial, esto es, si en griego podría llamarse *παροιμία*. Sería una locución sustantiva, o verbal, si se incluye el verbo *δαμάζω*, bastante frecuente. Si puede considerarse proverbial, entonces se trataría de una cita que entraría en un juego de contraposición con la cita que viene a continuación: *οὐκ ἔφα τις...*, que niega que los dioses se ocupen de los asuntos de los mortales.

Blaydes, por su parte, interpretando la sintaxis de otra manera, considera que *πλαγὰν ἔχουσιν* es una «locutio ex arena sumpta», citando Antiatt. π 9 'πληγὴν ἔχων', ἅντι τοῦ 'τετρωμένος'. Ἀναξανδριδῆς [fr. 74 PCG] y Eur. *Andr.* 1074 *φασγάνων πληγὰς ἔχει* (en su ed. de Antiatt., Valente cita también Ar. *Nu.* 1425). Tal expresión, si es que hubiera que interpretar así el pasaje, no sé si habría de considerarse locución o más bien colocación; no es, en todo caso, expresión proverbial.

- (22) 369 ἔπραξεν ὥς ἔκρανεν 00000  
ὥς ἔπραξεν ὥς codd.: Hermann  
[Zeus] ha hecho como había acordado

No creo que la expresión sea proverbial, pero su sonoridad (cf. Raeburn-Thomas: «The assonance (repeated ἔ-ρα-εν) has a portentous ring»), ligada a su sentido, es claramente la misma que la de los proverbios. Es decir: el poeta fabrica aquí una expresión sobre los patrones propios de las expresiones proverbiales; en concreto, sobre los patrones propios de las expresiones proverbiales de tono legal como las del talión. Como señala Verrall, el aoristo puede ser aoristo de pasado o aoristo gnómico («hace como determina»).

- (23) 376-7/8 φλεόντων δωμάτων ὑπέρφεν 00000  
ὑπὲρ τὸ βέλτιστον.  
rebosando sus casas en exceso por encima de lo que es mejor.

Weil propuso leer *μέτρον τὸ βέλτιστον*, seguramente teniendo en mente el (*πάντων*) *μέτρον ἄριστον*, uno de los dichos atribuidos a los Siete Sabios (que se estudia con más detalle en el comentario a *Euménides* 530). La conjetura no es desde

(24) 390-3      κακου δὲ χαλκοῦ τρόπον      οοοοο  
                   τρίβω τε καὶ προσβολαῖς  
                   μελαμπαγῆς πέλει δικαιοθείς,  
                   y, a la manera del mal bronce, con el roce y los golpes se vuelve negro  
                   espeso al serle hecha justicia

In general δικαιοῦν is to 'bring to justice' or 'punish', but here, in reference to the simile, it stands for βασανισθεῖς, 'brought to the test'. And, what is more, it is designed to recall the proverb on which, as Headlam saw, the whole sentence depends: Soph. OT. 614 χρόνος δίκαιος ἄνδρα δείκνυσιν μόνος, Pind. fr. 159 ἀνδρῶν δικαίων χρόνος σωτὴρ ἄριστος, Chaeremon ap. Stob. Ecl. Phys. I. 8. 28, p. 98 W. χρόνος δίκαιον ἄνδρα μὲνυει ποτέ<sup>16</sup>. The language of Aeschylus is not to be measured by the dictionary. I suggest therefore that the proper scholium on these lines would have been μαστιγοῦνται δικαιοθεῖς, ὑπὸ τοῦ χρόνου δηλονότι, χαλκοῦ τρόπον κακοῦ ὃς μελαίνεται προσβολαῖς ταῖς τῶν πολεμίων αἱματτόμενος ὥσπερ τριβῇ χρυσός. Aeschylus began with the proverbial image of Time the touchstone, but, as he envisaged the battlefield, the blackened gold was transmuted into bloodstained bronze as a symbol of the castigated criminal, who was in fact slain in battle.

This is language at a very high tension, and only intelligible because the proverb was so familiar. But Aeschylus is full of these imaginative conceits, φωνάεντα συνετοῖσιν, and, granted the traditional background, without which he cannot be understood at all, the present instance is not more difficult than . . . [subrayados míos]

<sup>16</sup> Más paralelos en el comentario de Headlam-Thomson al pasaje.

754

- (25) 456 βαρεῖα δ' ἀστῶν φάτις ξὺν κότῳ \*οοοοο  
mas cargada la voz de las gentes con ira

La frase encuentra un paralelo, de sentido más que formal, en el verso 938, φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει, para el que Fraenkel cita el paralelo de Hesíodo, *Trabajos y días*, 760-4: ὦδ' ἔρδειν· δεινὴν δὲ βροτῶν ὑπαλεύεο φήμην· / φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται κούφη μὲν ἀεῖραι / ῥεῖα μάλ', ἀργαλέη δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ' ἀποθέσθαι. / φήμη δ' οὐ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα πολλοὶ / λαοὶ φημίξουσιν· θεὸς νύ τις ἔστι καὶ αὐτή. Común a este verso de Ésquilo y al pasaje de Hesíodo es la idea de carga; pero no hay otros indicios de fijación formal.

- (26) 471 κρίνω δ' ἄφθονον ὄλβον οοοοο  
Elijo una abundante prosperidad sin envidia

La traducción es un intento de recoger los dos posibles sentidos de ἄφθονον (cf. Bollack-Judet de La Combe). Bollack y Judet de La Combe hablan en su comentario de «expresión tradicional», remitiendo a Solón fr. 33.5 West πλοῦτον ἄφθονον. Se trataría entonces de una fórmula poética.

- (27) 484 πρὸ τοῦ φανέντος χάριν ξυναινέσαι οοοοο  
aceptar lo que le place antes de que se manifieste

Para defender una interpretación de πρὸ τοῦ φανέντος distinta de la habitual (no «antes de que se muestre», «cuando todavía no hay certeza» sino «antes que lo que se muestra», «en vez de lo cierto»), Paley cita algunos paralelos y habla de expresión proverbial: «El sentido es evidente a partir de dos pasajes que muestran que era una especie de expresión proverbial, Pind. Pyth. iv. 140 κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας, y Plat. Resp. ii p. 361, Εἰ παραινέειν πρὸ δικαιοσύνης ἀδικίαν. También Phaedr. p. 239, C, ἡδὺ πρὸ ἀγαθοῦ, y Thuc. iv. 59, πρὸ τοῦ αὐτίκα τι ἐλασσοῦσθαι». Si los pasajes pueden servir como paralelos para el sentido propuesto para la frase (cf., en contra, Bollack-Judet de La Combe), no tienen en absoluto el suficiente parecido como para plantearse siquiera que haya una expresión proverbial en ellos ni mucho menos en el texto del *Agamenón*.

- (28) 496 s. ὥς οὐκ ἄναυδος οὗτος, οὐ δαίμων φλόγα οοοοο  
ὔλης ὀρείας σημανεῖ καπνῶ πυρός  
que no le falta a ése la voz, no hará arder llama de leña de monte para dar  
su mensaje con humo de fuego

La palabra *καπνός* se usa aquí probablemente con un doble sentido, por su sentido proverbial para referirse a lo que no tiene ningún valor, como en la *παροιμία* «*καπνοῦ σκιά*» (Soph. *Ant.* 1170, *Append.* 3.44). Sin embargo, este valor proverbial no está dentro aquí de una expresión fija, por lo que no puede considerarse que haya *παροιμία*.

- (29) 501 s. ὅστις τάδ' ἄλλως τῇδ' ἐπεύχεται πόλει, 00000  
αὐτὸς φρενῶν καρποῖτο τὴν ἀμαρτίαν  
quien hace estos votos de otra forma para la ciudad, ¡que coseche el error  
de sus mientes!

Koch (1887: 74) relaciona estos versos con el proverbio *καρπὸν ὃν ἔσπειρας θέριζε* (Macar. 4.93: ἐπὶ τῶν τοιαῦτα πασχόντων οἷα ἔδρασαν). La imagen es similar, pero el modo de expresión es muy distinto. Lo mismo puede decirse de los versos 534-6 ὁφλὼν γὰρ ἀρπαγῆς τε καὶ κλοπῆς δίκην / τοῦ ῥυσίου θ' ἤμαρτε καὶ πανώλεθρον / αὐτόχθονον πατρῶον ἔθρισεν δόμον, que no vale la pena recoger aparte. Véase el comentario a los versos 1654 s.

Por otra parte, Fraenkel comenta cómo el verso 502 es «una forma modificada de maldición en vez de αὐτῷ ἐς κεφαλὴν τράποιτο, que se caracteriza como ἀγροϊκό-τερον en Platón, *Euthyd.* 283 e», añadiendo varios paralelos. La fórmula citada por Fraenkel no es proverbio, sino más bien «fórmula conversacional»; en todo caso, la maldición de Ésquilo no tiene por qué ser una modificación suya.

- (30) 522 φῶς ἐν εὐφρόνῃ φέρων 00000  
trayendo la luz en la noche

Enger: «expresión proverbial para una salvación milagrosa». Seguramente, la expresión «expresión proverbial» se usa aquí en el sentido de «metáfora tópica» (cf. *Pe.* 301 καὶ λευκὸν ἦμαρ νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου).

- (31) 548 πάλαι τὸ σιγᾶν φάρμακον βλάβης ἔχω. ?0000  
Hace tiempo que tengo el callar como antídoto del daño.

- (32) 551-4 εὖ γὰρ πέπρακται. ταῦτα δ' ἐν πολλῷ χρόνῳ \*\*000  
τὰ μὲν τις ἂν λέξειεν εὐπετῶς ἔχειν,  
τὰ δ' αὖτε καπνίμομα. τίς δὲ πλὴν θεῶν  
ἅπαντ' ἀπήμων τὸν δι' αἰῶνος χρόνον;  
552 ἂν Auratus: εὖ codd.

Pues bien hecho está. Y de estas cosas, dentro de mucho tiempo, de unas podría decir alguien que están bien jugadas, y de otras en cambio que son reprochables. ¿Quién más que los dioses está libre de pesares en todo durante el tiempo de su vida?

Verrall pone punto después de χρόνῳ y defiende la lectura de los manuscritos, sin ἄν, suponiendo la cita de un proverbio: «εὖ λέξειεν: the optative is used as a kind of imperative. In the older language this is common both in general and in particular injunctions . . . It survives in later writers chiefly in maxims, such as this, *v.* 1375, and Aristoph. *Vesp.* 1431 ἔρδοι τις ἦν ἕκαστος εἰδείη τέχνην. In Pindar *Pyth.* 10.21 θεὸς εἶη ἀπήμων κέαρ *it must be left to a god to have an untroubled heart* we have a construction somewhat similar, and Pindar may be quoting the latter part of the same proverb, which Aeschylus (*vv.* 558-559 [= 553-554]) here turns in his own language». Considera, pues, proverbial todo el tramo τὰ μὲν — χρόνον; Verrall recurre varias veces a esta explicación de la cita de un proverbio para defender un optativo sin ἄν de los manuscritos (cf. *Cho.* 854): aquí, habiendo reconocido en la frase siguiente una expresión que podría ser proverbial, alarga artificialmente el supuesto proverbio para que alcance también al tramo que le interesa. De hecho, sólo tiene sentido considerar proverbial la última frase<sup>18</sup>.

Además del de Píndaro, los paralelos más frecuentes para esta idea son las sentencias que dicen que los hombres nunca son del todo felices, muchas de las cuales (Thgn. 165-8 οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐτ' ὄλβιος οὔτε πενιχρός / οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὐτ' ἀγαθός, / ἄλλ' ἄλλω κακὸν ἐστι, τὸ δ' ἀτρεκέες ὄλβιος οὐδεὶς / ἀνθρώπων ὁπόσους ἡέλιος καθορᾷ; 441 = 1162a οὐδεὶς γὰρ πάντ' ἐστὶ πανόλβιος; Bacchyl. fr. dub. 2 ὄλβιος δ' οὐδεὶς βροτῶν πάντα χρόνον; Soph. OC 1722 s. κακῶν / γὰρ δυσάλωτος οὐδεὶς; Eur. IA 160/1-3 θνητῶν δ' ὄλβιος / ἐς τέλος οὐδεὶς οὐδ' εὐδαίμων· / οὐπω γὰρ ἔφυ τις ἄλυπος; Eur. *Supp.* 267-70 τῶν γὰρ ἐν βροτοῖς / οὐκ ἔστιν οὐδὲν διὰ τέλους εὐδαιμονοῦν; *Med.* 1228 θνητῶν γὰρ οὐδεὶς ἐστὶν εὐδαίμων ἀνήρ; fr. 661.1 = *Sthenob.* fr. 5.2 TrGF = *Men. Sent.* 596 οὐκ ἔστιν ὅστις πάντ' ἀνήρ εὐδαιμονεῖ; etc.) se han visto en el comentario a la sentencia proverbial «No llamar a nadie feliz antes de que muera» de Ag. 928 s., que dice lo mismo que ésta pero de otra manera. Véase también el comentario a *Cho.* 1018 s. οὐτις μερόπων ἀσινῇ βίον / διὰ πάντ' ἄν' ἄτιμος ἀμείψει.

Siendo característica propia de la tragedia el uso de γνῶμαι que expresan ideas tradicionales, es imposible saber si ésta tenía ya una forma fija (coincide con Píndaro en θεῶν y ἀπήμων; y muestra una cierta aliteración ἄπαντ' ἀπήμωντ-ὄν δι' αἰῶνος χρόνον;) que pudiera oírse citada o aludida en la frase del heraldo, o si se trata más bien sólo de un pensamiento tradicional sin forma fija que toma en boca del heraldo una forma más o menos creada para la ocasión. Aun en este último caso, lo que se reconoce es la forma de la frase como γνώμη (esto es, como afirmación rotunda y general sobre cosas de importancia) y el pensamiento tradicional muchas veces

<sup>18</sup> Moreau (1998: 30) cita también todo el pasaje como ejemplo de que «le héraut aime les sentences proverbiales». No da pruebas ni paralelos.



(33) 568 s. τοῖσι μὲν τεθνηκόσιν οοοοο  
τὸ μήποτ' αὖθις μηδ' ἀναστῆναι μέλειν  
como para no tener los muertos ya que pensar en levantarse jamás otra  
vez

(34) 584 ἀεὶ γὰρ ἦβᾱ τοῖς γέροισιν εὖ μαθεῖν. \*oooo  
 ἦβη Margoliouth  
 pues siempre es joven para los viejos el bien aprender

<sup>19</sup> Cf. Tosi 485 y la lista de fuentes de la edición de West del fr. de Solón. Séneca cita como proverbio una frase muy parecida a la del *Laques* 188b: «tamdiu discendum est quamdiu nescias; si proverbio credimus, quamdiu vivas» (*Ep.* 76.3): ἐθέλοντα κατὰ τὸ τοῦ Σόλωνος καὶ ἀξιοῦντα μανθάνειν ἕωσπερ ἂν ζῇ.

lo proverbial. Se trataría, pues, de algo así como un proverbio inventado, cosa que también nos interesa aquí, en la medida en que revela cómo los patrones y temas propios de los proverbios propiamente dichos, transmitidos por la tradición, están presentes en la tragedia.

Vale la pena citar también el comentario de Fraenkel, que llama la atención sobre la diferencia de la idea de Ésquilo con la de Solón: «It is better not to mix up the sentence with recollections of γηράσκω δ' αἰεὶ κτλ., with which is connected only in the most general way. It is a powerful and striking thought that whereas a man grows older, his capacity for learning does not do the same but keeps itself perpetually young»<sup>20</sup>.

- (35) 607 δωμάτων κύνα ooooo  
perro de la casa

Grimaldi (1999: 455 s.) incluye 607 δωμάτων κύνα y 1093 κυνὸς δίκην entre las «expresiones de tono proverbial que refuerzan con su incisividad expresiva y de representación el carácter del personaje y de la escena». Como ocurre con otras expresiones, el tono proverbial no hace proverbio ni tan siquiera expresión proverbial. Véase también el comentario a 914.

- (36) 611 s. οὐδ' οἶδα τέρψιν οὐδ' ἐπίπογον φάτιν \*\*\*oo  
ἄλλου πρὸς ἀνδρὸς μᾶλλον ἢ χαλκοῦ βαφάς.  
No sé de goce ni de palabra de reproche con respecto a otro hombre más  
que de templar el bronce.

Esta traducción obedece a la interpretación más aceptada de χαλκοῦ βαφάς, cuyo sentido se ha discutido mucho. El hierro se sumerge en agua para templarlo; se discute si tal técnica se usaba también con el bronce. Algunos suponen (ya el escoliasta, y es ésta la interpretación más aceptada) que 'bronce' aparece aquí por 'hierro', como sucede a menudo en la poesía griega tratándose de armas (y así también, 'herrero' se dice χαλκεύς): se trataría entonces de un saber posible pero reservado a unos pocos especialistas y que por tanto Clitemnestra no posee; otros suponen que «templar el bronce» es un imposible; otros, que sí había un arte de templar el bronce (que Clitemnestra no posee); otros, que se trata de un arte de teñir el bronce, o imposible o raro (aún otros, que se trata de bañar el bronce en sangre, cosa que Clitemnestra,

<sup>20</sup> Sobre la relación entre saber, aprendizaje y vejez, véase el comentario de Judet de La Combe (al que sigo en la interpretación de εὖ μαθεῖν). Otros pasajes de la *Oresteia* que tocan la cuestión son Ag. 710, 1425, 1619 s. y Cho. 171 πῶς οὖν παλαιὰ παρὰ νεωτέρας μάθω; (véanse los comentarios correspondientes en este mismo capítulo).

como mujer, debe en teoría ignorar)<sup>21</sup>. Varios (Felton, Blew, Paley, Kennedy, Verrall en su 1ª ed.) consideran la expresión proverbial. Puede serlo con cualquiera de las interpretaciones (excepto la de la sangre): o bien porque sea algo imposible o bien porque sea un conocimiento que la mayoría no posee (de forma parecida a «Y yo soy cura»: no es imposible ser cura, es imposible que quien lo dice lo sea, porque sólo algunos lo son, entre los que no se cuenta quien lo dice). La estructura de la frase y el tipo de comparación son, desde luego, típicamente proverbiales («expresión con forma proverbial», Enger), pero, no contando con más testimonios, resulta imposible saber si lo proverbial es sólo la estructura o también el contenido.

Los comentaristas llaman la atención sobre el doble sentido de la expresión en boca de Clitemestra, que, de la misma manera que sabe de infidelidades, también sabrá bañar (el sentido literal de βαφάς es 'baños') el bronce en la sangre de Agamenón. No es cierto que para que este doble sentido se dé la frase tenga que ser proverbial.

- (37) 620 s. οὐκ ἔσθ' ὅπως λέξαιμι τὰ ψευδῇ καλὰ \*οοοοο  
 ἐς τὸν πολὺν φίλοισι καρποῦσθαι χρόνον.  
 ψεύδη West

No podría contar mentiras que fueran hermosas de modo que las disfrutaran por mucho tiempo los que me son queridos.

Thomson cita, entre otros, los paralelos de Eur. fr. 1036 *TrGF* πότερα θέλεις σοι μαλθακὰ ψευδῇ λέγω / ἢ σκληρὴ ἀληθῇ; y fr. 1035 *TrGF* δύστηνος ὅστις τὰ καλὰ καὶ ψευδῇ (Porson: καὶ τὰ καλὰ ψευδῇ codd.) λέγων / οὐ τοῖσδε χρῆται τοῖς καλοῖς ἀληθέσιν (recogido en la *Antología* de Estobeo, 3.12.1), comentando: «These τὰ καλὰ καὶ ψευδῇ were evidently proverbial: τὰ ψευδῇ καλὰ means 'the false fairs', things fair but false, as opposed to τὰ κακὰ ἀληθῇ, things ugly but true. The Herald, conscious of the distressing nature of his news, but being at the same time an honest man, says, "I cannot utter 'the false fairs' in such a way as to reap lasting benefit for my friends"». Otro paralelo es el de Pl. R. 377d ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδεται «sobre todo si alguien miente no bellamente» (hablando de poetas como Hesíodo); Proclo (*in R.* 1.44.23-6) comenta: . . . ψεῦδος ἐκεῖνο καλὸν ὀνομάζων, ὅπερ ἂν ἦ δι' ὀνομάτων καλῶν ἀποκρύπτειν τὴν ἀλήθειαν, «llamando bella a aquella mentira que fuera por medio de nombres bellos capaz de ocultar la verdad»<sup>22</sup>; en latín, Sen. *Ep.* 71.4 «unum bonum est quod honestum est, cetera falsa et adulterina bona sunt». Podría tratarse de una construcción libre que se encuentra repetida; de ser una construcción fija, sería seguramente una colocación o como mucho una locución que no parece tener sentido figurado, de manera que es difícil que se considerara παροιμία.

<sup>21</sup> Véase la discusión de las distintas interpretaciones en los comentarios de Fraenkel y Judet de La Combe, además de los estudios de Campbell 1880: 434 s., Roux 1970: 24 y Fogelmark 1975.

<sup>22</sup> También Juan Crisóstomo ὡ καλοῦ ψεύδους (49.331.25 Migne).

Pero la interpretación sintáctica del pasaje es más probablemente otra que la de Thomson, como argumenta Fraenkel: καλά predicativo de ψευδῇ (ψεῦδη para West). El propio Fraenkel reconoce en todo caso que «The thought of which he makes use was possibly a commonplace for Aeschylus' audience. Similar phrases occur often enough, e. g. Hdt. 7. 101. 3 κόττερα ἀληθείη χρήσωμαι πρὸς σὲ ἢ ἡδονῇ;», S. Ant. 1194 f., Eur. fr. 1036 N. . . ., Agathon fr. 12 TrGF εἰ μὲν φράσω τὰληθές, οὐχὶ σ' εὐφρανῶ· εἰ δ' εὐφρανῶ τί σ', οὐχὶ τὰληθές φράσω, Nicias' letter in Thuc. 7. 14. 4 τούτων ἐγὼ ἡδίω μὲν ἂν εἶχον ὑμῖν ἕτερα ἐπιστέλλειν, οὐ μέντοι χρησιμώτερά γε . . . καὶ ἅμα τὰς φύσεις ἐπιστάμενος ὑμῶν, βουλομένων μὲν τὰ ἥδιστα ἀκούειν, αἰτιωμένων δὲ ὕστερον . . . ἀσφαλέστερον ἡγησάμην τὸ ἀληθές δηλῶσαι, Aeschines 3.127 πόττερα τὰληθές εἶπω, ἢ τὸ ἥδιστον ἀκοῦσαι;». Thomson cita también paralelos para la idea de que la mentira no puede durar: Soph. fr. 62 TrGF ἀλλ' οὐδὲν ἔρπει ψεῦδος εἰς γῆρας χρόνου, Thgn. 607-9 ἀρχῇ ἔπι ψεύδους μικρὰ χάρις· εἰς δὲ τελευτήν / αἰσχρὸν δὴ κέρδος καὶ κακόν, ἀμφότερον, / γίνεται. Fraenkel añade: «This man, as portrayed by the poet, has a natural inclination to homely philosophizing, cf. 551 ff., 636 ff.». En nota remite a Arist. Rh. 1395a6 s. οἱ γὰρ ἀγροῖκοι μάλιστα γνωμοτύποι εἰσὶ καὶ ῥαδίως ἀποφαίνονται, comentando: «Obviously Aeschylus does not want to characterize the Herald as ἀγροῖκος, but the poet and his audience would have felt there was something typical of the 'man of the people' in this kind of talk». En todo caso, los paralelos no muestran una forma fija que coincida con la del *Agamenón* y nos permita considerarla proverbial, y puede decirse que hay otros modos de producción lingüística similares a la παροιμία que producen este efecto comentado por Fraenkel (y que la παροιμία no siempre produce), como también veremos luego con respecto a la escena de la nodriza.

- (38) 636 s.      εὐφημον ἦμαρ οὐ πρόπει κακαγγέλω      οοοοο  
                          γλώσση μιαίνειν· χωρὶς ἢ τιμὴ θεῶν.  
                          Un día fausto no conviene mancharlo con lengua mensajera de males;  
                          separado está el honor de los dioses.

Headlam anota: «εὐφημον ἦμαρ οὐ πρόπει κακαγγέλω γλώσση μιαίνειν· χωρὶς ἢ τιμὴ θεῶν... πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω; These are all religious phrases» Y, tras citar los paralelos para πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω;, que ahora veremos, continúa: «The words χωρὶς ἢ τιμὴ θεῶν are a brief proverbial expression of a familiar doctrine —'that ceremony is apart from the Gods of Heaven'—: see Plat. Legg. 828 C ἔτι δὲ καὶ τὸ τῶν χθονίων καὶ ὅσους αὖ θεοὺς οὐρανίους ἐπονομαστέον καὶ τὸ τῶν τούτοις ἐπομένων οὐ συμμεικτέον ἀλλὰ χωριστέον κτέ., Tim. 69 D σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅ τι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, Plut. Mor. [Isid. et Os.] 361 B. θεοὶ and ἀθάνατοι are often used in discrimination from the χθόνιοι δαίμονες . . .». Fraenkel sigue esta interpretación del sentido del texto, pero sin referirse a ningún proverbio; Collard: «the aphoristic form of this sentence makes it opaque in context. The idea appears to

be that bad news pollutes normal thanksgiving to the gods, because it honours rather the Furies (645) who cause disaster». Esta interpretación depende del análisis sintáctico de la frase: dado que, si el genitivo es complemento del nombre, lo corriente sería ἡ θεῶν τιμή ο ἡ τιμή ἡ θεῶν, se entiende que θεῶν va con χωρίς: «esta honra está aparte de los dioses [celestes]», suponiendo por otra parte que el artículo tiene un valor mostrativo. Con razón critican Denniston-Page, Winnington-Ingram (1983: 202 s.) y Judet de La Combe esta interpretación como excesivamente complicada, haciendo notar que hay suficientes paralelos para tal posición del genitivo complemento del nombre, de forma que la frase querría decir «the honour of (or due to) the gods stands aloof from, is kept distinct from, inauspicious utterances of the kind which the preceding clause refers» (Denniston-Page).

Da la impresión de que Headlam afirma la existencia de un proverbio del que no tenemos ninguna noticia solo para defender una interpretación del sentido del texto: no habiendo en el texto ninguna alusión a los dioses del cielo, ni menos una contraposición con otros como las Erinias, se supone una expresión proverbial que implicara estos contenidos<sup>23</sup>.

No es, en cambio, de rechazar la propuesta de Headlam de que estas frases sean o se basen en fórmulas religiosas.

(39) 648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείζω . . .;

\*\*\*Ο

συμμίζω codd.: Kirchhoff

¿Cómo mezclaré las ganancias con los males?

«Parece que era un proverbio κακῶ γὰρ ἐσθλὸν οὐ συμμίγνυται, Eur. Ion. 1017», anota Paley en su ed. de la *Orestea* de 1845. También Headlam (1904: 242) considera que la frase πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείζω; «es un proverbio», y en su comentario al *Agamenón* la entiende, como hemos visto, como una fórmula religiosa y comenta sus paralelos: «En el *Ión* 1017 Creúsa tiene dos drogas con virtudes distintas, una saludable y la otra —veneno de las serpientes de la Gorgona— mortal, y cuando se le pregunta ἐς ἐν δὲ κραθέντ' αὐτὸν ἢ χωρίς φορεῖς, responde χωρίς· κακῶ γὰρ ἐσθλὸν οὐ συμμείγνυται. Véase también la nota de Paley al *Ión* 246, y compárese Plat. Legg. 800 B-E, Plut. Aem. Paul. 35 τὴν ὠμότητα τῆς τύχης ἅπαντας, ὥς οὐκ ἠδέεσσο πένθος τοσοῦτον εἰς οἰκίαν ζήλου καὶ χαρᾶς καὶ θυσιῶν γέμουσαν εἰσάγουσα, καὶ καταμειγνύουσα θρήνους καὶ δάκρυα παιᾶσιν ἐπινικίοις καὶ θριάμβοις». En Eur. Ion 1017 es de señalar el uso generalizador, cercano a lo impersonal, de la voz media<sup>24</sup>. Paley (l. c. por Headlam) cita también Eur. Ph. 1215 οὐκ ἄν γε λέξαιμι' ἐπ' ἀγαθοῖσί σοι κακά «Es que no podría decirte males tras los bienes»,

<sup>23</sup> Moreau (1998: 30) cita también estos dos versos, junto con 551-4 y 568 s., como prueba de que «le héraut aime les sentences proverbiales». No da pruebas ni paralelos (ni cita el siguiente, mucho más probablemente proverbial).

<sup>24</sup> En la misma obra, hablando de las mujeres, se dice κὰν ταῖς κακαῖσιν ἀγαθαὶ μεμειγμέναι / μισοῦμεθ' «y con las malas las buenas mezcladas somos odiadas» (399 s.).

donde la expresión, también en boca de un mensajero, se usa con el mismo sentido que en el *Agamenón*. Puede añadirse Eur. fr. 419 *TrGF* καὶ κτᾶσθε πλοῦτον πάντοθεν θηρώμενοι, / σύμμικτα μὴ δίκαια καὶ δίκαι' ὁμοῦ.

Pero hay paralelos más antiguos: Pellizer (1972: 179) y Fernández Delgado (1982: 163 y 169; 1986: 96) citan como expresión proverbial Hes. *Op.* 179 [ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι] μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν, que coincide con la extensión de un enhoplio-paremiaco<sup>25</sup>, y Thgn. 192 [σὺν γὰρ] μίσγεται ἐσθλὰ κακοῖς. De éste y otros casos similares, Fernández Delgado (1982: 163) comenta: «Repercusiones, normalmente con un cierto grado de flexión, tienen lugar en más de un autor, o a lo largo de la obra atribuida al mismo, que, como siempre que ocurren en la poesía de tradición oral, en principio deben hacer pensar, más que en una relación de préstamo, en una fuente común». Puede citarse también un verso de Cleantes (IV-III a. C.) (fr. 1.20 Powell) ὥδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν (cuya segunda mitad, a partir de la cesura trocaica, se corresponde también con el enhoplio-paremiaco), y, con la mezcla negada, el final del fr. 542 *PMG* de Simónides, πάντα τοι καλά, τοῖσιν / τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται<sup>26</sup>.

Los paralelos, el sentido y la forma de la expresión me parecen suficientes para probar que se trataba de una expresión fija y proverbial, que puede considerarse una locución verbal «mezclar [en uno] lo bueno con lo malo» o un proverbio gnómico «No mezclar [en uno] lo bueno con lo malo». Las intervenciones del heraldo en esta escena repiten una y otra vez esta misma idea, que Paley (*ad Eur. Ion*) considera «una superstición de los griegos que hacía que les desagradara combinar de cualquier forma, incluso en la narración, lo gozoso con lo penoso». El heraldo, aunque acaba haciéndolo, siente que debe al menos advertir de que tal cosa no debería hacerse, lo cual es también una forma de advertir que la respuesta a lo que le preguntan va a ser narración de desgracias. La expresión forma parte de las muchas que en la obra indican que el éxito de la victoria en Troya no es algo bueno sin más. El proverbio βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, οὐποθ' ἐυρήσεις ποτόν de *Euménides* 694 s. expresa una idea parecida por medio de una imagen.

- (40) 650 s.      ξυνώμοσαν γάρ, ὄντες ἔχθιστοι τὸ πρὶν,      \*\*ooo  
                  πῦρ καὶ θάλασσα  
                  pues se conjuraron fuego y mar, los más enemigos antes

Thomson *ad loc.* «Había un proverbio πῦρ ὕδατι μιγῆναι: Theogn. 1245 οὐποθ' ὕδωρ καὶ πῦρ συμμείξεται[· οὐδέ ποθ' ἡμεῖς / πιστοὶ ἐπ' ἀλλήλοις καὶ φίλοι ἐσσόμεθα], Plu. *M.* [*Prim. fr.*] 951a καὶ τοῦτο δὴ τὸ πρόχειρον ἅπασι 'πῦρ ὕδατι μιγῆναι [μιγνύναι *v. l.*] τὸ παροιμιαζόμενον ἐν τοῖς ἀδυνάτοις, μαρτυρεῖν ἔοικεν ὅτι τῷ πυρὶ τὸ ὕδωρ πολέμιόν ἐστι, Sen. *Thy.* 476-81, Ov. *Fasti.* iv. 788, Lucan. viii.

<sup>25</sup> Sobre este «metrema proverbial», cf. Pellizer 1972: 29.

<sup>26</sup> No recojo con exhaustividad los paralelos más tardíos, como el de Man. (astrol., III d. C.?) 3.42 καὶ τ' ἐσθλὰ κακοῖσιν ἔμιξεν; *AP* 9.216.6 ἐσθλὰ κακοῖς δ' εἰς ἓν ἔμιξεν ἴσα.

488. Y, evidentemente, se espera que recordemos otro proverbio: Menand. *Monost.* 231 θάλασσα καὶ πῦρ καὶ γυνὴ τρίτον κακόν . . .». La posibilidad de una alusión a este segundo proverbio ha de descartarse. En cuanto al primero, Fraenkel, sin hablar de proverbio, cita el paralelo de Hipócrates, *Morb.* iv 49.20 τὸ ὕδρωποειδές, ὃ τι ἐστὶ τῶ πυρὶ πολεμιώτατον, añadiendo uno latino: «El pasaje trágico (*Trag. inc.* 155 Ribb.) *prius undis flamma* se refiere a un ἀδύνατον, según se desprende del contexto en Cic. *Phil.* 13.49». Recuérdese la tesis de Rowe (1965) según la cual todo *adýnaton* es o bien un proverbio o bien una expresión construida siguiendo el modelo de los *adýnata* proverbiales. La forma de estos versos no es del todo coincidente con la de los paralelos, y su sentido no es el proverbial, ya que el heraldo afirma que el ἀδύνατον se produjo (según se ha estudiado en la p. 244, las mismas imágenes de los *adýnata* pueden usarse con distintas funciones, proverbiales y no proverbiales), de manera que se trataría como mucho de una alusión.

- (41) 653 ἐν νυκτὶ δυσκύμαντα δ' ὠρῶρει κακά. 00000  
Por la noche se había levantado la desgracia de un terrible oleaje.

Koch (1887: 65) relaciona este verso con la παροιμία «θάλασσα κακῶν»; pero, aparte de la falta de correspondencia formal, el sentido en el contexto del *Agamenón* no es proverbial, ya que se está describiendo una tormenta.

- (42) 659 ὀρῶμεν ἀνθοῦν πέλαγος Αἰγαῖον νεκροῖς 00000  
vemos el mar Egeo florido de cadáveres

Davies: «Αἰγαῖον contains an allusion to αἶγες and so keeps up the imagery in κεροτυπούμεναι, ποιμένος στρόβω and v. 670; for τὰ μεγάλα κύματα αἶγας ἐν τῇ συνηθείᾳ λέγομεν Artemid. 2. 12. 'vagues' and 'Waegen, Wogen' contain the same root as αἶγες . . . Compare also Αἰγαῖον πέλαγος· τὸ φοβερώτατον Suid. s. v. [αι 23 y 28] so that it was a proverb, as in Hor. 'tutum per Aegaeos tumultus' [C. 3.29.63]». Dejando de lado lo dudoso de la etimología propuesta, seguramente popular (cf. Chantraine), para que la expresión recogida en la *Suda* fuera proverbial tendría que aplicarse a un mar que no fuera el Egeo (y aun así podría ser una colocación más que una locución proverbial propiamente dicha); no hay ningún motivo para pensar que aquí no se esté hablando precisamente del mar Egeo ni para considerar mínimamente probable la complicada interpretación que propone Davies.

- (43) 668 λευκὸν κατ' ἥμαρ 00000  
en el claro día

Koch (1892: 24) pone este verso en relación con la expresión λευκή ἡμέρα, recogida por los paremiógrafos y lexicógrafos: ἡ ἀγαθὴ, καὶ ἐπ' εὐφροσύνη, καὶ «λευκὸν ἀγαθόν», ἐπὶ τοῦ ἡδέος: «el bueno, y para la alegría, y 'bien blanco', para lo gozoso»<sup>27</sup>. Como testimonios de uso antiguos las fuentes eruditas nos conservan dos fragmentos sin contexto, Sófocles fr. 6 *TrGF* y Éupolis fr. 182 *PCG*; en los *Persas* 301, la frase καὶ λευκὸν ἡμαρ νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου sirve como respuesta a una buena noticia; Theodoridis cita un pasaje de Focio: ἦν ἐπήρθης ἄγειν ἑορτὴν καὶ λευκὴν ἡμέραν ποιῆσθαι (*Or.* 11.3)<sup>28</sup>.

Pero la expresión λευκή ἡμέρα no puede ser proverbial cuando se usa para referirse al buen tiempo, sino sólo tal vez cuando se refiere a un día gozoso por otros motivos (como en Focio). Por tanto, como en el *Agamenón* se usa en su sentido primero y menos traslaticio (el día de hecho no es nada gozoso para los navegantes), aunque se trate de una locución más o menos fija (más bien una colocación que una locución), no sonaría proverbial a oídos de nadie, de la misma manera que no suena proverbial en español por ejemplo «mar serena» o «día claro».

- (44) 699-701 Ἰλίῳ δὲ κῆδος ὀρθ-οοοοο  
 ώνυμον τελεσίφρων  
 μῆνις ἤλασεν  
 A Ilión ha lanzado la ira que cumple sus designios un bien llamado cui-  
 dado [preocupación / matrimonio]

Los escolios a los versos 699 s. mencionan el proverbio Ἰλιάς κακῶν, al que no hay ninguna alusión en el texto. Algunos escolios parecen citar el proverbio sólo para ilustrar el pasaje, no porque consideren que hay en él referencia al proverbio: *Schol. rec.* Ἰλίῳ δὲ κῆδος] ἐπειδὴ τὸ κῆδος σημαίνει καὶ τὴν ἐπιγαμβρίαν καὶ τὸ πένθος, ἐδήλωσε νῦν ὅτι τὸ πένθος λέγει· «Ἰλιάς» γὰρ «κακῶν» ἢ παροιμία φησί; pero en los escolios de Demetrio Triclinio ya puede que se entienda que en el texto de Ésquilo hay alusión al proverbio: ὀρθώνυμον] «Ἰλιάς» γὰρ «κακῶν» ἢ παροιμία φησί. El comentario de los escolios es, con razón, universalmente ignorado por los comentaristas modernos (a excepción de Grimaldi, que en su estudio de 2011 sobre los proverbios en Ésquilo parece haberse basado demasiado en los comentarios de los escolios).

<sup>27</sup> *Coll. Coisl.* 303 (*Append.* 3.60) ≈ *Macar.* 5.51; *Hdn. Philet.* 191 ≈ *Thom. Mag. Ecl.* λ 223, *Antiatt.* λ 23; *Hsch.* λ 726; *Phot.* λ 218 = *Suda* λ 322; cf. *Zen. Vulg.* 6.13 = *Zen. Ath.* 1.63 ≈ *Coll. Bodl.* 895, *Suda* λ 323, τ 868; *Plu. Per.* 27.

<sup>28</sup> Otros testimonios, más tardíos o inseguros, pueden verse en la nota de Leutsch a *Append.* 3.60, Koch y Pearson *ad Soph.* fr. 6. La *Suda* y Zenobio relacionan la expresión λευκή ἡμέρα con la παροιμία «τὰς ἐν τῇ φαρέτρᾳ ψηφίδας», «los guijarros de la aljaba», que se explica por una costumbre escita de echar por la noche a la aljaba un guijarro blanco si el día había sido bueno y uno negro si había sido malo (otra explicación similar da Plutarco). Tienen razón Blomfield (en el glosario de su comentario a los *Persas* 301 (para él 306)) y Pearson al considerar que la expresión λευκή ἡμέρα se entiende perfectamente sin necesidad de recurrir a tales artificiosas explicaciones. Es probable que acabara incluida en las colecciones de los paremiógrafos precisamente por la relación que Zenobio establece entre las dos expresiones.



- (45) 709-11 μεταμανθάνουσα δ' ὕμνον ?oooo  
 Πριάμου πόλις γεραία  
 πολύθρηνον  
 pero aprendiendo en su lugar un himno muy fúnebre la vieja ciudad de  
 Príamo

Fraenkel: «πόλις γεραία: the same turn in Demades [fr. 18 de Falco] quoted by Demetrius, *De eloc.* 285 πόλιν, οὐ τὴν ἐπὶ προγόνων τὴν ναύμαχον, ἀλλὰ γραῦν, σανδάλια ὑποδεδεμένην κτλ. Here: old as she is, she must still unlearn. A tragic and ironic adaptation of a proverbial saying. Cf. 1425, 1619. More innocently and playfully *Suppl.* 361 σὺ δὲ παρ' ὀψιγόνου μάθε γεραιόφρων, *Cho.* 171 πῶς οὖν παλαιὰ παρὰ νεωτέρας μάθω;». Thomson considera que estas palabras hacen «alusión a la idea popular encarnada en la palabra ὀψιμαθής: [Ag.] 1425, Luc. *Amores* 37 λογίζου δὲ ὀψὲ μὲν τῆς ἡλικίας τὰ τοιαῦτα μεταμανθάνων, ὅμως δ' οὖν λογίζου νῦν γε, Dio Chr. i. 226R [= 7.17 von Arnim] ὀψὲ μεταμανθάνοντες, Chariton iv. 2 ὀψὲ μεταμανθάνοντες τὴν ἐλευθερίαν». Añádase el paralelo, más cercano, de Luciano, *Herm.* 84: καὶ οὐκ αἰσχυνῇ, ἦνπερ εὖ φρονῆς, εἰ γέρων ἄνθρωπος μεταμαθήσῃ καὶ μεταχωρήσεις πρὸς τὸ βέλτιον. Los paralelos citados no son suficientes más que para constatar la existencia de, como dice Thomson, una idea o tópico popular (cf. los comentarios a Ag. 584 y 1425 y 1619 s.).

- (46) 717-36 ἔθρεψεν δὲ λέοντος ἱ- \*\*ooo  
 νιν δόμοις ἀγάλακτον οὖ-  
 τως ἀνὴρ φιλόμαστον . . .  
 717 λέοντα / σίνιν codd.: Conington  
 Y así, crió un hijo de león, sin leche, que ahora mamar, un hombre en su  
 casa . . .

No reproduzco todo el texto de la historia del cachorro de león, pero todo él nos atañe. En la colección de Macario se recoge, sin explicación, la frase οὐ χρὴ λέοντος σκύμνον ἐν πόλει τρέφειν «No hay que criar un cachorro de león en la ciudad» (6.71)<sup>29</sup>. Es un trímetro yámbico que se encuentra también en las *Ranas* de Aristófanes y constituye la respuesta de Ésquilo a la pregunta de Dioniso sobre Alcibíades (1430 ss.):

- ΔΙ. εὖ γ', ὦ Πόσειδον. σὺ δὲ τίνα γνώμην ἔχεις;  
 ΑΙ. οὐ χρὴ λέοντος σκύμνον ἐν πόλει τρέφειν. 1431a  
 μάλιστα μὲν λέοντα μὴ 'ν πόλει τρέφειν. 1431b

<sup>29</sup> Erasmo 1277, Arthaber 327 y Tosi 345 recogen la expresión «leonis catulum ne alas», que no parece haberse usado en latín clásico (Valerio Máximo 7.2.ext.7 cita el pasaje de Aristófanes). Köhler (1889: 116) y Houghton (1915: 36) incluyen el proverbio griego en sus estudios sobre los animales en los proverbios antiguos; falta en Bauck 1880, Koch 1887 y 1892 y Linde 1896. Raeburn-Thomas incluyen el pasaje en su índice analítico *sub* 'proverbs', en una subentrada 'fable'.

ἦν δ' ἐκτραφῆ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν.

Se discute si en este texto debe secluirse el verso 1431a (Dindorf) o el 1431b (Brunck; van Leeuwen, suponiendo que proviene de los *Demos* de Éupolis), o si no secluir ninguno y atribuir el primero a Eurípides (Erbse) o a Dioniso en la forma de una pregunta (Bothe), o si atribuir cada verso a distintas producciones de la misma obra (Dover)<sup>30</sup>. En todo caso, lo que hay en el *Agamenón* es, más que un proverbio, una fábula, pero la fábula correspondiente al proverbio. Sobre el origen, probablemente oriental, y el conocimiento en Grecia de esta fábula, remito al comentario de Fraenkel<sup>31</sup>, del que cito sólo lo más relevante a nuestro empeño: «Esta fábula era bastante bien conocida en la Atenas del siglo V de la misma manera que los Αἰσώπειοι λόγοι y otras del mismo tipo», comenta Fraenkel, que considera que en el pasaje de Aristófanes se trata de «una γνώμη bien conocida» y que no tiene por qué haber referencia al *Agamenón*; «el mismo αἶνος», añade, «era familiar a Platón, claramente desde su niñez, y . . . presupone que sus lectores lo conocen: *Gorgias* 483e (Calicles) πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρῆ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα . . . καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον. Las palabras ὥσπερ λέοντας se comprenden bien sólo a partir del αἶνος». Este uso del *Gorgias* está más cercano a un uso proverbial, ya que la fábula no se cuenta. «Expresiones similares se encuentran en afirmaciones oraculares o quasi-oraculares sobre el nacimiento y la infancia de tiranos o políticos poderosos, como Cipselo de Corinto (Hdt. 5.92β.3), Pericles (Hdt. 6.131.2) y Cleón (Ar. *Eq.* 1037-44)» (Sommerstein *ad Ar. Ra.* 1431<sup>32</sup>).

No sabemos hasta qué punto en época de Ésquilo estaría ya fijada una forma proverbial para el motivo del cachorro de león (la cercanía temporal del texto de Aristófanes lo hace probable), de manera que la narración de la fábula pudiera sentirse de alguna manera como una alusión a la expresión proverbial correspondiente. El principio de la narración esquilea, ἔθρεψεν δὲ λέοντος ἱνὶν δόμοις «Crió un hijo de león en casa», parece coincidir con lo que podría ser una forma fija de la expresión proverbial (cf. ὄφιν τρέφειν en *Cho.* 928, pp. 609-641, λύκους τρέφειν y κριὸς (τὰ) τροφεῖ' (ἀπέτισεν), p. 618), si bien con la variación ἱνὶν, que, si es correcta la conjetura, habría de entenderse como una recreación. Como hemos visto más de una vez, los límites entre estos géneros no son claros: ya Lucilo de Tarres decía de la fábula que es

<sup>30</sup> En *Suda* o 986 y σ 713 se citan 1431a, 1431b y 1432; en Plu. *Alc.* 16.3, 1431b-1432; en Valerio Máximo 7.2.ext.7 hay una versión latina del 1431b (pero se afirma que lo dice Pericles); en la *AP* 10.110, los tres versos 1431a, 1431b y 1432 se atribuyen a Ésquilo (fr. 452, dudoso, *TrGF*).

<sup>31</sup> Y a Nöldeke 1922.

<sup>32</sup> Cf. también, sobre la aplicación a Alcibíades del motivo, el capítulo «The lion's whelp» (citado por Fraenkel) de Cornford 1965: 188 ss.

Nótese que poco después de la fábula nos volvemos a encontrar un caso parecido: en los versos 750 ss., una creencia popular que se citaba en la forma condensada de un proverbio se cita en el canto coral de forma mucho más larga y desarrollada, de manera que este canto coral parece construido a partir de motivos tradicionales desarrollados de forma «original» por Ésquilo.

(47) 742 s.      μαλθακὸν ὀμμάτων βέλος,  
                       δηξίθυμον ἔρωτος ἄνθος.  
                       blanda saeta de los ojos, flor de amor que muerde el ánimo.

<sup>33</sup> καὶ ἔστιν ὁ αἶνος ἐξηπλωμένη παροιμία, *apud* Eust. *Il.* 3.229.10 y Ammon. *Diff.* 18.24. Cf. García Romero 2010: 85 s., que recoge además otros pasajes antiguos que desarrollan esta idea.

<sup>35</sup> Cf. también Carnes 1988 y 1991 y nuestro comentario a ὄφιν τρέφειν (pp. 611 s., 624 s.).

768

- (48) 750 ss.      παλαιφάτος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος τέτυκται,  
 μέγαν τελεσθέντα φωτὸς ὄλβον  
 τεκνοῦσθαι μὴδ' ἄπαιδα θνάσκειν,  
 ἐκ δ' ἀγαθᾶς τύχας γένει  
 755  
 βλαστάνειν ἀκόρεστον οἰζύν.  
 δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰ-  
 μί· τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον  
 μετὰ μὲν πλείονα τίκτει,  
 σφετέρᾳ δ' εἰκότα γέννα.  
 760  
 οἰκῶν γὰρ εὐθυδίκων  
καλλίπαις πότμος αἰεί.
- φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-  
 ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν  
 765  
ὕβρις τότε ἢ τότε, ὅτε τὸ κύριον μόλη  
 φάος, κότον νεώρη  
 δαίμονά τε τὸν ἄμαχον ἀπόλεμον,

<sup>37</sup> Cf. también, además de los comentarios al *Agamenón*, el de Jebb a *Soph. Ant.* 795 s., el de Barret a *Eur. Hipp.* 525 s., Tosi 1320 y West 2006: 88, que da paralelos griegos y de otras lenguas indoeuropeas para la idea de la flecha del amor.

<sup>38</sup> Cf. también *Od.* 4.150 ὀφθαλμῶν τε βολαί (describiendo Menelao a Odiseo).

<sup>39</sup> Imagen tradicional es también la de la flor y el mordisco del amor, cuyos paralelos citan los comentaristas.

ἀνιέρων θράσος μελαί-  
 νας μελάθροισιν Ἰατᾶς,  
 εἰδομέναν τοκεῦσιν.

770

750 ἐν τοῖς T · 754 θνήσκειν codd. · 758 τὸ γὰρ δυσσεβὲς codd.: Pauw · 766 ὅτε  
 Klausen: ὅταν codd. · 767 ita conj. Fraenkel (φάος iam Scaliger, φ. κ. νεάρη  
 Pasquali): νεαρά φάους κότον codd.: {νεαρά} φάος τόκου Ahrens · 768 τε τὰν  
 Blomfield: τίταν Heimsoeth · 769 ἄμαχον om. T · 771 μέλαιναν . . . ἄταν Auratus ·  
 μελάθροισ F · 772 εἰδόμενον Pauw: -μένας Casaubon

Dicha de antiguo entre los mortales, vieja palabra hay fraguada: que, cuando llega a ser grande y cumplida, la prosperidad de un hombre engendra y no muere sin hijos, y de la buena fortuna para el linaje brota insaciable aflicción.

Pero, frente a otros, soy el único que piensa de otro modo: la acción impía engendra después más, y parecidas a su origen. Pues de las casas de recta justicia, destino siempre de hermosa prole.

Mas suele engendrar crimen viejo crimen joven entre los males de los mortales tarde o temprano, cuando el día fijado llega, un resentimiento nuevo, y un espíritu, irresistible, invencible, impía audacia de negra ofuscación en las moradas, crimen parecido a sus padres.

La presentación παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος / τέτυκται, con dos términos para 'viejo' (παλαί-, γέρων) aplicados a dos términos para 'dicho' o 'palabra' (-φατος, λόγος), a más de la especificación ἐν βροτοῖς, de un tipo corriente en la cita de tradiciones populares (cf. p. 70), hace pensar que va a citarse un proverbio, pero la frase que sigue (μέγαν — οἰζύν) es demasiado larga y complicada para ser una παροιμία. Lo más probable es, pues, que haya alusión (y no cita) a alguna παροιμία en concreto, como κόρος τίκτει ὕβριν «La hartura engendra insolencia / crimen / abuso»<sup>40</sup>. Como indican Bollack y Judet de La Combe (siguiendo a Schneidewin), los términos παλαίφατος y γέρων no dicen exactamente lo mismo: el primero se refiere a la antigüedad de la formulación del dicho, de su primera supuesta producción; el segundo, a una vejez actual que indica su pervivencia gracias a la repetición. Esto es precisamente lo que le sucede a una expresión proverbial. Pero la amplitud de sentido de los términos λόγος y -φατος permite que, en vez de citarse literalmente la παροιμία en cuestión, se exponga con otras palabras lo que la παροιμία dice<sup>41</sup>.

Es una idea tradicional entre los griegos que la mucha prosperidad lleva a la ruina, directamente o a través de varios pasos intermedios (por ejemplo, ὄλβος, κόρος,

<sup>40</sup> La palabra es difícil de traducir; la traducción por 'desmesura' es tradicional y convencional, pero no demasiado exacta. Sobre el sentido del término, véanse los estudios de Fisher 1992 y Mathieu 2004, y el comentario de Medda a 763-5.

<sup>41</sup> Es preferible, pues, no traducir λόγος como 'refrán' o 'proverbio', como a menudo se hace, y no entremediar ninguna parte del texto, como también se hace a veces; si se quiere, como 'palabra' o 'razón', tomando estos términos en alguno de sus usos antiguos en español, o como 'dicho' (esto es, 'algo que se dice'). El adjetivo παλαίφατος se usa también con una expresión proverbial en *Od.* 19.163 οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης.

ὑβρις, ἄτη), sobre la cual remito al comentario de Bollack y Judet de La Combe y los estudios de Dodds 1951: 30 ss., Doyle 1970, Moreau 1997, Helm 2004 y Mathieu 2004, donde se recogen los pasajes y la bibliografía más relevantes. Esta creencia suele relacionarse con el φθόνος θεῶν, la envidia, celos o malquerencia de los dioses, que derriba a los hombres que gozan de más fortuna.

Aunque bien pudo haber más, sólo conservamos un proverbio claro relacionado con estas ideas: τίκτει κόρος ὕβριν (o τίκτει Κόρος Ὑβριν), una primera racionalización moral de esta creencia según Dodds (1951: 31). Aristóteles cita la frase como παροιμία en un fragmento del *Protréptico*: τίκτει γὰρ, ὥς φησιν ἡ παροιμία, κόρος μὲν ὕβριν, ἀπαιδευσία δὲ μετ' ἐξουσίας ἄνοιαν (4.1 s.). Pero el primer uso de la frase es de Solón (fr. 6 West): δῆμος δ' ὦδ' ἂν ἄριστα σὺν ἡγεμόνεσσιν ἔποιτο, / μήτε λήην ἀνεθείς μήτε βιαζόμενος· / τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπῃται / ἀνθρώποις ὅποσους μὴ νόος ἄρτιος ᾗ. En la colección de Teognis se recogen estos dos últimos versos con alguna variación (153 s.): τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἔπῃται / ἀνθρώπῳ καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾗ; y Aristóteles cita el fragmento de Solón en la *Constitución de los atenienses* (πάλιν δ' ἀποφαινόμενος περὶ τοῦ πλήθους, ὥς αὐτῷ δεῖ χρῆσθαι· δῆμος — ἄρτιος ᾗ, 12.2.5)<sup>42</sup>. Diógenes Laercio (1.59) recoge entre los dichos de Solón τὸν μὲν κόρος ὑπὸ τοῦ πλούτου γεννᾶσθαι, τὴν δὲ ὕβριν ὑπὸ τοῦ κόρου. El verso τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἔπῃται, o sólo τίκτει τοι κόρος ὕβριν, se atribuye a Homero en los escolios a Píndaro, O. 13.12; en el escolio a O. 2.173, en cambio, se llama παροιμία a τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν; en las colecciones de Diogeniano (8.22), Macario (8.27) y Apostolio (16.55) se recoge τίκτει τοι κόρος ὕβριν ὅταν κακῷ ἀνδρὶ παρείῃ, con la explicación ἐπὶ τῶν ταῖς εὐτυχίαις ἐπαιρομένων; el lema de *Mant.* 2.98 coincide con la frase citada del fr. 57 del *Protréptico* de Aristóteles. También Erasmo recoge la expresión en sus *Adagia* (2653).

Algunos textos, como Hdt. 8.77 κρατερὸν Κόρον, Ὑβριος υἱόν (oráculo probablemente anterior, según Mathieu, a los siguientes paralelos); Pi. O. 13.10 Ὑβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον (464 a. C.); Eur. fr. 437.2 *TrGF* τίκτουσαν ὕβριν τὴν πάροιθ' εὐπραξίαν, fr. 438 *TrGF* ὕβριν τε τίκτει πλοῦτος ἢ φειδῶ βίου<sup>43</sup>, hacen pensar que la relación entre estos conceptos era variable, y normal su expresión por medio de la imagen de la procreación. Se trata de un patrón proverbial o cuasi proverbial 'X τίκτει Y', con la variante 'X τίκτει X'. En el *CPG* se recogen δίκη δίκην ἔτικτε καὶ βλάβην βλάβη, ὕβρις ὕβριν ἔτικτε καὶ ψόγος ψόγον, ἔρις ἔριν τίκτουσα προσμᾶται λόγον, ἔρις ἔριν ἀντιφυτεύει (*Phoc. Sent.* 78 Πειθῶ μὲν γὰρ ὄνειαρ, Ἔρις δ' ἔριν ἀντιφυτεύει), λόγοι λόγους τίκτουσιν (ἐπὶ τῶν ἐκ πολυλογίας εἰς ἔριν καθισταμένων)<sup>44</sup>; en el *Ayante* de Sófocles el mismo patrón se aplica a lo bueno: χάρις χάριν γὰρ ἔστιν ἢ τίκτουσ' αἰεὶ, 522<sup>45</sup>. La segunda de estas expresiones, ὕβρις ὕβριν ἔτικτε καὶ ψόγος ψόγον, dice lo mismo que la corrección del coro del Agamenón: la *hýbris* en-

<sup>42</sup> Para otras citas de la frase, véase la edición de West.

<sup>43</sup> Mathieu cita también Soph. OR 872 Ὑβρις φυτεύει τύραννον.

<sup>44</sup> Zen. Vulg. 3.28, Diogen. Vind. 2.42, Greg. Cypr. 2.14, Apost. 6.9, *Suda* δ 1091; Greg. Cypr. 3.86, Apost. 17.47; *Suda* ε 3008, *Mant.* 1.60, Arsen. 7.94a; *Mant.* 1.59, Erasmo 1941; Macar. 5.67.

<sup>45</sup> Sen. *De ben.* 2.12 «gratia gratiam parit», Erasmo 34, Peroni 2010: 106 s.

gendra *hýbris*. Pero esta expresión está recogida sólo en Gregorio de Chipre y Apostolio, de manera que no puede considerarse testimonio de que ya en época de Ésquilo hubiera fijada una expresión proverbial ὕβρις ὕβριν τίκτει o similar. Puede considerarse una versión de δίκη δίκην ἔτικτε καὶ βλάβην βλάβη, mejor atestiguada; tal vez deriva de ella; δίκη δίκην... es un trímetro; la otra ya no lo es.

Toda la fraseología de esta parte del canto del *Agamenón* concuerda con la de la creencia tradicional rechazada (usada en la primera estrofa), que es la misma que la del proverbio κόρος τίκτει ὕβριν, «La hartura engendra crimen», como he querido señalar en el texto con los subrayados. Y, sobre todo, la expresión φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις... ὕβριν puede considerarse una recreación (por corrección) del proverbio τίκτει κόρος ὕβριν. Lo más probable es, pues, que haya en este pasaje una alusión a este proverbio, o tal vez a uno similar no atestiguado<sup>46</sup>. La cuestión no es aquí de sí o no: se trata de unas ideas que pueden llamarse proverbiales en la medida en que están extendidas y son generalmente consabidas, pero es difícil establecer hasta qué punto habían dado lugar a expresiones proverbiales propiamente dichas, ya que se observa una cierta fijación formal al menos en cuanto a la imagen preferida para expresarlas, pero no sabemos hasta qué punto esta fijación de idea e imagen había dado lugar a expresiones fijas aparte de κόρος τίκτει ὕβριν. Como comentan Bollack y Judet de La Combe (p. 100), «el hecho de que se retomen las mismas palabras de un discurso al otro... se explica... por el hecho de que el Coro no critica aquí un pensamiento aislado, sino una doctrina antigua y autorizada. La situación no es la misma que en los versos 369-73... <El coro> se opone aquí a una tradición, no a una 'desviación'. Si la sustituyera por una concepción radicalmente diferente, en su forma y en su contenido, dejaría sin explicar la atención de la que la tradición goza después de generaciones... Remitiéndose a una opinión común, el Coro reutiliza los términos empleados corrientemente para restituirles su significado verdadero. Al establecer una relación de engendramiento entre la prosperidad y la desgracia, la doctrina tradicional se preocupaba ya de establecer un lazo regular entre los dos contrarios, y por tanto de superar la impresión de desorden que podían producir las vicisitudes humanas. La teoría del Coro, más exigente, dará a esta regularidad una forma realmente sistemática».

En *Euménides* 532 s. vuelve a hacerse la misma corrección: ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω, / δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως<sup>47</sup>. La cuestión de hasta qué punto es de verdad innovador este pensamiento ha sido muy tratada y debe contestarse con prudencia. En primer lugar, como ya hemos comentado (pp. 74 s.), es un recurso tradicional oponerse a la tradición, y no son raros los refranes que se contestan entre sí. En segundo lugar, ciñéndonos ya a las propias ideas expresadas por el coro en contraposición con la tradición, es cierto que Solón (frr. 4, 6, 13 West), entre otros, había ya corregido o más bien matizado esta creencia. Pero, como comentan Bollack y

<sup>46</sup> La recoge como proverbial Koch (1897: 15), y son muchos los traductores y comentaristas que consideran que se cita o alude aquí a un proverbio.

<sup>47</sup> Véase el comentario en pp. 885 s.

Judet de La Combe, el texto de Ésquilo debe entenderse en sus propios términos y no como formando parte de una historia de las ideas: «se hace como si el Coro, sirviendo de portavoz al poeta, reivindicara la paternidad de una idea nueva . . . Pero es claro que, en esta estrofa, el ‘yo’ del Coro (v. 757 s.) se opone a los ‘otros’ que repiten la palabra antigua. La ‘originalidad’, pues, debe comprenderse a partir de los datos del texto, y no juzgarse en relación a una historia de las ideas morales» (p. 96; cf. también pp. c-ciii y Medda *ad loc.*). Con todo, «no faltan los elementos innovadores en la concepción de la genealogía de la culpa» (Medda). Para Helm, lo nuevo en este pasaje de Ésquilo es que sea precisamente τὸ δυσσεβὲς ἔργον la causa de la aflicción; lo mismo ocurre en las *Euménides*. Para Moreau (1997), lo novedoso es que el coro niega dos cosas: primero, la tradición popular de que la mucha prosperidad lleva a la ruina; luego, en la antístrofa cuarta, la idea aristocrática, típica de Píndaro, de que la riqueza y la virtud van siempre de la mano. Hay que decir también que el hecho de que haya algunos precedentes no resta importancia a la negación de la tradición de este canto: los precedentes eran menos claros, no tenían el atrevimiento de negar la sentencia tradicional, sino sólo, como mucho, de matizarla, explicarla, adaptarla. La oposición explícita y directa a la idea tradicional, la negación clara y total de este principio (δίχλα δ’ ἄλλων μονόφρων εἰμί) es algo verdaderamente nuevo.

Hemos citado ya alguna vez a Easterling (1978: 153) cuando dice que «cuando se presta una atención especial a la sabiduría o antigüedad o fama de un dicho, hemos de asumir que el poeta lo considera especialmente significativo», y que los pasajes en que esto sucede «dan expresión relevante por medio de proverbios a temas que son fundamentales en las obras respectivas»<sup>48</sup>. Este caso (estos casos, teniendo en cuenta la repetición de las *Euménides*) no escapa a esta aseveración, por más que el dicho esté contradicho o corregido, y es que es el dicho el que se toma como punto de partida para un largo desarrollo de las mismas ideas que en el dicho se explican (el origen del mal, o de la desgracia), sobre cuya importancia en la trilogía no hará falta insistir. Las metáforas de la procreación cuadran especialmente bien, como se ha señalado a menudo, con la procreación del crimen en las distintas generaciones del linaje de los Atridas. El pasaje está, por otra parte, justo después de la historia del cachorro de león, que constituye otra larga recreación de un motivo tradicional que tiene algo en común con este: a pesar de las apariencias, león pare león.

Este canto coral sigue a la escena del heraldo que confirma la noticia de la toma de Troya y precede a la de la entrada de Agamenón en escena y en el palacio pisando ricas telas de púrpura. A la τύχη de la creencia tradicional (755) se opone el ἔργον en la corrección (758), que convierte el proceso en algo más moral. La desgracia de los troyanos se debe a su ὕβρις, no a un vuelco de su mucha prosperidad. Pero a medida que el canto avanza (y aquí estamos en su final) lo que se dice es más general, y esta disquisición sobre la ὕβρις tiene sentido también con respecto a lo que va a suceder. Rutherford (2012: 384 s.) señala que el coro rechaza «una visión que tiene razones para temer, debido a la situación concreta del rey, la visión de que el desastre sigue al

<sup>48</sup> Easterling comenta con estas palabras Soph. *Ant.* 620 s., Tr. 1 ss. y Aesch. *Cho.* 313 s. Cf. también Blasina 2003: 180.



éxito humano». Al mismo tiempo, como suele ocurrir en el *Agamenón*, hay también un presagio de que la ὕβρις de Agamenón llevará a otra ὕβρις, que será la de Clitemestra. Pero lo más importante es que este canto no deja ninguna posibilidad de interpretar la muerte posterior de Agamenón como un golpe adverso de la fortuna o como debida a su mucha prosperidad, que es una idea que debía de estar de algún modo presente en el mito tradicional. La muerte de Agamenón tiene que deberse a sus propias culpas (y tal vez también a las heredadas). Entrar al palacio pisando las ricas telas de púrpura es un δυσσεβὲς ἔργον por sí mismo y representa además los otros actos de ὕβρις de Agamenón. Contra lo que pudiera pensarse, contra lo que dice la tradición, la desgracia que le sobreviene a Agamenón no es la caída de un hombre que ha llegado a la cima del éxito, es el castigo provocado por la ὕβρις anterior. Así lo reconoce el coro cuando a las razones de Clitemestra contesta finalmente citando la ley proverbial παθεῖν τὸν ἔρξαντα. Lo terrible es que la ley de justicia resulta entonces equivalente de la ley del crimen (cf. Kitto 1956: 78, 81 s.).

En la escena que sigue, Agamenón citará la sentencia proverbial ὀλβίῳ δὲ χρηὶ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοι φίλῃ (928 s.), estrechamente ligada a las ideas que el coro desarrolla en este pasaje: el considerarse, o considerar a otro, ὀλβιος, con una prosperidad a salvo de todo mal, es una forma de ὕβρις que ha de llevar a la ruina.

(49) 805 s. νῦν δ', οὐκ ἂπ' ἄκρας φρενὸς οὐδ' ἀφίλως \*\*\*\*Ο  
«εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν».

806 lac. post ἀφίλως stat. Schneidewin, post εὐφρων Hense · πόνον  
Bourdriot, quo recepto τελέσασιν (ἐγώ) Wilamowitz

*Traducción literal:* Mas ahora, no desde la superficie de la mente ni sin amistad, «Benevolentes son las penalidades para los que bien las han cumplido».

*Traducción libre:* Mas ahora, francamente y de todo corazón, «Bien está lo que bien acaba».

Así edita el pasaje Murray, que en el aparato anota: «fortasse proverbium citat coryphaeus». Son muchos los comentaristas que consideran la frase proverbial, probablemente llevados por su forma (una nominal pura bimembre con la estructura métrica de un paremiaco y con la repetición de εὖ al principio de cada miembro), su sentido (una sentencia de carácter general para la que pueden citarse paralelos en otras lenguas: «Bien está lo que bien acaba», «All's well that ends well», «Einde wel, alles wel»), y seguramente también por la manera en que en estos versos se cita la frase. Sin embargo, esta forma de cita da lugar a dificultades sintácticas que la mayor parte de los editores han querido eliminar cambiando el texto de los manuscritos. A las dificultades sintácticas (Bollack-Judet de La Combe hablan de «anacoluto violento» entre los dos versos) se suma lo extraño del uso del adjetivo εὐφρων, que normalmente se refiere a personas, aplicado a πόνος. Estas dificultades se han resuelto de dos maneras: o bien corrigiendo πόνος en πόνον, o bien estableciendo una laguna

tras ἀφίλως (lo que resolvería sólo el primer problema) o tras εὐφρων (lo que resolvería los dos).

Pero tanto entre los que dejan tal cual el texto de los manuscritos como los que lo cambian es opinión generalizada que en el segundo verso hay un proverbio: van Heusde: «Dicho proverbialmente, como Cic. Fin. 2, 32, 105 *vulgo enim dicitur: «iucundi acti labores», nec male Euripides* (Androm. fr. 35 (144) ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνήσθαι πόνων): *dulce es la memoria de los trabajos pasados*. Soph. fr. 757 πόνου μεταλλαχθέντος οἱ πόνοι γλυκεῖς. Theogn. 691 [692] (1055 W.) χαίρων εὖ τελέσειας, ὁδὸν μεγάλου διὰ πόντου. Nuestro *einde wel, alles wel*. Cf. sup. 328, 451»; Kennedy: «all's well &c., lit. 'el trabajo es gozoso para los que lo han acabado bien': el juego se da con el doble εὖ. Tal vez es proverbial». Verrall: «*los hombres piensan felizmente en sus sufrimientos cuando han tenido éxito*, literalmente 'una fatiga es feliz a la vista de aquellos que la han cumplido bien'. Probablemente un proverbio: para el gusto por el juego con εὖ véase . . .»; Bollack-Judet de La Combe «un adagio extraño . . . Se siente que el corifeo evoca una máxima conocida . . . el proverbio . . .»; Lloyd-Jones: «el texto no es claro, pero se usa una expresión proverbial»; Vílchez-Adrados: «Proverbio»; Groeneboom; Raeburn-Thomas; Koch 1892: 16. También los que proponen una laguna suelen considerar que πόνος εὖ τελέσασιν es el final de un proverbio; sólo la conjetura πόνον se aparta de esta interpretación: cf. Denniston-Page y Medda. Para Fraenkel, la «conjetura [de que la frase es proverbial] encuentra un apoyo en el hecho de que cuando los ancianos expresan tal pensamiento ahora que el rey y su gente han llegado de verdad *re bene gesta*, su sentimiento se acerca mucho al que se expresaba en 567 s. en las palabras del Herald, aunque su tono es desde luego más contenido». Y supone que el texto perdido contendría «algo que haga claro que este θουλούμενον expresa el estado de ánimo presente del hablante . . . Sería inútil intentar restaurar las palabras; imagino que el pensamiento habría sido algo como esto: νῦν δ' οὐκ ἀπ' ἄκρας φρενὸς οὐδ' ἀφίλως εὐφρων αἰνῶ τόδ' ἔπος προτέρων ἡδὺς (van Heusde cita Eur. fr. 133 N. [133 TrGF, Stob. 3.29.57] ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνήσθαι πόνων, y G. Thomson Demócrito fr. 243) o también φροῦδος (cf. 567 ss.) ο ἄπονος πόνος εὖ τελέσασιν'»<sup>49</sup>.

El texto de los manuscritos puede mantenerse. El problema que plantea por la unión de εὐφρων con πόνος no es grave: se trata de una traslación de un significado apropiado para los hombres a una cosa. El propio West, que defiende la laguna tras εὐφρων, reconoce que tal unión no es imposible y que pueden citarse pasajes paralelos: Ag. 192 πνοαὶ . . . νησιτίδες, 330 νυκτίπλαγκτος . . . πόνος, de forma que εὐφρων πόνος podría entenderse como «trabajo acompañado por un sentimiento de satisfacción» (véase también la discusión en Fraenkel, Thomson y Medda). La cuestión del supuesto anacoluto es más interesante: lo cierto es que la frase, dejando el sentido aparte, no presenta ninguna dificultad de análisis sintáctico; lo que sucede es

<sup>49</sup> Para West, que también parece admitir la opinión generalizada de que la frase es un proverbio y que considera que el πόνος es del propio coro y de la ciudad que recibía las cenizas de los muertos en la guerra, tal πόνος no podría nunca ser ἡδὺς, y propone en su lugar εὔδει, que tendría la ventaja de dar cuenta de un salto de ojo entre dos líneas que empezaran por εὔ.

que los «circunstanciales» οὐκ ἅπ' ἄκρας φρενὸς οὐδ' ἀφίλως no parece que tengan sentido complementando a la predicación εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν. Pero puede pensarse que no la complementan directamente sino que son circunstanciales metafrásticos, o, dicho en el lenguaje funcionalista, disjuntos que operan en el nivel de la enunciación. De forma similar, en español puede decirse: «Mas ahora, francamente, 'Bien está lo que bien acaba'». Las propuestas de Fraenkel hacen explícito cuál es el nivel sintáctico en que estos complementos operan, pero no son necesarias para que la frase sea correcta. El hecho de que la frase a la que complementan estos metafrásticos sea un proverbio facilita esta interpretación, siendo los proverbios siempre citas que no es necesario introducir explícitamente como tales por su conocimiento compartido. Entiendo que la escueta nota de Murray alude de algún modo a esta interpretación<sup>50</sup>. Esto no quiere decir necesariamente que la sentencia se cite con fidelidad a una forma fijada por la tradición, ya que sabemos que las sentencias proverbiales griegas admitían un alto grado de variación.

Resumo los paralelos ya vistos junto con otros citados por Koch: Soph. fr. 374 TrGF πόνου μεταλλαχθέντος οἱ πόνοι γλυκεῖς; Eur. fr. 133 TrGF ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνήσθαι πόνων (citado por Arist. Rh. 1370b ὅθεν καὶ τοῦτ' εἴρηται «ἀλλ' . . .»; por Cicerón, Fin. 2.32.105 nec male Euripides —concludam, si potero, Latine; *Graecum enim hunc versum nostis omnes*—: «suavis laborum est praeteritorum memoria»; y recogido en la *Antología* de Estobeo, 3.29.57, y en las *Sentencias de Menandro*, 859 ὡς ἡδὺ . . .<sup>51</sup>); Od. 15.400 s. μετὰ γὰρ τε καὶ ἄλγεσι τέρεται ἀνὴρ, / ὅς τις δὴ μάλα πολλὰ πάθη καὶ πόλλ' ἐπαληθῆ; Eur. fr. 668 TrGF con la corrección de Schneidewin ἦν εὐτύχη [ἄνευ τύχης mss.] γὰρ, ὥσπερ ἡ παροιμία, / πόνος μονωθείς οὐκέτ' ἀλγύνει βροτούς<sup>52</sup>; Soph. Ai. 264 φρούδου γὰρ ἤδη τοῦ κακοῦ μείων λόγος (recogido en Greg. Cypr. Leid. 3.25 y Apost. 17.99); fr. 375 TrGF μόχθου γὰρ οὐδεὶς τοῦ παρελθόντος λόγος (recogido en Mant. 2.24 con la explicación Σοφοκλέους ἡ γνώμη); y el latín «iucundi acti labores», citado como proverbial por Cicerón, Fin. 2.32.105 (antes de la cita de Eurípides; recogido por Erasmo 1243 y Otto 889), y que tal vez sea el paralelo más cercano a nuestro pasaje.

Se trata, en fin, de una sentencia proverbial usada con función argumentativa y conclusiva, que opone un saber general a las confesadas anteriores reticencias del coro ante la expedición contra Troya. Es uno de los casos más claros de uso de un proverbio como comentario que pone un «nombre» convencional a algo que ha sucedido y que no se sabe bien cómo entender: las contradicciones de lo sucedido (acción justa contra Paris y Troya, pero que ha acarreado, sólo por una mujer, la muerte de muchos hombres) no permiten sacar fácilmente una conclusión, y el proverbio («Bien está lo que bien acaba») ofrece la posibilidad de sacarla aferrándose a lo convenido tradicionalmente: si el final es bueno, puede considerarse que los males que se han dado en el camino a ese final eran, más que verdaderos males, un εὐφρων πόνος, un

<sup>50</sup> Cf. también Bollack-Judet de La Combe: «Tal vez no es demasiado difícil sacar del asentimiento (οὐκ ἅπ' ἄκρας φρενός) el verbo ('yo digo por mi parte') que expresa la adhesión a la sabiduría citada.

<sup>51</sup> Para otras citas de la frase, véase el aparato del TrGF.

<sup>52</sup> Véanse otras interpretaciones en la introducción, p. 46 n. 3.

padecimiento de buena intención, dirigido a un bien. Por su sentido, la sentencia se relaciona, pues, con cuestiones omnipresentes en la trilogía: la paradoja de que para que el bien se dé haya que arrostrar males (αἶλινον αἶλινον εἰπέ, τὸ δ' εὖ νικάτω); la contraposición entre apariencia y realidad que el tiempo acaba resolviendo al mostrar (en este caso, con el éxito) la apariencia como apariencia y la realidad como realidad (según la creencia general de que lo de después vale más que lo de antes).

Pero el corifeo se equivoca: el final de la empresa de Agamenón aún no ha llegado, y, cuando llegue, no será un buen final. La sentencia, pues, está cargada de ironía trágica. El solo hecho de que se hable de un buen fin con la expresión εὖ τελέσασιν, con el verbo que sirve también para la muerte, recuerda la norma de no llamar a nadie feliz antes de que muera, que se cita poco después precisamente por boca de Agamenón (928 s.). Dentro de la serie de glorificaciones de Agamenón que los varios personajes hacen en esta parte de la tragedia, sirve también a la expresión de uno de los motivos preferidos del género: la felicidad, el éxito de un hombre, puede ser mera apariencia que en un momento se convierta en completa ruina.

- (50) 832 s.      παύροις γὰρ ἀνδρῶν ἐστι συγγενὲς τόδε,      \*\*ooo  
                     φίλον τὸν εὐτυχοῦντ' ἄνευ φθόνων σέβειν.

Pues a pocos de los hombres les es connatural esto: honrar sin envidia al amigo al que le va bien.

En su traducción de 1920, Murray vierte así estos versos: «For not many men, the proverb saith, / Can love a friend whom fortune prospereth / Unenvying». Estos dos versos son uno de los escasos pasajes de Ésquilo recogidos en la *Antología* de Estobeo (3.38.28). La idea es repetida (cf. los paralelos citados por Thomson), pero los paralelos no son lo suficientemente cercanos como para considerarse testimonios de un mismo supuesto proverbio. Fraenkel hace notar también el parecido del primer verso con 884 s. ὥς τε σύγγονον / βροτοῖσι...; puede añadirse el paralelo de la frase τὸ συγγενὲς γὰρ καὶ φθονεῖν ἐπίσταται, citada como dicho por Aristóteles, *Retórica* 1388a6: ... τοῖς γὰρ ἐγγὺς καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ δόξῃ φθονοῦσιν. ὅθεν εἴρηται «τὸ συγγενὲς γὰρ καὶ φθονεῖν ἐπίσταται»; el comentarista anónimo (*Comm. Arist. Gr.* XXI 2, 114.26 s.) atribuye la frase a Ésquilo (fr. 305 *TrGF*). La coincidencia con el pasaje del *Agamenón* es curiosa, porque la palabra συγγενές, aunque se usa en los dos pasajes, tiene un sentido distinto en cada uno; sólo suponiendo que el dicho citado por Aristóteles era ya proverbial en época de la *Oresteia* podría tal vez pensarse en una alusión o recreación, aunque seguramente tiene más sentido pensar que se trata de uno de los casos en que una idea frecuente y más o menos tradicional toma varias formas de expresión.

- (51) 849 s.      ἥτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως      \*\*\*\*o  
                     πειρασόμεσθα πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου.

πήματος τρέψαι νόσον τ: corr. Porson (ἀποτρέψαι van Heusde)

o quemando o cortando con benevolencia intentaremos rechazar el dolor de la enfermedad.

La metáfora del «cortar y quemar», tomada de la práctica y el lenguaje médico<sup>53</sup>, ha tenido gran éxito desde la antigüedad hasta nuestros días, dando lugar a expresiones proverbiales como la griega πήματα τομώντα, citada por Eustacio (*Il.* 3.40.23 s., pasaje citado en el comentario de Stanley; cf. *Soph. Ai.* 582 τομώντι πήματι), la latina «ferrum et ignis» (Otto 842) o nuestro «cortar por lo sano». La encontramos ya en Heraclito, fr. 58 DK οἱ γοῦν ἰατροί, τέμνοντες, καίοντες, πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, ταῦτ' ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους. Otros paralelos son *Pl. Grg.* 521e, *Plt.* 293b y 298a, *X. Mem.* 1.2.54, *Hell.* 4.2.15 (sobre la devastación de la guerra, sin mención de los médicos), etc. O. Gigon la califica de «idea popular» (*Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, p. 26).

La cuestión es aquí si esta metáfora tópica debe considerarse una expresión proverbial. Puede decirse que hay forma fija: la coordinación copulativa o disyuntiva de los verbos τέμνω y καίω está fijada incluso en los usos no figurados, como señala Guardasole (2000: 267), llegando a veces el «cortar y quemar» a ser una especie de denominación compuesta de la intervención médica. Para tales usos no figurados no cabe hablar de expresión proverbial sino más bien de *cliché* o colocación. Es cuando esta misma fórmula fija se aplica, en sentido figurado, a otros ámbitos cuando puede hablarse de locución verbal. Los usos propiamente metafóricos como éste del *Agamenón* (y *X. Hell.*) están también más cercanos a lo proverbial que otros donde lo que hay es una comparación, más o menos larga, con la labor médica. Se clasifique como se clasifique, la constatación de lo formular de la expresión permite descartar en todo caso que haya en el pasaje de Ésquilo influencia o imitación de Heraclito, como alguna vez se ha considerado (Mondolfo-Tarán 1972: 216).

En el contexto del *Agamenón* la metáfora se aplica a los posibles argivos desleales a Agamenón, y se extiende a las palabras πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου; su dureza se ve mitigada por el adverbio εὐφρόνως y el verbo πειρασόμεσθα, a más de por el uso de la primera persona del plural. El uso de esta imagen proverbial no resulta inconveniente a un personaje del rango de Agamenón, que parece querer mostrar con ella su buen conocimiento de su oficio de rey y su dominio de la situación. Pero, como en otras ocasiones, la frase va cargada de ironía trágica, ya que muestra la absoluta falta de conocimiento del rey, que a continuación dice que va a entrar en el palacio, de la verdadera enfermedad de la ciudad, que no va a tener tiempo de cortar ni quemar nada, sino que va a ser él el degollado.

---

<sup>53</sup> Paralelos del *Corpus Hippocraticum* se recogen en el estudio de Dumortier 1935b: 47 s. y Guardasole 2000: 266-8. Sobre el uso de terminología médica en Ésquilo, véase también Griffith 2009: 30-4.

- (52) 857 s. ἐν χρόνῳ δ' ἀποφθίνει \*οοοο  
τὸ τάρβος ἀνθρώποισιν.  
con el tiempo se les gasta el pudor a los hombres

Koch (1892: 18) recoge esta frase entre otros pasajes gnómicos que hablan de cómo el tiempo acaba o aligera los males (cf. *Eum.* 286, pp. 879 s.). Sin embargo, ninguno de sus paralelos es lo suficientemente cercano (ninguno se refiere en concreto a τάρβος ni nada parecido). La frase es, desde luego, una γνώμη de carácter general, pero no hay más motivos para considerarla proverbial.

- (53) 868 τέτρηται δικτύου πλέω λέγειν \*\*\*\*ο  
τέτρηται Ahrens: τέτρωται codd.  
tendría ya más agujeros que una red, por así decir

Hipérbole de carácter humorístico que bien podría ser proverbial. En sentido recto, se llama a la red «muy agujereada» en Babr. 4.4 δικτύου πολυτρήτου. El mismo sentido que la imagen del *Agamenón* tiene nuestro «más agujeros que un colador». El cedazo o la criba se usan proverbialmente con el mismo sentido en Ar. fr. 497 PCG ὥσπερ {κόσκινον} αἰρόπινον τέτρηται «está agujereado como un cedazo» y Luc. *Ep. Sat.* 24 τὴν ἐσθῆτα δὲ ὀλιγωρία τῶν ἐπιμελητῶν κοσκινηδὸν διατετρυπησθαι ὑπὸ τῶν βελτίστων μυῶν, ὡς σαγήνης θυννευτικῆς μηδὲν διαφέρειν (en sentido recto, Pl. *Grg.* 493b τετρημένῳ κοσκίνῳ). Bothe, que considera la expresión proverbial, cita los paralelos latinos de Plaut. *Rud.* 101 s. «uillam integundam intellego totam mihi: / nam nunc perlucet ea quam cribrum crebrius».

Algunos interpretan λέγειν «para contarlos»; la interpretación que aquí se sigue (Stanley, Bothe, Schütz, Paley, Blomfield, Judet de La Combe, Vílchez-Adrados, entre otros) podría servir para defender la proverbialidad de la expresión. Si no era proverbial, lo son en todo caso su forma y sentido, y el público (de entonces y de ahora) recibe entonces la expresión como hecha a la manera proverbial. Esto es válido aunque se adopte la lectura τέτρωται de los manuscritos (como hace Judet de La Combe): la imagen es en el fondo la misma, y podría tratarse de una recreación sobre un más corriente τέτρηται.

- (54) 884 s. ὥς τε σύγγονον \*\*οοο  
βροτοῖσι τὸν πεσόντα λακτίσαι πλέον.  
ὥστε codd, divisit Klotz: ὥς τι Hartung  
... en la idea de que es connatural a los mortales cocear más al caído.

Algunos comentaristas sugieren que esta γνώμη pudiera ser proverbial, probablemente llevados por su parecido con expresiones modernas, pero los paralelos antiguos que se citan no son lo suficientemente cercanos para asegurar su proverbialidad:

Bothe lista πλέον λακτίζειν τὸν πεσόντα en su índice *sub* «proverbia» y en su comentario al verso cita como paralelos Juvenal 10.85 «curramus praecipites et, / dum iacet in ripa, calcemus Caesaris hostem» (cf. también 15.59), Arquíloco fr. 134 West κατθανοῦσοι κερτομεῖν ἐπ' ἀνδράσι y Soph. *Ai.* 988 s. τοῖς θανούσιν τοι φιλοῦσι πάντες κειμένοις ἐπεγγελάων. Enger: «frase proverbial que recuerda la fábula del burro y el león moribundo». Fraenkel: «Puede que haya aquí una alusión a alguna expresión proverbial. Los comentaristas citan, entre otros pasajes, Soph. *Ai.* 988 s., 1348 [οὐ γὰρ θανόντι καὶ προσεμβῆναί σε χρή;], *El.* 835 s. [κατ' ἐμοῦ τακομένας μᾶλλον ἐπεμβάση], Ar. *Nubes* 550 [κοῦκ ἐτόλμησ' αὐθις ἐπεμπηδῆσ' αὐτῷ κειμένῳ], Lucret. 5.1140 *nam cupide conculcatur nimis ante metutum* (1139 *sub pedibus vulgi*). Parece haber una alusión al mismo proverbio en Soph. *Ant.* 1029 s. ἀλλ' εἴκε τῷ θανόντι, μηδ' ὀλωλότα κέντει. Cf. también Plutarco, *Demosth.* 22.4 ἀγεννές ζῶντα μὲν τιμᾶν . . . πεσόντα δὲ . . . ἐπισκιρτᾶν τῷ νεκρῷ». Raeburn-Thomas reconoce esta sugerencia con mayor seguridad: «'To kick the man who's down' was a phrase, then as now» (citando el pasaje en su índice *sub* «proverbs»).

Ha de añadirse el paralelo del proverbio griego δρυὸς πεσοῦσης πᾶς ἀνήρ ξυλεύεται «De la encina caída, todos sacan leña»<sup>54</sup>, del que deriva nuestro «hacer leña del árbol caído». La forma y función de la frase del *Agamenón* son típicamente proverbiales: en cuanto a la forma, el predicado σύγγονον βροτοῖσι, generalizador por apelar explícitamente a la naturaleza humana; la posible aliteración πεσόντα λακτίσαι πλέον; la imagen de dar patadas al caído; en cuanto a la función, se introduce la frase como generalización explicativa de una afirmación anterior sobre un caso particular. Podría tratarse de un proverbio propiamente dicho con la forma en que aquí se encuentra u otra similar; o también de una locución proverbial τὸν πεσόντα λακτίσαι «cocear al caído».

- |      |     |   |        |
|------|-----|---|--------|
| (55) | 899 | καὶ γῆν φανεῖσαν ναυτίλοις παρ' ἐλπίδα, | *οοοοο |
| (56) | 900 | κάλλιστον ἡμαρ εἰσιδεῖν ἐκ χειμάτος,    | ***οο  |
| (57) | 901 | ὁδοιπόρῳ διψῶντι πηγαῖον ῥέος.          | *οοοοο |
| (58) | 902 | τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν.    | ***ο   |

y tierra que se aparece a los marineros inesperadamente, día el más hermoso de ver tras la tormenta, corriente fontanal para el caminante sediento. Es dulce escapar a toda necesidad.

Las tres imágenes son tradicionales y tanto ellas como la sentencia final cuentan con paralelos en los textos griegos. Para Bollack y Judet de La Combe, la fórmula λέγοιμ' ἅν con la que se abre la serie de metáforas elogiosas en el verso 896 indica que se utiliza «un fondo de expresiones conocidas» (*ad* 739-43, p. 91). Hay también paralelos que muestran que era típico usar varias de estas imágenes seguidas (Asclep. [III a. C.] *AP* 5.169 ἡδὺ θέρους διψῶντι χιῶν ποτόν, ἡδὺ δὲ ναύταις / ἐκ χειμῶνος

<sup>54</sup> *Schol.* Theoc. 5.65, *Coll. Bodl.* 354 (*Append.* 2.1), *Macar.* 3.39, *Apost.* 6.36, *Men. Sent.* 185, Erasmo 2086; Nicéforo Grégoras, *Historia Romana* 2.1057.16.

ἰδεῖν εἰαρινὸν στέφανον). Una imagen similar se usa poco después, en 969: θάλλπος μὲν ἐν χειμῶνι. Varios comentaristas encuentran la sintaxis del pasaje un tanto laxa e incongruente, y consideran interpolado alguno o algunos de estos versos (902 Blomfield, todo el pasaje Dindorf, 900 y 902 Fraenkel). Para Fraenkel, se habrían tomado de algún pasaje, un paralelo probablemente citado al margen, en que varios de estos tópicos se citaran seguidos. Pero la sintaxis del pasaje se entiende: el καί liga un tipo de tópicos (los anteriores del perro guardián, cable, columna, hijo: protectores o sostenedores) con otro (éstos del alivio del sufrimiento), de manera que es como si estuviera coordinando dos cosas; la sentencia final es una generalización con respecto al segundo tipo de casos, lo cual puede no ser del todo lógico (la laxitud de la ligazón sintáctica es propia de las sentencias y proverbios) o no ser del gusto moderno («El verso 902 es ciertamente un clímax insípido», Hogan), pero no es agramatical ni falto de sentido. Y la coincidencia con otros textos sólo indica que Clitemnestra se ajusta a unos tópicos preexistentes<sup>55</sup>. La cuestión es si estos tópicos pueden considerarse expresiones proverbiales.

Para 899 y 901, Blomfield cita, además de Asclep. AP 5.169, Eur. *Andr.* 891 s. ὦ ναυτίλοισι χεῖματος λιμὴν φανείς / Ἀγαμέμνωνος παῖ; y Judet de La Combe comenta que el verso 899 del Agamenón «retoma la larga comparación de *Odisea* XXIII, 233 ss., donde Ulises es para Penélope la tierra que se aparece a los náufragos». West (1997: 572) cita un paralelo del libro de *Proverbios* de la *Biblia*: «El agua fría para el alma sedienta, y [así son] las buenas nuevas de tierra lejana» (25.25). Puede tratarse, más que de expresiones fijas proverbiales, de meros tópicos de la tradición poética.

Veamos los paralelos del verso 900. En las *Ranas* (303 s.) de Aristófanes se cita, deformado, un verso del *Orestes* de Eurípides (279) que el actor Hegélocos, había, al parecer, pronunciado mal: ἔξεστί θ' ὥσπερ Ἡγέλοχος ἡμῖν λέγειν· / «ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλήν [γαλήν' Eur.] ὄρω». Un esolio a las *Ranas* explica: ἔστι δὲ παροιμία ἐπὶ τῶν διαφυγόντων τὰ λυπηρά. La *Suda* (η 36) recoge la misma explicación (ἐπὶ τῶν διαφυγόντων τὰ λυπηρά) sin usar la voz παροιμία. El verso de Eurípides se recoge también en el florilegio de Arsenio (6.88d) y en el estudio de Koch (1887: 65) sobre los proverbios en la tragedia. La imagen es tópica: en la misma obra de Eurípides, algo después, se vuelve a usar aplicada también a un hombre, como en el *Agamenón*, y con una construcción sintáctica parecida: πιστὸς ἐν κακοῖς ἀνὴρ / κρείσσων γαλήνης ναυτίλοισιν εἰσορᾷν (727 s.); también aparece en los versos ya citados de Asclepiades, ἡδὺ θέρους διψῶντι χιῶν ποτόν, ἡδὺ δὲ ναύταις / ἐκ χειμῶνος ἰδεῖν εἰαρινὸν στέφανον; Mitchell, en su comentario a las *Ranas*, cita *Pe.* 301 καὶ λευκὸν ἡμαρ νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου. El paralelo del *Orestes* de Eurípides, junto con la identificación de los escolios de las *Ranas* del verso de Eurípides como παροιμία, hacen más probable la proverbialidad del verso del *Agamenón*, cuya correspondencia no es, de todas formas, exacta, y también podría entenderse como uso de un tópico poético. En las lenguas europeas modernas se consideran proverbiales expre-

<sup>55</sup> West (1997: 570-3) considera que el origen de estas ristas de metáforas elogiosas proviene de tradiciones orientales, de las que cita varios paralelos. Véase la defensa del texto transmitido de Judet de La Combe.



siones como «Tras la tempestad viene la calma», «After a storm comes a calm», «Μετά τη μπόρα έρχεται η γαλήνη», «Nach Regen kommt Sonnenschein», «Après la pluie, le beau temps», «Borúra derű» (húngaro), «Dopo la pioggia viene il sereno» (RMCVC), cuyo sentido es, sin embargo, algo distinto al de la imagen griega.

En cuanto a la sentencia que cierra esta serie de imágenes en una afirmación general que recoge los casos anteriores, *τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν*, van Heusde lista este verso (para él 824) en su índice *sub* παροιμίαι. En el comentario no dice nada al respecto, pero cita los paralelos de Pl. *Phdr.* 240c καὶ μὴν τό γε ἀναγκαῖον αὖ βαρὺ παντὶ περὶ πᾶν λέγεται y Thgn. 472 πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον χρῆμ' ἀνιηρὸν ἔφϋ. Vale la pena citar el contexto del *Fedro*: ἤλικά γὰρ δὴ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος τέρπειν τὸν ἤλικα —ή γὰρ οἶμαι χρόνου ἰσότης ἐπ' ἴσας ἡδονὰς ἄγουσα δι' ὁμοιότητα φιλίαν παρέχεται— ἀλλ' ὅμως κόρον γε καὶ ἡ τούτων συνουσία ἔχει. καὶ μὴν τό γε ἀναγκαῖον αὖ βαρὺ παντὶ περὶ πᾶν λέγεται· ὁ δὲ πρὸς τῇ ἀνομοιοτυπῇ μάλιστα ἐραστῆς πρὸς παιδικὰ ἔχει. Este pasaje, en el que se cita al menos otro proverbio (ἤλιξ ἤλικα τέρπει), y probablemente se aluda a otros dos (ἰσότης φιλότης y αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς πρὸς τὸν ὁμοῖον), hace muy probable que λέγεται se refiera a una expresión proverbial. Young edita la frase de Teognis entre comillas; es la conclusión a una serie de consejos sobre la inconveniencia de forzar a alguien a hacer algo: μηδένα τῶνδ' ἀέκοντα μένειν κατέρυκε παρ' ἡμῖν, / μηδὲ θύραζε κέλευ' οὐκ ἐθέλοντ' ἰέναι, / μηδ' εὖδοντ' ἐπέγειρε, Σιμωνίδη, ὄντιν' ἂν ἡμῶν / θωρηχθέντ' οἴνωι μαλθακὸς ὕπνος ἔλη, / μηδὲ τὸν ἀγρυπνέοντα κέλευ' ἀέκοντα καθεύδειν. / «πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον χρῆμ' ἀνιηρὸν ἔφϋ». De la misma manera, en el *Agamenón* la γνώμη viene después de varias imágenes de alivio de la necesidad. El proverbio podría tener la forma πᾶν (τὸ) ἀναγκαῖον βαρὺ o similar. La sentencia de Clitemestra dice lo mismo al revés: es placentero huir de toda necesidad. Coincide con los paralelos no sólo el sentido general, sino también la forma, con τὰναγκαῖον . . . ἅπαν, de manera que, si esta forma complementaria no era una variante del proverbio de Platón y Teognis, en la frase de Clitemnestra se oiría una alusión (modificación o recreación) de ese proverbio.

(59) 914 δωμάτων ἐμῶν φύλαξ  
guardiana de mi casa

ooooo

Paralelos como D. 59.122 τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν [sc. ἔνεκ' ἔχομεν], X. *Oec.* 7.42 οἴκου φύλαξ, o en el *Agamenón* mismo, en boca de Clitemestra, δωμάτων κύνα (607), parecen revelar la existencia de un cliché o colocación que no puede considerarse proverbial<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Fraenkel cita el paralelo, más alejado formalmente, de Penélope en *Od.* 19.525 s. ἡὲ μὲνω παρὰ παιδὶ καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσω, / κτήσιν ἐμήν, δμῶάς τε καὶ ὑπερεφές μέγα δῶμα, y 11.178 ἡὲ μὲναι παρὰ παιδὶ καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσει.

- (60) 921-7      μηδ' εἵμασι στρώσας' ἐπίφθονον πόρον      \*οοοο  
τίθει· θεοὺς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών·  
ἐν ποικίλοις δὲ θνητὸν ὄντα κάλλεσιν  
βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβου.  
λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ.  
χωρὶς ποδοπήστρων τε καὶ τῶν ποικίλων  
κληδῶν ἀντεῖ

ni hagas, extendiendo vestiduras, un camino que atraiga envidia, que es a los dioses a los que hay que honrar con ellas; no puedo yo, siendo mortal, de ninguna manera pisar sin miedo en bordadas hermosuras. Digo que me honres como a hombre, no como a dios. Sin secapiés y sin los bordados la fama resuena

Van Heusde remite en su comentario al proverbio *μη πρὸς ἐμὲ τὰ ποικίλα*, también citado por Davies, añadiendo «Patet, maxime ambigue dici». El proverbio está recogido en la *Suda* (μ 976) y el *CPG* (Diogen. 6.70a, *Mant.* 2.14, Macar. 5.96 y 8.32), con la explicación *τουτέστι, μὴ τὰς τέχνας κατὰ τῶν φίλων* «esto es, no las artimañas con los amigos». *ποικίλα* se usa en este pasaje en su sentido primero, para referirse a las ricas telas de variados colores que Clitemestra dispone como alfombra para Agamenón; pero la palabra puede traer también a las mientes resonancias de su sentido figurado, a partir de 'muy variado', de 'cambiante' y por tanto 'astuto', o, en neutro plural, 'artimaña', que es el que parece tener en la *παροιμία*. No sabemos si tal *παροιμία* existiría ya en época de Ésquilo y si, caso de existir, se oiría en el texto una alusión a ella que daría al texto un doble sentido (para el público, no para Agamenón).

- (61) 927 s.      καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν      \*\*\*οο  
θεοῦ μέγιστον δῶρον.  
Y el no pensar con insensatez, del dios el mayor don.

Earp (1950: 52 s.) habla de «the proverbial Greek commonplaces with which he [Agamemnon] reinforces the sentiment, that a humble mind is the best gift of God, and the familiar 'call no man happy till he is dead'»; Raeburn-Thomas, de «conventional maxims». Los paralelos más cercanos son Thgn. 1171 γνῶμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἀρίστην; Aesch. *Eum.* 850 φρονεῖν δὲ καμοὶ Ζεὺς ἔδωκεν οὐ κακῶς; Eur. *Med.* 636 s. στέργοι δέ με σωφροσύνα, δῶρημα κάλλιστον / θεῶν; y Soph. fr. 922 *TrGF* ἀλλ' ἢ φρόνησις ἀγαθὴ θεὸς μέγας. En el fr. 112 DK de Heraclito, ya citado por Thomson, se dice algo similar: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη (Diels proponía corregir en τὸ φρονεῖν); en Soph. *Ant.* 683 s. πάτερ, θεοὶ φύουσιν ἀνθρώποις φρένας, / πάντων ὅσ' ἐστὶ κτημάτων ὑπέρτατον, el sentido es muy parecido, pero la forma es mucho más distante. La idea se ha tratado en el comentario a 177 s. y 928 s.; aparece ya, en forma muy distinta, en *Odisea* 23.11-3 μαῖα φίλη, μάρ-

γην σε θεοὶ θέσαν, οἳ τε δύνανται / ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονα περ μάλ' ἔόντα,  
/ καὶ τε χαλιφρονέοντα σαοφροσύνης ἐπέβησαν<sup>57</sup>.

En cuanto a la forma, cf. los paralelos citados en el comentario a *Cho.* 59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον, principalmente Aesch. *Th.* 625 θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς, verso recogido en las *Sentencias de Menandro* (351), Apostolio (8.87) y Erasmo (3191), y considerado proverbial por Headlam *ad Ag.* 927 s. (para él, 918 s.).

- (62) 938 φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει. \*oooo  
Pero la voz que lanza el pueblo tiene mucha fuerza.

En la discusión de Agamenón y Clitemnestra sobre el «camino de púrpura» que Agamenón acabará pisando para entrar en el palacio se acumulan los tópicos: al que dice la una, responde el otro con otro, de manera que, siendo un ἀγών, se trata de un juego de contradicción entre creencias generalmente aceptadas. Pero es difícil saber si eran expresiones proverbiales algunos de ellos, y cuáles.

En cuanto a este verso, Fraenkel considera que Agamenón contesta aquí «with an ancient saw», y cita el paralelo de Hesíodo, *Trabajos y días* 760 ss., ya citado por Triclinio: ὧδ' ἔρδειν· δεινὴν δὲ βροτῶν ὑπαλεύεο φήμην· / φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται κούφη μὲν αἰεῖραι / ῥεῖα μάλ', ἀργαλή δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ' ἀποθέσθαι. / φήμη δ' οὐ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα πολλοὶ / λαοὶ φημίξουσιν· θεός νύ τις ἐστι καὶ αὐτὴ, y de *Ag.* 456 βαρεῖα δ' ἀστῶν φάτις ξὺν κότῳ. Se trata de paralelos más de sentido que de forma.

- (63) 939 ὁ δ' ἀφθόνητός γ' οὐκ ἐπίζηλος πέλει. \*\*ooo  
mas el que no es envidiado no es admirado

En qué se basa Earp (1950: 53) para hablar con respecto a este verso de «las palabras que se hicieron proverbiales» es cosa que desconozco. La frase no se encuentra en las colecciones antiguas de sentencias (sí en Arthaber 653), y sin embargo su forma y sentido son típicamente proverbiales (se trata de una γνώμη). Raeburn-Thomas la califican de «respectable commonplace», mientras que Judet de La Combe parece considerar que se trata sólo de una apariencia de proverbio que se sentiría como tal («La réplica de Clitemnestra, que tenía la apariencia de un dicho ['dicton'] y apelaba por tanto a una evidencia compartida por los dos interlocutores . . .»). A falta de otros indicios, me parece imposible determinar si se trataba de un proverbio preexistente o de una sentencia creada para la ocasión a partir de los patrones típicos de los proverbios y de una idea que probablemente fuera tradicional

<sup>57</sup> Más paralelos en el comentario de Stanley a 184 (= 176).

(cf. los paralelos citados por Thomson, y Pl. *Mx.* 242a *πρῶτον μὲν ζῆλος, ἀπὸ ζήλου δὲ φθόνος*, citado por Blomfield; Tosi 1226 «Post gloriam inuidiam sequi»).

- (64) 940 οὔτοι γυναικός ἐστιν ἰμεῖρειν μάχης. \*\*\*οο  
No es propio de la mujer desear la lucha.

Otra frase que por su forma y sentido general parece un proverbio. Tiene además la partícula *τοι*, que se usa a menudo (pero no sólo) en la cita de proverbios. Los paremiógrafos (Diogen. 6.72, Diogen. Vind. 3.28, Apost. 11.48) recogen la *paroimía* μὴ μάχαιραν αἶρε, θῆλυ «No empuñes la espada, mujer», diciendo que se aplicaba ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων βοηθεῖν, «a los incapaces de ayudar». Siendo en griego ‘lucha’ y ‘espada’ o ‘cuchillo’ de la misma raíz, el paralelo es más relevante de lo que por las traducciones pudiera parecer; una traducción, libre, que recogiera esta relación, podría ser «No empuñes, mujer, cuchillo de lucha»<sup>58</sup>. Schneidewin cita πόλεμος δ’ ἄνδρεςσι μελήσει, de *Iliada* 6.492 y 20.137, un paremiaco que pudo tener valor proverbial; se cita en *Lisistrata* 520 (y cf. *Odisea* 1.358 μῦθος δ’ ἄνδρεςσι μελήσει, 11.352 πομπή δ’ ἄνδρεςσι μελήσει, 21.352 τόξον δ’ ἄνδρεςσι μελήσει). Los paremiógrafos recogen también la *paroimía* γυνὴ στρατηγῇ ὁ γυνὴ στρατεύεται, que se aplicaría ἐπὶ τῶν παραδόξων (Greg. Cypr. 2.7, Greg. Cypr. Mosq. 2.60, Macar. 3.12, Apost. 5.76; Diogen. 4.1, en cambio, dice que se aplica a los cobardes) y está más alejada formalmente de la frase del *Agamenón*.

- (65) 941 τοῖς δ’ ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόκειται. \*οοοο  
Y a los afortunados también les está bien dejarse vencer

Otra generalización del tipo de la γνώμη. Schneidewin cita como paralelo la sentencia latina «Bis uincit qui se uincit in uictoria», recogida en la colección de Publilio Siro.

- (66) 953 ἐκὼν γὰρ οὐδεὶς δουλίῳ χρηταὶ ζυγῷ. \*οοοο  
Nadie usa de buen grado el yugo de la esclavitud.

La sentencia bien pudiera ser, por su forma y sentido, proverbial, pero no tenemos indicios de que la forma fuera fija (cf. casos similares, como 1226). Van Heusde lista este verso (para él 875) en su índice *sub παροιμίαι*, sin decir nada al respecto en el comentario.

El sintagma δούλιον ζυγόν sí se repite tal cual, o con pequeñas variantes, en varios textos (Aesch. *Pe.* 50, *Th.* 471 y 793, Hdt. 7.8.45; δούλειον ζυγόν Pl. *Lg.* 770e y *Ep.* VIII 354d; δοῦλον ζυγόν Eur. *Tr.* 678, *AP* 2.1.401 y 16.5.3; ζεύγλησι δουλίησι

<sup>58</sup> García Romero 2017 trata el proverbio relacionado μὴ παιδὶ μάχαιραν.

Aesch. *Th.* 150, δουλείας ζυγά Soph. *Ai.* 944, τοὺς δὲ δουλείας ζυγὸν ἔσχευ ἀνάγκας, Soph. fr. 591 *TrGF*; etc.). Se trata, pues, de una fórmula fija y tradicional, pero no creo que pueda considerarse proverbial, sino más bien una fórmula poética, como el «yugo de la necesidad» del v. 218.

- (67) 958 ἔστιν θάλασσα — τίς δέ νιν κατασβέσει; — 00000  
 Está el mar — ¿quién lo podrá agotar?—

Uso del mismo tópico de la παροιμία «θάλασσαν ἀντλεῖν» (Zen. *Ath.* 5.17<sup>59</sup>, *Append.* 4.58). Como en *PV* 532, donde se llama al Océano ἄσβετον πόρον, no siendo el sentido figurado, no puede hablarse de expresión proverbial.

- (68) 974 μέλοι δέ τοι σοὶ τῶν περ ἂν μέλη τελεῖν \*0000  
 μέλλης codd.: μέλη Haase  
 Y te cuides de lo que te hayas de cuidar de cumplir.

Véase el comentario a *Coéforas* 780.

- (69) 1025-9 εἰ δὲ μὴ τεταγμένα \*\*000  
 μοῖρα μοῖραν ἐκ θεῶν  
 εἴργε μὴ πλέον φέρειν,  
 προφθάσασα καρδία  
 γλῶσσαν ἂν τάδ' ἐξέχει.  
 Y si un destino establecido no impidiera, por decreto de los dioses, a otro destino llevar ventaja, el corazón, anticipándose a la lengua, lo sacaría fuera.

Con respecto a los últimos versos<sup>60</sup>, Fraenkel comenta: «La idea que es más cercana a la experiencia corriente, a saber, la de que la lengua se anticipa a menudo a la mente, se expresa en el dicho popular de [Isoc.] 1. 41 πολλοῖς γὰρ ἢ γλῶττα προτρέχει τῆς διανοίας (citado por Schneidewin), y de los dichos de los Siete Sabios, Quilón 14 (Diels-Kranz, *Vorsokr.* i, 5ª ed., 63) ἢ γλῶσσά σου μὴ προτρεχέτω τοῦ νοῦ [D. L. 1.70.8 τὴν γλῶτταν μὴ προτρέχειν τοῦ νοῦ]. Es posible que Ésquilo tuviera esto en mente (Schadewaldt, *Hermes*, lxxi, 1936, 42 n. 3)». Raeburn-Thomas siguen a Fraenkel y hablan, con más seguridad, de «la alusión al proverbio 'Que tu lengua no se adelante a tu pensamiento'». La frase πολλοῖς γὰρ ἢ γλῶττα προτρέχει τῆς διανοίας se encuentra también en un esolio a Píndaro (*Schol. vet.* I. 6.105a «γλῶσσα

<sup>59</sup> Véase la edición y comentario de Spyridonidou.

<sup>60</sup> La interpretación del sentido de las dos *moiras* de los anteriores es muy discutida.

δ' οὐκ ἔξω φρενῶν»· τουτέστιν οὐδὲν ἄκαιρον φλυαρεῖ, ἀλλ' ὃ σκέπτεται. παρὰ γὰρ πολλοῖς ἡ γλῶττα προτρέχει τῆς διανοίας) y en Coricio (VI d. C.) *Or.* 2.23 οἷς φρόνημα σύνεστι φορτικὸν καὶ γλῶττα προτρέχουσα τῆς διανοίας καὶ δεξιὰ προπηδῶσα τῆς γλώττης<sup>61</sup>.

No es claro si estas expresiones eran proverbiales, y hay que hacer notar sus diferencias con la frase de Ésquilo: en el posible proverbio la lengua no se opone a καρδία sino a νοῦς o διάνοια (Ahrens 1860: 607)<sup>62</sup>; en Ésquilo no se adelanta la lengua al pensamiento, sino el corazón a la lengua.

(70) 1045 ὥμοί τε δούλοις πάντα καὶ παρὰ στάθμην

\*\*000

lac. post δούλοις (vel πάντα) stat. West, post στάθμην

Thiersch · παραστάθμων F

duros con los esclavos en todo y por norma

Koch (1887: 80 s.) cita este pasaje del *Agamenón* como testimonio de la locución παρὰ στάθμην, que «videtur . . . formula dicenda fuisse proverbialiter trita» y significaría «*secundum amussim, ad rectam lineam, accurate*», como se ve por los paralelos: Soph. fr. 474 TrGF ὥστε τέκτονος / παρὰ στάθμην ἰόντος ὀρθοῦται κανών, Thgn. 543 s. χρή με παρὰ στάθμην καὶ γνώμονα τήνδε δικάσσαι, / Κύρνε, δίκην, 945 s. εἶμι παρὰ στάθμην ὀρθὴν ὁδόν, οὐδετέρωσε / κλινόμενος (y Theoc. 25.194 αὐτὸς καὶ μάλα ῥεῖα κατὰ στάθμην ἐνόησας). Fraenkel la llama «expresión semi-proverbial»; Judet de La Combe habla del «carácter estereotipado de la expresión», que vendría a significar «siguiendo la línea recta del cordel», «estrictamente». Los comentaristas y editores del *Agamenón* han encontrado dificultades para integrar el sentido fijo de la locución en su contexto, y dan diversas soluciones (conjeturas y lagunas incluidas), para las que remito a los comentarios de Fraenkel, Judet de La Combe y West 1990: 209 s. Lo que aquí nos atañe, una vez reconocido el carácter de expresión fija del sintagma, es si sería de los que en griego se pueden llamar παροιμία. En el LSJ se recoge así: «proverb., also, παρὰ στάθμην *by the rule*», donde 'proverb.' ha de querer decir 'proverbially'. Como se ha visto en la introducción, no todas las locuciones parecen haberse llamado παροιμία en griego, por no tener la suficiente «entidad proverbial». Aunque στάθμη sea una palabra de significado usada en sentido figurado (e. e., sacada de su contexto de uso más propio y aplicada, proverbialmente, a otros), la locución es tan breve y tiene un sentido tan general que es posible que se sintiera como nosotros sentimos locuciones como «por norma» o «por regla general», que difícilmente se considerarían expresiones proverbiales.

<sup>61</sup> Eustacio y probablemente también Aristónico (*Il.* 1.290) interpretaban el verso 1.291 de la *Iliada*, τοῦνεκά οἱ προθέουσιν ὀνειδέα μυθήσασθαι, en un sentido parecido al de estas expresiones: διὰ τοῦτο αἱ ὕβρεις αὐτῷ τοῦ λέγειν προτρέχουσι; (Eust. *Il.* 1.164.35; también 1.156.12 s., 2.179.12 s.). El sentido del verso es discutido entre los modernos, y los que siguen la interpretación antigua, prefieren pensar, a diferencia de ésta, que el infinitivo es final: «se le adelantan las injurias para decirse».

<sup>62</sup> La conjetura de Schütz καρδίαν γλῶσσοσς acerca más el texto al posible proverbio, pero es innecesaria.

- (71) 1066 s. χαλινὸν δ' οὐκ ἐπίσταται φέρειν  
 πρὶν αἱματηρὸν ἐξαφρίζεσθαι μένος.  
 y no sabe llevar el freno antes de escupir el alma en espumarajos de  
 sangre. 00000

Blasina (2003: 182) incluye estos versos entre las expresiones proverbiales y sentencias tradicionales de la *Oresteia*, como una «máxima caracterizante» del personaje de Clitemestra, comentando: «L'espressione dei vv. 1066-7 è relativa a un ambito semantico decisamente maschile: in questo campo può ben aver avuto valore di metafora d'uso». No llego a entender el comentario: el ámbito masculino son los caballos; en este campo la expresión no puede ser metafórica, sino fuera de él. Por lo demás, χαλινὸν φέρειν bien puede ser una metáfora usual, aunque Blasina no da paralelos, pero creo que, como la del yugo, no es expresión proverbial. Blasina, en todo caso, se refiere a toda la frase, lo que es aún más difícil de entender.

- (72) 1071 εἴκουσ' ἀνάγκη τῇδε καίνισον ζυγόν.  
 Cediendo ante esta necesidad acepta tu nuevo yugo. 00000

Hay aquí una referencia a la fórmula del «yugo de la necesidad» y probablemente también a la del «yugo de la esclavitud». Ambas son fórmulas poéticas, no proverbiales. Cf. el comentario a 218 y 1026.

- (73) 1093 κυνὸς δίκην  
 a la manera de un perro 00000

Véase el comentario a 607 δωμάτων κύνα.

- (74) 1125 s. ἄπεχε τῆς βοῦς  
 τὸν ταῦρον  
 ¡Aparta el toro de la vaca! 00000

Blasina (2003: 183 s.), retomando el comentario de Fraenkel, considera que se trata de una expresión proverbial: «El carácter proverbial de una expresión como τῆς βοῦς τὸν ταῦρον ἀπέχειν ha sido advertido ya por Boeckh. Que la expresión retoma el lenguaje del pastor, una frase del tipo 'aleja el toro de la vaca, no sea que le haga daño', es una hipótesis de Schneidewin que puede juzgarse verosímil». Boeckh, en su comentario a Pi. P. 4.142 s. μία βοῦς Κρηθεῖ τε μάτηρ / καὶ θρασυμήδει Σαλμωνεῖ [«Una sola vaca (fue) madre para Creteo y Salmoneo de osado pensamiento»], supone que bajo la expresión μία βοῦς subyace una «dictio proverbialis», añadiendo luego: «ceterum ut redeam ad proverbialem ταῦρον et βοῦν, Aeschylus *Agam.* 1117. similiter

loquentem Cassandram facit: ἄπεχε τῆς βοῦς τὸν ταῦρον»; pero no llega a quedar claro si piensa en una comparación «proverbial» del hombre con el toro y la mujer con la vaca o si cree que había también una expresión proverbial propiamente dicha que se usara en Píndaro o incluso también en Ésquilo.

Schneidewin, por su parte, no habla de expresión proverbial: «ἄπεχε τὸν βοῦν τοῦ ταύρου parece una fórmula tomada del lenguaje de los pastores». Es indiscutible que la imagen de Casandra está tomada del ámbito del ganado vacuno, pero no tiene por qué ser una fórmula ni parece probable que lo fuera ni aunque lo fuera sería una expresión proverbial (¿para referirse a qué?). El paralelo de Píndaro sólo muestra un aspecto de la simbología del animal: frente al buey, el toro puede representar a un hombre poderoso en su función sexual y procreadora; la mujer a la que se une y en la que engendra es por tanto la vaca (de ahí que en 245 se llame a Ifigenia, aún no casada, ἀταύρωτος).

Da la impresión de que un cierto puritanismo de los comentaristas ha impedido entender bien esta imagen: suponen que el sentido esperable y habitual de la frase de Casandra sería, dicha en su ámbito originario de uso, «Aparta al toro de la vaca, para que no le haga daño», y que Ésquilo le da la vuelta, porque la que va a hacer daño es la vaca Clitemestra. Pero no se entiende por qué el toro tendría que hacerle daño a la vaca; si hay que imaginar la misma frase dicha en su ámbito original, ha de querer decir: «Aparta al toro de la vaca, para que no la monte» (pues el pastor regula la reproducción del ganado juntando y apartando). Es cierto que hay una inversión, pero es algo más compleja de lo que los comentaristas suponen: en las palabras de Casandra hay una referencia, como en otros pasajes de la tragedia, a la inversión que produce la sustitución de la esperada y gozosa unión sexual de los esposos tras larga separación, un motivo tradicional que ya aparece en la *Odisea*, por la acción de Clitemestra de dar muerte al esposo (a la que se alude a veces con imágenes que sugieren una inversión de las funciones propias del varón y la mujer en el acto sexual por la penetración del arma de Clitemestra en el cuerpo de Agamenón)<sup>63</sup>. En griego, estas referencias, aunque deban hacerse por medio de metáforas para resultar apropiadas al lenguaje elevado de la tragedia, son mucho más naturales que entre nosotros. Por otra parte, la imagen del toro adquiere al momento otro sentido, que es el de presentar la muerte de Agamenón como un sacrificio.

(75) 1132-5 ἀπὸ δὲ θεσφάτων τίς ἀγαθὰ φάτις  
βροτοῖς τέλλεται; κακῶν γὰρ διαὶ  
πολυεπεῖς τέχναι θεσπιωδοὶ  
φόβον φέρουσιν μαθεῖν.

\*oooo

Pero de los oráculos ¿qué palabra buena se les cumple a los mortales? Que es a través de males que las parleras artes oraculares llevan a aprender el temor.

El escolio cita un dicho:

<sup>63</sup> Véase la p. 368 del comentario a Ag. 1444 s..



*Schol. vet. Ag. 1133b* παρὰ τὸ λεγόμενον ἐν τῇ συνηθείᾳ· «πρὸς μάντιν οὐδείς εὐτυχῆς ἀπέρχεται».

πρὸς μάντιν οὐδείς εὐτυχῆς Stanley: οὐδείς εὐτυχῆς πρὸς μάντιν M

Compárese con lo que se dice en la lengua corriente: «Nadie sale afortunado cuando va a un adivino».

Linde (1896: 19) entiende que el escolio se refiere a la frase ἀπὸ δὲ θεσφάτων τίς ἀγαθὰ φάτις βροτοῖς τέλλεται, que incluye en su lista de proverbios en Ἔσquilos; Koch (1887: 79 s.), que se refiere a κακῶν γὰρ διαὶ πολυεπεῖς τέχνηαι θεσπιῶδοι φόβον φέρουσιν μαθεῖν. La expresión de los escolios τὸ λεγόμενον ἐν τῇ συνηθείᾳ «el dicho de la lengua corriente», «lo que se dice en la lengua corriente», ha de referirse a un proverbio que no conocemos por otras fuentes, si bien pueden citarse abundantes paralelos de sentido (empezando por *Il.* 1.106-8 μάντι κακῶν οὐ πῶ ποτέ μοι τὸ κρήγυνον εἶπας· / αἰεὶ τοι τὰ κακὰ ἐστὶ φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι, / ἐσθλὸν δ' οὔτέ τί πω εἶπας ἔπος οὔτ' ἐτέλεσσας, y otros pasajes citados por los comentaristas). Nauck<sup>2</sup> recogió como fragmento trágico *adespoton* (439) el verso πρὸς μάντιν οὐδείς εὐτυχῆς ἀπέρχεται reconstruido por Stanley; Crusius critica la inclusión de la frase entre los fragmentos trágicos basándose en las palabras del escolio, que la atribuye a la lengua corriente; Wilamowitz la considera bizantina<sup>64</sup>; Kannicht y Snell la recogen como fragmento dudoso (\*439 *TrGF*). La cuestión es que, aunque la frase del *Agamenón* expresa la misma idea que el proverbio del escolio, la forma no coincide, de manera que no puede asegurarse ni siquiera una alusión (y por otra parte no sabemos si el proverbio existía ya como tal en la época de la *Orestea*). Debe tenerse en cuenta que no es raro que las citas que en los escolios se encabezan con un παρὰ τό tengan una relación bastante vaga con el texto que ilustran, viniendo prácticamente a coincidir con nuestro moderno «cf.». Parece, pues, tratarse sólo de una alusión a un tópico bien conocido sin necesidad de que haya cita o referencia a un proverbio o expresión proverbial propiamente dicha.

Headlam, por su parte, anota: «ἀπὸ δὲ θεσφάτων. A partir de *Soph. Trach.* 1131 τέρας τοι διὰ κακῶν ἐθέσπισας 'Un prodigio has profetizado a través de males', parecería haber aquí una alusión a alguna expresión proverbial», sugerencia que Fraenkel califica de «atractiva». Se trataría entonces de otro proverbio distinto al citado por los escolios<sup>65</sup>. Sin embargo, el paralelo de las *Traquinias* no es de los que hacen pensar que la expresión sea proverbial.

(76) 1162 s. τί τόδε τορὸν ἄγαν ἔπος ἐφημίσω;  
νεογνὸς ἂν αἰῶν μάθοι.

\*\*\*\*Ο

ἂν αἰῶν West (αἰῶν Karsten): ἀνθρώπων (= ἀνῶν) codd.

<sup>64</sup> Crusius 1890: 701, Wilamowitz 1971: 195.

<sup>65</sup> Lo cual es extraño. ¿No surgirá esta propuesta de Headlam de una combinación poco afortunada entre la nota del escolio y la cita del paralelo de las *Traquinias* por parte de Paley?

¿Qué palabra demasiado clara has profetizado? Un recién nacido la entendería al oírla.

Son pocos los comentaristas que hablan aquí de proverbio: Verrall, que defiende el texto transmitido, sin la partícula ἄν, considera que «la gramática de esta frase es arcaica, pero, en una expresión proverbial, no inadmisible» (*ad Eum.* 264-6 cita también este verso como «una formula tradicional o proverbio»). Felton: «Una especie de expresión proverbial». Strömberg (1954: 67) recoge como proverbial la expresión τοῦτο κἂν παῖς γνοίη de *Pl. Euthd.* 279d (ἡ σοφία δήπου, ἦν δ' ἐγώ, εὐτυχία ἐστίν· τοῦτο δὲ κἂν παῖς γνοίη), añadiendo «Algo similar ya en la *Odisea* ζ 300: καὶ ἂν πάις ἡγήσαιτο | νήπιος»<sup>66</sup>. Tarrant (1946: 113) cita también como semi-proverbio el κἂν παῖς γνοίη de Platón, y remite a *Euthd.* 301c (ἀλλ' ἔγωγε οὐδ' ἂν παῖδα ᾧμην τοῦτο ἀπορῆσαι «pero yo al menos creía que ni siquiera un niño estaría en dificultades ante esto»), *Ly.* 205c (μηδὲν ἔχειν λέγειν ὃ οὐκ ἂν παῖς εἴποι «no tener nada que decir que no pueda decir hasta un niño») y *Smp.* 204b (δῆλον δὲ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι... «Es claro, en fin, dijo, esto ya incluso para un niño, que...»). Un paralelo posterior es el de Apolonio de Rodas 3.932-6 ἀκλειῆς ὅδε μάντις, ὃς οὐδ' ὅσα παῖδες ἴσασιν / οἶδε νόῳ φράσσασθαι.

La expresión δῆλον ἐστι καὶ τυφλῷ, y su variante καὶ τυφλῷ δῆλον, está recogida en la colección de Macario (3.29 y 4.91, con las explicaciones ἐπὶ τῶν προφανῶν y ἐπὶ τῶν ἄγαν σαφεστάτων); como testimonios de uso pueden citarse *Ar. Pl.* 48, *Pl. R.* 465d, 550b, *Sph.* 241d; *Men. frr.* 98a y 367 *PCG*<sup>67</sup>. Platón cita como παροιμία otra expresión similar en *La.* 196d9: κατὰ τὴν παροιμίαν ἄρα τῷ ὄντι οὐκ ἂν πᾶσα ὕς γνοίη «según el dicho entonces en verdad no lo sabría cualquier cerda». El escolio explica: «οὐκ ἂν πᾶσα ὕς γνοίη». σημεῖωσαι παροιμίαν «κἂν κύων κἂν ὕς γνοίη», ἐπὶ τοῦ ῥαδίου καὶ εὐγνώστου, ὥστε καὶ τὰ ἀμαθέστατα ζῶα καταμαθεῖν: «'No lo sabría cualquier cerda'. Se refiere al proverbio 'Hasta un perro, hasta una cerda lo sabría', que se aplica a lo que es fácil de conocer, de manera que hasta los animales más incapaces de aprender lo comprenden»<sup>68</sup>.

Es cierto que el hecho de que aparezca una cerda o un ciego hace a la expresión más fácilmente clasificable como παροιμία que en el caso del niño, donde la hipérbole es tal vez más leve. Pero creo que el parecido con estas παροιμίαι y los paralelos citados son suficientes para considerar la expresión fija y con muchas probabilidades de considerarse en griego παροιμία (un paralelo español sería «No hay que ser un Séneca...» (para saber algo)). El tipo es más difícil de establecer: claramente, no sería

<sup>66</sup> Jones (1956), en su reseña a Strömberg, considera que Strömberg se equivoca al incluir esta expresión, un caso de «very common conceits whose obviousness gives them universality»: Jones parte de un prejuicio no explícito, y equivocado, de lo que puede o no ser proverbial.

<sup>67</sup> Hay también testimonios latinos; véase Tosi 371.

<sup>68</sup> Una expresión similar se usa en *Cho.* 777 κακός γε μάντις ἂν γνοίη τάδε «Hasta un mal adivino lo sabría» (cf. comentario *ad loc.*, p. 839). Una παροιμία de sentido más o menos contrario sería la citada por Yámblico, *Myst.* 3.11.24 τὸ δὲ πῶς ἐστι τοιοῦτον, οὐκέτ' ἂν, κατὰ τὴν παροιμίαν, πᾶς ἀνὴρ γνοίη; [*Pl.*] *Epin.* 978a οὐκ ἂν ἔτι πᾶς ἂν τις γνοίη.

un refrán o proverbio propiamente dicho; se trata más bien de una frase proverbial bastante cercana al tipo de la locución.

Desde luego, la παροιμία está en el texto tanto si se mantiene el transmitido por los manuscritos como si se corrige. Su uso en este contexto entra en el juego de las continuas afirmaciones del coro de no entender el lenguaje profético de Casandra: lo único que finalmente entienden es la profecía de su propia muerte.

- (77) 1205      ἀβρύνεται γὰρ πᾶς τις εὖ πράσσω· πλέον.      \*οοοοο  
En la buena fortuna se es más escrupuloso.

Otra γνώμη.

- (78) 1223-6      ἐκ τῶνδε ποινάς φημι βουλεύειν τινά,  
λέοντ' ἄναλκιν, ἐν λέχει στρωφόμενον  
οἰκουρόν, οἴμοι, τῷ μολόντι δεσπότη—  
ἐμῷ· φέρειν γὰρ χρὴ τὸ δούλιον ζυγόν.  
De todo esto afirmo que alguno planea venganzas, un león cobarde que se  
revuelca en el lecho dentro de la casa, ay de mí, para el recién vuelto  
señor, que es el mío — pues hay que llevar el yugo esclavo.

Muchos editores desde Ludwig (en 1860) consideran el verso 1226 una interpolación (Blaydes, Fraenkel, West). Tras considerar las dificultades de ἐμῷ sin artículo, Fraenkel comenta sobre el resto del verso: «so far as concerns the cheap maxim φέρειν γὰρ χρὴ τὸ δούλιον ζυγόν, it is clearly a patch of the stuff which anyone moderately acquainted with tragic diction had always available». Cita Fraenkel a continuación casos de interpolaciones similares, que para Denniston-Page no son claros: «This feeble line is very offensive to our taste . . . It must, however, be admitted that it contains no fault of sense, syntax, metre, or style, and that we can give no good reason why it should have been interpolated».

Esta «cheap maxim» pudiera ser, por su forma y sentido, proverbial (tanto más si se considera interpolada, cosa que no creo necesaria), aunque no tenemos más indicios de que la forma fuera fija. En cuanto al sintagma δούλιον ζυγόν, una fórmula poética no proverbial, véase el comentario a 953.

- (79) 1228-30      οὐκ οἶδεν οἷα γλῶσσα μισητῆς κυνὸς  
λέξασα κάκτεινασα παιδρόνους δίκην  
ἄτης λαθραίου τεύξεται κακῇ τύχῃ.  
1228 οἷα Madvig · 1229 καὶ κτείνασα codd.: κάκτεινασα Canter

no sabe qué clase de cosas va a alcanzar en mala hora la lengua de odiosa perra, habiendo hablado largo y tendido alegremente a la manera de disimulada ofuscación.

Headlam cita como paralelo a estos versos el fr. 885 *TrGF* de Sófocles *σαίνεις δάκνουσα καὶ κύων λαίθαργος εἶ*, que algunas fuentes citan como *παροιμία* (*Scholl. Ar. Eq.* 1031 y 1068 y *Suda* σ 171; cf. 178). Según Campbell (1932 y 1935), en estos versos del *Agamenón* se hace referencia «al proverbio del Perro Desleal», pero, aunque cita paralelos para esta imagen, no llega a decir claramente cuál sería la forma de este proverbio: «había un proverbio del perro disimulado (*λαθραίως δάκνων*). (Y Madvig, al leer *δήξεται* después de *λαθραίου*, restauró *accidentalmente* las palabras mismas del proverbio . . .)» (1935: 26); «El proverbio era *σαίνουσα δάκνεις*» (1935: 27). Campbell aumenta el paralelismo con el fragmento de Sófocles combinando cuatro o cinco conjeturas propias y ajenas, que dan como resultado *οὐκ οἶδεν οἷα γλῶσσαι μισητῆς κυνὸς / λείξασα* (Tyrwhitt) *καὶ σήνασα* (Wakefield) *φαίδρ' οἶον δάκος* (Campbell) / *Ἄτης λαθραίου δήξεται* (Madvig) *κακῇ τέχνῃ* (Campbell). El texto y la interpretación de estos versos del *Agamenón* son ciertamente discutidos, y las propuestas son muchas; las de Headlam y West tienen bastantes puntos en común con la de Campbell<sup>69</sup>.

Otros paralelos para la imagen del perro que aparenta cariño pero muerde pueden verse en los artículos de Campbell y el comentario de Pearson al fragmento de Sófocles. Añádase Hiponacte fr. 66 West *κούκ ὡς κύων λαίθαργος ὕστερον τρώγει*. Ninguno de los dos cita la *παροιμία* «*λήθαργος κύων*», recogida por los paremiógrafos<sup>70</sup> y explicada así: *ὁ προσσαίνων μὲν, λάθρα δὲ δάκνων* (Zen. Vulg.), *ἐπὶ τῶν λάθρα καὶ σιωπῇ κακῶς τινα διαπραττομένων* (*Coll. Coisl.*). Con respecto a las palabras *λήθαργος* y *λαίθαργος* (en la tradición manuscrita aparecen ambas), es dudoso si eran en origen distintas y después se confundieron o si una deriva de la otra (cf. Pearson y Chantraine). Hesiquio explica *λαίθαργος* *ποδί* como *λαθραίω* (λ 129), que es el adjetivo que tenemos en el *Agamenón* aplicado a ἄτη. Si la interpretación del texto aquí adoptada es correcta, Clitemnestra primero se identifica con una perra (símbolo, como señalan los comentaristas, de la falta de vergüenza) y después se compara con una ἄτη, de modo que de alguna manera el adjetivo se aplica, aunque indirectamente, a un perro. La explicación de Hesiquio puede responder, o no, a una etimología popular, y esta etimología popular podía ser operante, o no, ya en tiempos de Ésquilo. No puede negarse que en los versos de Ésquilo hay algo de esta imagen tópica del perro traidor; que haya alusión a la *παροιμία* (locución) citada por los paremiógrafos es más dudoso. West anota en su aparato crítico: «*μισητῆς*] fere malim *λαίθαργου*»: como en otros casos, la *παροιμία* se reconstruiría así en el texto por conjetura; pero la conjetura está sólo sugerida por una serie de correcciones similares

<sup>69</sup> Un resumen de las distintas interpretaciones puede verse en los artículos de Campbell citados, en West 1990: 212-4 y en el comentario de Judet de La Combe.

<sup>70</sup> Zen. Vulg. 4.90, *Coll. Bodl.* 599, *Coll. Coisl.* 310, Greg. Cypr. Leid. 2.62, Greg. Cypr. Mosq. 4.28, *Append.* 3.65 (Diogen. Vat. 3.69), Macar. 5.59, Arsen. 10.66a *λήθαργος εἶ*; cf. *Suda* λ 410 y Hsch. λ 806.

a las de Campbell (más una transposición de 1230 después de 1227), tan innecesarias como ella misma<sup>71</sup>.

- (80) 1242 s. τὴν μὲν Θυέστου δαῖτα παιδείων κρεῶν οοοοο  
 ξυνῆκα καὶ πέφρικα  
 El banquete de Tiestes de carnes de sus hijos lo he entendido y me  
 estremezco

Blomfield: «In proverbium abierat coena Thyestea, τὰ τ' ἐπώνυμα δεῖπνα Θυέστου, inquit Eurip. Or. 1004 [= 1008]. Stanleius laudat Epist. Viennensium et Lugdun. ap. Euseb. Hist. Eccl. V.4 [5.1.14 Bardy] κατεψεύσαντο ἡμῶν Θυέστεια δεῖπνα καὶ Οἰδιποδείους μίξεις. Conf. Tertull. ad Nat. I. p. 45. Athenag. Legat. p. 4 [3.1 Schoedel]. (Milton, *Thyestean banquet*)». El uso de la expresión no es aquí proverbial, en el sentido de que no se aplica a un contexto distinto al que originó la expresión. Pero tampoco lo es en los otros testimonios, y dudo de que llegara a serlo: es una expresión fija y tradicional, pero que se ha fijado no como proverbio, sino como «título» para un episodio del mito. Así ocurre aquí: el coro, tras oír la descripción de Casandra, pone al episodio el título que por tradición le corresponde.

- (81) 1247 εὐφημον, ὦ τάλαινα, κοίμησον στόμα. \*\*\*οο  
 No digas, desdichada, palabra de mal agüero.

La traducción es tal vez demasiado libre: «Duerme, desdichada, tu boca <de manera que sea> de buen agüero». Véase el comentario a *Cho.* 581; aquí el parecido con la sentencia de Cleobulo de Lindos es menor.

- (82) 1297 s. πῶς θεηλάτου \*\*\*οο  
 βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς;  
 ¿cómo es que caminas valientemente hacia el ara como una res movida  
 por un dios?

Los paremiógrafos y lexicógrafos recogen las *paroimíai* βοῦς ἐπὶ σφαγὴν y βοῦς ἐπὶ δεσμά<sup>72</sup>; en su nota a Apostolio, Leutsch menciona este pasaje del *Agamenón* junto con [Luc.] *Dem. Enc.* 40 τοιοῦτον οὖν ἄνδρα πρὸς Διός, Ἀρχία, τί ποτε νομίζεις,

<sup>71</sup> Koch (1887: 17) recoge en su estudio sobre los proverbios en la tragedia el v. 1228, pero Koch especifica al principio de su estudio (p. 7) que recoge como proverbios también las metáforas tópicas.

<sup>72</sup> Hsch. β 971 y κ 4764, *Suda* ε 3347; Zen. Vulg. 4.73, Diogen. Vind. 3.3, *Coll. Coisl.* 200 (*Append.* 2.73), Apost. 7.59; Köhler 1881: 140, Houghton 1915: 17. La forma transmitida por los paremiógrafos, εἰκα βοῦς ἐπὶ σφαγὴν μολεῖν, se ha editado como fragmento cómico de autor desconocido (631 Kock; Kassel-Austin la descartan por ser proverbio) y como fragmento trágico de autor desconocido (328m TrGF)

βοῦν ἂν ἐπὶ σφαγὴν ἤγομεν ἢ πολὺ μᾶλλον ἂν σύμβουλον περὶ τῶν Ἑλληνικῶν πραγμάτων καὶ τῆς ἀρχῆς πάσης ἐποιούμεθα; Thomson menciona también un pasaje de los *Proverbios de Salomón*, ó δὲ ἐπηκολούθησεν αὐτῇ κεπρωθείς, ὥσπερ δὲ βοῦς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται καὶ ὥσπερ κύων ἐπὶ δεσμούς (7.22), al que puede añadirse uno de *Isaías* ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ (53.7)<sup>73</sup>. Si la expresión era ya proverbial en época de Ésquilo, debe reconocerse que se está usando la misma imagen, pero, no siendo la forma la misma, sólo podría haber una referencia o alusión. Si no lo era, se trata en todo caso de un uso del mismo tópico que luego cuajaría en expresión proverbial gracias a usos anteriores como éste.

- (83) 1299 οὐκ ἔστ' ἄλυσις, οὐ, ξένοι, χρόνῳ πλέον. 00000  
 οὐ Ahrens: οὐ codd. · πλέον conl. anon.: πλέω codd. (-ω Tr)  
 No hay escapatoria, extranjeros, no se gana nada con ganar tiempo.

El final del verso 1299 es difícil de entender tal como lo transmiten los manuscritos, y los editores han propuesto varias soluciones (véanse los comentarios de Fraenkel y Judet de La Combe): la que aquí se adopta es también dudosa. Van Heusde intenta dar sentido al texto transmitido suponiendo un proverbio: «Quum . . . χρόνῳ (122 [126]) sit χρόνιος (Bernh. p. 116), et iam antiquitus constaret, periculi plenum esse τὸν χρόνιον s. τὸν ὁπὲ τῆς ὥρας, ἀμφὶ Πλειάδων δύσιν (748 [826]), πλοῦν (Hes. Opp. 617 sqq. 661 sqq.), facile aliunde non notum prov. exstiterit χρ. πλ. *anceps et aerumnosa vita mea est*. Oppon. διαπλεῦσαι τὸν βίον. Pl. Phaed. 85d. Wess. ad Her. 5, 6 [5.92ζ] p. 422. Toup. ad Suid. I, 20». Esta solución, que los comentarios posteriores han tenido la cortesía de no citar, es todo un invento.

- (84) 1300 ὁ δ' ὕστατός γε τοῦ χρόνου πρεσβεύεται. \*0000  
 Mas el postrer instante vale mucho.<sup>74</sup>

Otra γνώμη.

- (85) 1304 ἀλλ' εὐκλεῶς τοι κατθανεῖν χάρις βροτῶ. \*0000  
 Pero con buena fama morir es gracia para el mortal.

Denniston-Page citan paralelos para εὐκλεῶς κατθανεῖν: «*Pe.* 328 [εὐκλεῶς ἀπώλετο], *Il.* 22.110 ὀλέσθαι εὐκλεῶς, '*gloriously*', 'so that men shall sing her praises', añadiendo: «The fact must be faced that εὐκλεῶς κατθανεῖν is quite out of

<sup>73</sup> Citado en los *Hechos de los apóstoles* (8.32) y en numerosos autores cristianos.

<sup>74</sup> Trad. de Alsina.

place here, a cliché used without sufficient regard to context; we need 'bravely', not 'gloriously'». La discusión sobre lo apropiado del término es superflua: morir valientemente (en público, frente a los ancianos del coro en este caso) es prácticamente sinónimo de morir con gloria. Lo que nos interesa aquí es el «cliché»: como tal cliché no parece suficiente para hablar de expresión proverbial: sería más bien una colocación del tipo de la fórmula poética<sup>75</sup>.

Otra cosa es la sentencia entera (con τοι), que transmite desde luego una idea tradicional, pero para la que, como en otros casos, no tenemos paralelos ni pruebas suficientes que nos indiquen su carácter proverbial.

(86) 1312 οὐ Σύριον ἀγλάισμα δώμασιν λέγεις

\*\*000

No sirio esplendor para la casa dices

Hay dos interpretaciones principales para este pasaje: (a) «No te refieres al esplendor sirio de la casa» (literalmente, «para la casa», «que hay para la casa», «que tiene la casa», cf. Fraenkel), o sea: «No te refieres al perfume sirio con el que está perfumada la casa»; y (b) «No es esplendor sirio para la casa de lo que hablas», o sea: «Lo que dices no es que la casa huele a perfume sirio». La segunda puede, para algunos (Headlam, Alsina), ser una respuesta algo irónica. Con esta segunda interpretación, el aire de la expresión es proverbial sin lugar a dudas, aunque ningún comentarista lo señale. Sólo Koch (1887: 43) recoge este pasaje junto con Eur. *Ba.* 145 ss.: Συρίας δ' ὡς λιβάνου κα-/ πνὸν ὁ Βακχεὺς ἀνέχων / πυρσώδη φλόγα πεύκας / ἐκ νάρθηκος . . . «Y como humo de incienso de Siria, el Bacante, levantando la antorcha ardiente de pino de su tirso . . .». Blomfield cita otros paralelos, latinos (Hor. C. 2.7.8, Tib. 1.3.7, Prop. 2.13.30), para los perfumes o inciensos de Siria, que no son usos proverbiales pero dan testimonio de la fama de estos perfumes, que puede suponerse que podrían servir, por antonomasia o proverbialmente, para referirse a los olores más exquisitos. Schneidewin cita los paralelos de Aesch. fr. 180 *TrGF* περὶ δ' ἐμῷ κάρα / πληγείσ' ἐναυάγησεν ὀστρακουμένη / χωρὶς μυρηρῶν τευχέων πνέουσ' ἐμοί, y Soph. fr. 565 *TrGF* περὶ δ' ἐμῷ κάρα / κατὰγνυται τὸ τεῦχος οὐ μύρου πνέον, donde se habla de un orinal. Nuestros «Huele a rosas», «No huele precisamente a rosas» podrían ser expresiones paralelas. Sin embargo, no puede saberse hasta qué punto esta supuesta proverbialidad llegaría a cuajar en una expresión fija, que es lo que con más propiedad consideramos παροιμία. Por otro lado, no siendo segura la segunda interpretación del texto, cabe también la primera, que defiende Fraenkel siguiendo un escolio: ὁ λέγεις, φησὶν, οὐκ ἔστι θυμίαμα· νῦν δὲ τεθυμίαται ὁ δόμος; entiende así

<sup>75</sup> Y así, Fraenkel comenta que tanto en Ésquilo como el Homero, los adverbios εὐκλει(ι)ῶς y ἀκλειῶς «se encuentran sólo en relación con la muerte»: más en concreto, determinando a un verbo 'morir' o 'matar' (*Il.* 22.110 ὀλέσθαι εὐκλειῶς, 22.304 ἀκλειῶς ἀπολοίμην, *Od.* 1.241 = 14.371 μιν ἀκλειῶς . . . ἀνηρέψαντο; Aesch. *Pe.* 328 εὐκλειῶς ἀπώλετο); esta forma de distribución restringida es lo más característico de las colocaciones.

Fraenkel que la casa huele realmente a perfumes sirios, y la expresión no tendría entonces valor proverbial ninguno.

- (87) 1313-6 ἄλλ' εἶμι κὰν δόμοισι κωκύσουσ' ἐμὴν \*οοοο  
 Ἀγαμέμνονός τε μοῖραν. ἀρκείτω βίος.  
 ἰὼ ξένοι.  
 οὔτοι δυσοίζω θάμνον ὥς ὄρνις φόβω...  
 Pero iré también a la casa a lamentar la suerte mía y de Agamenón. ¡Basta de vida!  
 ¡Ay, extranjeros! No creáis que grito de miedo como el pájaro ante el matorral...

Haupt: «expresión proverbial». Thomson: «Esta expresión es evidentemente de carácter proverbial, aunque aparentemente no tiene paralelos en la literatura griega conservada». Raeburn-Thomas también se plantean la posibilidad de que la comparación sea proverbial. Vale la pena reproducir entera la argumentación de Fraenkel: «Con toda probabilidad, θάμνον ὥς ὄρνις es un giro proverbial (C. G. Haupt). Esto lo sugiere también su forma lingüística. La ausencia de un verbo es típica de un grupo de proverbios, e. g. (escojo sólo algunos ejemplos con animales como tema) βοῦς ἐν αὐλίῳ (Cratino fr. 32 K. [34 PCG]), εἰς πάγας ὁ λύκος, ὄνος εἰς ἄχυσρα, οἷς τὴν μάχαιραν, ὁ νεβρός τὸν λέοντα, (schol. in Lucianum ed. Rabe, 259 sq. [D. Mort. 18.1.1 s.]), ὄνος λύρας. De otros ámbitos proceden, e. g., Arist. *Rhet.* 1. 6, p. 1363a7 καὶ ἡ παροιμία δέ, τὸ ἐπὶ θύραις τὴν ὕδριαν, así como el trímetro (explícitamente citado por Pollux 9. 120 como παροιμία) ἤλω τὸν ἥλον, παττάλω τὸν πάτταλον. A veces estos giros se encajan en el diálogo con la ayuda de un ὥς (ὥσπερ) como en Ag. 1316, de manera que en lugar del proverbio alusivo, en que la persona está representada simbólicamente por un animal (ὁ νεβρός τὸν λέοντα· ἐπὶ τῶν μὴ προσηκόντων), tenemos una comparación completa. Para este tipo, unos pocos ejemplos sacados de la tragedia pueden bastar; en ellos, como en el presente pasaje, se preserva la falta de verbo típica de los proverbios: E. *Her.* 509 s. καὶ μ' ὀφείλεθ' ἡ τύχη, ὥσπερ πτερόν πρὸς αἰθέρ', ἡμέρα μιᾷ (cf. Paley y Wilamowitz ad loc.), ib. 869 ἀμπνοᾷς δ' οὐ σωφρονίζει, ταῦρος ὥς ἐς ἐμβολήν. Cf. E. *Or.* 44 s. ποτὲ δὲ δεμνίων ἄπο πηδᾶ δρομαῖος, πῶλος ὥς ἀπὸ ζυγοῦ. Creo que con respecto a S. *Trach.* 441 s. debería adoptarse el mismo punto de vista que con respecto a los pasajes citados arriba de E. *Her.*: Ἐρωτι μὲν νυν ὅστις ἀντανίσταται πύκτης ὅπως ἐς χεῖρας, οὐ καλῶς φρονεῖ . . . Si en el proverbio que está tras Ag. 1316 θάμνον ὥς ὄρνις había que suplir un verbo de temer, de evitar, u otro, no podemos decirlo». Otro proverbio puede añadirse a los citados por Fraenkel en el que el propio paremiógrafo suple en su explicación un verbo de temor: Diogen. 7.36 «οἱ φῶρες τὴν βοήν»· ἦτοι δεδοίκασιν: «'Los ladrones el grito': se entiende 'temen'».

Esta larga digresión sobre la sintaxis de ciertas expresiones proverbiales la hace Fraenkel para apoyar su interpretación del sentido de δυσοίζω y de la sintaxis de la



frase. En cuanto a lo primero, δυσοίζω vendría de οἶζω, verbo que Apolonio Díscolo (*Adv.* 1.128.7 sugiere que deriva de la interjección οἰοί (aunque por lo demás οἶζω no está atestiguado excepto con dudas en el fr. \*269c.47 de Sófocles). Δυσοίζω querría decir entonces «raise a cry of distress» y no sería por tanto un verbo transitivo que pudiera regir el acusativo θάμνον. Fraenkel, aunque reconoce que, al menos teóricamente, el acusativo podría ir regido también por φόβω, prefiere interpretar que se explica por pertenecer a la expresión proverbial, que funciona como una especie de paréntesis sin verbo. Denniston-Page, por su parte, defienden una interpretación transitiva de δυσοίζω, que derivaría probablemente de la raíz de οἶσω, οἶσομαι, de forma que significaría ‘soportar mal’, y niegan que expresiones proverbiales como las que cita Fraenkel puedan admitirse en la tragedia, ya que los ejemplos citados son todos con preposición y «un verbo que se suple con facilidad a partir del contexto, sin tener ninguno un acusativo incoherente del tipo supuesto». Para Judet de La Combe, «esto es no ver que la lengua ‘trágica’ tiene la tendencia general a asimilarse a otras lenguas» (p. 570, n. 297)<sup>76</sup>.

La cuestión no es tanto si el verbo es o no transitivo: en los otros dos testimonios del mismo verbo, Eur. *Rh.* 724 y 805, funciona como transitivo, y, si tienen razón Denniston-Page al afirmar que el sentido de «bear hard» va bien en los dos casos, también es cierto que el de ‘gritar lamentando’ también cuadra. Ahora bien, lo que parece difícil es gritar lamentando un matorral, aunque no lo es menos soportar mal un matorral<sup>77</sup>.

En todo caso, la interpretación de θάμνον ὥς ὄρνις como expresión proverbial no depende de la interpretación de δυσοίζω como intransitivo: la cuestión es si tal comparación, con o sin verbo, estaba fijada en la tradición.

Aunque la forma y el sentido de la expresión lo hacen probable, no puede decirse, sin embargo, con Headlam, que la expresión sea *evidentemente* proverbial. Por un lado, la lengua de los proverbios es lengua, y las patrones expresivos propios de los proverbios pueden encontrarse en expresiones no proverbiales; por otro, cabe siempre la posibilidad de que se inventen, tanto en la lengua corriente como en la artística, expresiones que imitan de un modo más o menos consciente estos patrones. Si este caso ha de interpretarse así (dado que no hubiera en griego un proverbio ὄρνις θάμνον), sería de todas formas interesante para nuestro estudio, en la medida en que en el pasaje se usa, aunque no un proverbio, sí un patrón proverbial<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> La verdad es que Fraenkel tampoco da ejemplos de tales construcciones en otros géneros, sino sólo παροιμῖαι sueltas.

<sup>77</sup> Después del grito ἰὼ ξένοι, la interpretación ‘gritar’ resulta atractiva. También en el *Reso* el auriga gritaba poco antes ἄ ἄ (*post* 798). Sería tentador entender ὥς como preposición, pero su uso parece prácticamente restringido a los complementos de persona, siendo los pocos casos de lugar bastante dudosos (cf. LSJ, Chantraine), y además, si se mantiene el texto transmitido, a continuación sigue otro ὥς que se opone claramente a éste y es comparativo: ἀλλ’ ὥς [ἄλλως Hermann] θανούση μαρτυρεῖτέ μοι τόδε.

<sup>78</sup> Judet de La Combe señala en su comentario al pasaje que Casandra recurre en él a varias formas tradicionales de lenguaje (el lamento, el recibimiento de un huésped, el treno), sólo que variadas de acuerdo con el contexto.

Según los escolios, el pájaro de la comparación teme a algún animal oculto en el matorral (Fraenkel cita también —en sus *Addenda* a la p. 611— el poema de Mosco *Mégara*, 21 ss., en el que hay una comparación con un pájaro que se lamenta por la pérdida de sus polluelos devorados por una serpiente θάμνοις ἐν πυκινοῖσι). Varios comentaristas (Thomson, Fraenkel y otros) consideran más probable que se trate de las trampas o la liga de los cazadores, y se remite a *Od.* 22.469, donde se compara a las esclavas de Odiseo que mueren ahorcadas con pájaros caídos en una trampa ἐνὶ θάμνῳ. Meleagro dice en un poema (*AP* 12.132) haber advertido contra este peligro de la liga a alguien que queda implícitamente comparado con un pájaro: οὐ σοι ταῦτ' ἐβόων, ψυχὴ· 'ναὶ Κύπριν, ἀλώσει, / ὧ δύσερως, ἱξῶ πυκνὰ προσιπταμένη; '«¿No te gritaba, alma, 'Por Cipris, te atraparán, oh malamor, si tanto a la liga te acercas en vuelo?»<sup>79</sup>. Paley, Thomson y Fraenkel citan dos pasajes de Shakespeare: *Henry VI*, iii.v.6 «The bird that has been limed in a bush / with trembling wings misdoubteth every bush»; *Rape of Lucrece*, 88 «Birds never limed no secret bushes fear». Thomson, además, dos proverbios modernos, el ruso «Puganaya vorona kusta boitsa», «Un cuervo asustado teme el arbusto», y el chipriota τρέμει σὰν πουλλὶ πὰς στὸ βεργί «Tiembla como cualquier pájaro en la rama».

Para algunos (probablemente por influencia de Shakespeare) el miedo del pájaro de la comparación es infundado, para otros fundado, para otros sus lamentos son inútiles. Y ello hace que la negación de Casandra se interprete de formas diversas: o niega su miedo, o niega que su miedo sea infundado, o niega que su grito sea inútil (tiene la utilidad que a continuación va a explicar). Lo más económico es entender que niega que grite de miedo, porque el verso no dice otra cosa. Pero lo que mejor puede ayudarnos a entender la negación de Casandra es su único paralelo, el de la *Odisea*. La comparación de las esclavas de Odiseo con pájaros cogidos en una trampa en un arbusto no puede entenderse como prueba de que la comparación fuera ya tradicional o incluso proverbial: la comparación no se aplica a las esclavas porque tengan miedo, sino porque se las ha cogido con una trampa y se las ha colgado de lo alto. Es probable que en este verso del *Agamenón* haya, como en tantos otros lugares de la tragedia, una reminiscencia de la *Odisea*. El verso niega implícitamente el parecido de Casandra con las esclavas de Odiseo: no la han atrapado por sorpresa cercándola sin dejarle escapatoria, sino que es ella misma la que entra en el palacio sabiendo perfectamente lo que le espera. Casandra ni siquiera ha obedecido las órdenes que se le han dado, como tan humillantemente habían tenido que hacer las esclavas de Odiseo recogiendo los cadáveres de sus amantes, y, sobre todo, le ha dado a su destino de muerte una interpretación de orden superior, que viene a ser la contraria de la culpa de las esclavas, que es la misma que le achaca a ella Clitemestra: lejos de morir por ser una esclava «adúltera», ella muere precisamente por no haberse entregado a Apolo.

¿Elimina esto la posibilidad de una expresión proverbial θάμνον ὄρνις? Aunque la poesía de Ésquilo puede ser un tanto «barroca» en su acumulación de sentidos, y aunque hemos visto que las expresiones proverbiales permiten, precisamente por

<sup>79</sup> Otro sentido (erótico) de la imagen del pájaro entre el follaje se estudia en O'Connor 1991: 393-401.

tener un sentido fijado, que se les añadan otros, en este caso creo que la acumulación resultaría excesiva, porque ya no se trataría de una referencia a la παροιμία y además a otra cosa, sino de una referencia a dos «textos» distintos y bastante dispares, que no contaría con la ayuda, como en otros casos, de una modificación formal de la παροιμία. Lo que no puede descartarse es que la expresión esté construida según el modelo de ciertas expresiones proverbiales muy típicas del griego.

- (88) 1327-9 ἰὼ βρότεια πράγματ'· εὐτυχοῦντα μὲν 00000  
 σκιά τις ἂν τρέψειεν· εἰ δὲ δυστυχή,  
 βολαῖς ὑγρώσσω σπόγγος ὥλεσεν γραφήν.  
 ἀντρέψειεν M: dist. Porson · σκιᾶ τις ἂν πρέψειεν Boissonade  
 ¡Ay, las cosas humanas! Cuando van bien, cualquier sombra puede  
 turbarlas; si van mal, golpe de esponja húmeda borra el cuadro.

Cassandra «pronuncia una sentenza circa l'infelicità dell'umana sorte colorendola con un costrutto di sapore proverbiale», dice Grimaldi (1999: 460). Koch (1887: 54), por su parte, recoge como proverbial εὐτυχοῦντα μὲν / σκιᾶ τις ἂν πρέψειεν «cuando van bien, alguien podría compararlas a una sombra», pero la conjetura (basada en la glosa de Phot. π 1150 πρέψαι· τὸ ὁμοιωσαι· Αἰσχύλος, que da lugar al fr. 439 TrGF), por mucho éxito que haya tenido, es innecesaria; y, aunque se aceptara, no hay forma fija sino sólo tópico.

El pasaje no se ha entendido bien del todo. Como se ha visto en el comentario a Ag. 839, el tópico de la sombra se relaciona a veces con una técnica de pintura, la σκιαγραφία, que «implica el uso de sombras pintadas para producir la impresión de relieve sólido en una superficie plana . . . Este tipo de trabajo era proverbialmente engañoso o ilusorio» (Thomson). Que este tópico se sentía como tradicional y perteneciente a la tradición sapiencial lo muestra la manera en que se cita en la *República* de Platón (583b) ἄθρει ὅτι οὐδὲ παναληθῆς ἐστίν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις, ὡς ἐγὼ δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι, «considera que ni totalmente verdadero es el placer de los otros, excepto el del sensato, ni puro, sino como de pinturas de luces y sombras, como creo haber oído a algún sabio»<sup>80</sup>.

Esto explica la imagen de la frase siguiente, εἰ δὲ δυστυχοῖ, βολαῖς ὑγρώσσω σπόγγος ὥλεσεν γραφήν: no es sólo que la fortuna humana sea como el juego de luces y sombras de la pintura; es que la muerte acaba con toda la pintura. Las dos imágenes de la sombra y la pintura o trazo están confundidas la una en la otra, hasta el punto de que podría decirse que son sólo una. Entendido así el pasaje, se ve que la conjetura de Boissonade no sólo es innecesaria, sino que estropea la imagen: no es que

<sup>80</sup> Otros ejemplos de este tópico son Pl. R. 586b8 εἰδῶλοισι τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ σκιαγραφημέναις; Iambl. *Protr.* 47 γνοίη δ' ἂν τις τὸ αὐτὸ καὶ ἀπὸ τούτων, εἰ θεωρήσειεν ὑπ' αὐγὰς τὸν ἀνθρώπειον βίον. εὐρήσει γὰρ τὰ δοκοῦντα εἶναι μεγάλα τοῖς ἀνθρώποις πάντα ὄντα σκιαγραφίαν. ὅθεν καὶ λέγεται καλῶς τὸ μηδὲν εἶναι τὸν ἀνθρώπον καὶ τὸ μηδὲν εἶναι βέβαιον τῶν ἀνθρωπίνων.

la vida humana sea, por lo efímera, comparable a una sombra, sino que cualquier sombra puede turbar su buena fortuna: está llena, como las pinturas, de contrastes de luz y sombra, y, como las pinturas, puede borrarse por completo. Sólo si se tiene en cuenta este tópico, proverbial en sentido amplio, se entienden bien estos versos y el siguiente de Casandra: καὶ ταῦτ' ἐκείνων μᾶλλον οἰκτίρω πολύ «y esto lo lamento mucho más que aquello». En el pasaje hay un desarrollo y una especie de corrección del tópico que compara la fortuna humana con un juego de luces y sombras: aunque es corriente lamentar que la buena fortuna sea inestable y cualquier sombra la turbe, es mucho más de lamentar que la muerte venga a acabar con la vida de los que ya, como Casandra misma, eran desgraciados<sup>81</sup>.

Con todo, aun reconociendo que el pasaje sólo se entiende bien teniendo en cuenta estos tópicos tradicionales, no tenemos prueba de que estos tópicos hubieran dado lugar a expresiones fijas proverbiales a las que pudiera aquí estarse aludiendo. Más bien parece que se trataba sólo de tópicos repetidos en distintas formas<sup>82</sup>.

- (89) 1331 s. τὸ μὲν εὖ πράσσειν ἀκόρεστον ἔφϋ  
πᾶσι βροτοῖσιν \*\*\*οο

La prosperidad es por naturaleza insaciable para todos los mortales.

Cf. el comentario a 750 ss. Se trata de una γνώμη de sentido general cuyo tema es de los más repetidos en las sentencias y la tradición sapiencial griega. En las *Coéforas*, 59 s., hay una γνώμη paralela hasta cierto punto: τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον (cf. p. 819), y también en *Ag.* 1001 s., en un pasaje probablemente corrupto: μάλα † γάρ τοι τᾶς πολλᾶς ὑγείας ἀκόρεστον τέρμα «Pues de la mucha salud insaciable es el límite»; otros paralelos son *Hdt.* 7.49.16 εὐπρηξίης γὰρ οὐκ ἔστι ἀνθρώποισι οὐδεμία πληθώρα (citado por Stanley y Fraenkel) y *Sol.* fr. 13.71 West πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται ≈ *Thgn.* 227 πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνθρώποισιν. Fernández Delgado (1982: 164 y 173) considera la primera parte de este último paralelo, πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα, una expresión proverbial con la extensión métrica del hemíepes; es de señalar que coincide con Ésquilo y Heródoto también en el término ἀνδράσι / ἀνθρώποισιν de su segunda parte. En la colección de sentencias de los Siete Sabios de Demetrio de Falero transmitida por Estobeo se atribuye a Pítaco la sentencia ἅπληστον κέρδος (5.11 DK). La idea, como se ve, es repetida, pero la forma no acaba de aparecérsenos como fijada del todo.

<sup>81</sup> Intérpretes como Paley y Thomson reconocen la referencia a la técnica de la σκιαγραφία en el pasaje, pero, al aceptar la conjetura de Boissonade, pierden parte del sentido del texto; los pocos que mantienen el texto transmitido (Verrall, Bollack 1981, Judet de La Combe *ad loc.*) ignoran esta referencia, y pierden otra parte.

<sup>82</sup> Una esponja que borra un escrito por completo aparece en *Suet. Aug.* 85 «Nam tragoediam magno impetu exorsus, non succedenti stilo, abolevit quaerentibusque amicis, quidnam Ajax ageret, respondit, Aiaceum suum in spongeam incubuisse».

(90) 1356 s. χρονίζομεν γάρ, οἱ δὲ τῆς μελλοῦς κλέος  
πέδον πατοῦντες οὐ καθεύδουσιν χερί.

οοοοοο

1356 οἱ δὲ: ὥδε Trypho I Περί τρόπων Rhet. III 196.24 Sp. · μελλοῦς Trypho:  
μελλοῦς<sup>ης</sup> T F (τῆς om. T) · κλέος] χάριν Trypho · 1357 πέδοι Hermann

Es que nos demoramos, mientras que ellos, pisoteando en el suelo el buen nombre de la dilación, no dejan dormir su mano.

En el diálogo de los viejos del coro hay varias expresiones que podrían considerarse proverbiales. Para Thomson, de hecho, una de las dificultades del pasaje, sentido como artificioso y casi ridículo muchas veces por los lectores modernos, estriba en que «the primitive mentality underlying the habitual use of proverbs and quasi-proverbial expressions is strange to those of us who have had no contact with the peasantry».

La primera expresión del diálogo que los comentaristas han considerado proverbial es τῆς μελλοῦς κλέος. La interpretación mayoritaria del texto, corregido gracias al μελλοῦς de Trifón, es la de que μελλῶ (*hárax*) es aquí algo bueno (en contraposición con el v. 1353 τὸ μὴ μέλλειν δ' ἀκμή): sería el tiempo que es conveniente tomarse antes de actuar. A partir de esta interpretación y una nota de Headlam se ha extendido a muchos comentarios la idea de que hay en estos versos una alusión a un proverbio que recomendara este tipo de previsión. La nota de Headlam dice así: «La expresión τῆς Μελλοῦς κλέος me da la impresión de referirse a alguna recomendación proverbial de *Deliberación*, y para esto encuentro un apoyo en el epigrama de Antífilo A. P. xvi. 136 Ἄρκεϊ δ' ἅ μέλλησις (*Intención*) ἔφα σοφός. Éste podría haber sido el proverbio mismo, de un antiguo poeta gnómico» (lo mismo, con ligeras variaciones, en el comentario de Thomson). Fraenkel considera muy plausible esta sospecha de Headlam; más seguro está Collard: «*La reputación de la tardanza*: esto es, en un proverbio bien conocido; el lenguaje mismo sugiere una máxima»; Hogan lista los versos 1356 s. *sub* 'proverbs' en su índice analítico y comenta: «Headlam detecta en *el honor de la deliberación* una alusión a una afirmación proverbial que celebrara el retraso prudente. Así: 'mientras nosotros perdemos el tiempo, ellos ignoran la deliberación y actúan'». Sommerstein: «'la (gran) reputación', probablemente con alusión al proverbio σπεῦδε βραδέως»; Raeburn-Thomas listan los versos 1356 s. en su índice analítico *sub* 'proverbs' y retoman el comentario de Sommerstein: «La reputación del retraso deriva de la sabiduría proverbial del tipo de σπεῦδε βραδέως (así Sommerstein), o nuestro 'Look before you leap'».

Es asombroso el éxito y derivaciones de la nota de Headlam, propiciado seguramente por el apoyo de Fraenkel. Puede decirse, con Denniston-Page, que «Headlam y Fraenkel . . . van demasiado lejos al referirse a un 'proverbio de alabanza del *cunctari*', ya que tal proverbio no se conoce; y ningún proverbio es necesario aquí. (Tanto H. como F. citan a Antífilo, *App. Planud.* iv. 136 ἄρκεϊ δ' ἅ μέλλησις, ἔφα σοφός: pero esto no tiene nada que ver con 'retraso' o 'mirar antes de resbalar' ['looking before you leap']; ἅ μέλλησις quiere decir 'su intención'.—'No pidas ver a Medea en acción: la descripción de *estar ella a punto de actuar* es suficiente'.).». Por otra

parte, como Denniston-Page pasan a comentar, el texto y su interpretación no son seguros, y podría también aceptarse la variante χάριν de Trifón; Verrall acepta la lectura de los manuscritos μελλούσης (sobrentendiendo un αὐτῆς referido a la ciudad, πόλει, del verso anterior). Pero, en todo caso, aunque se siga la interpretación mayoritaria de la letra y el sentido del texto, no hace falta remitir a ningún proverbio para defenderla (es el caso de Judet de La Combe, que ni siquiera menciona esta propuesta).

- (91) 1359 τοῦ δρῶντός ἐστι καὶ τὸ βουλευῆσαι πέρι. \*oooo  
Del que actúa es también propio el deliberar.

Se trata de una γνώμη, de sentido muy general, en la que se da la tradicional contraposición entre acción y pensamiento o habla, entendiéndose esta última como necesaria para la primera, en contraposición con la idea, también tradicional, que las contrapone más tajantemente. Carecemos de otros indicios para afirmar su proverbialidad.

- (92) 1360 s. καγὼ τοιοῦτός εἰμ', ἐπεὶ δυσμηχανῶ ?oooo  
λόγοισι τὸν θανόντ' ἀνιστάναι πάλιν.  
También yo pienso así, porque no sé cómo resucitar al muerto con palabras.

Según Thomson, hay en 1361 «una expresión proverbial: *Il.* xxiv. 550-1 [οὐ γὰρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἱὸς ἑῆος, / οὐδέ μιν ἀνστήσεις, πρὶν καὶ κακὸν ἄλλο πάθῃσθα], *Soph. El.* 137-39 [ἀλλ' οὐτοὶ τὸν γ' ἐξ Αἴδα / παγκοίνου λίμνας πατέρ' ἀν- / στάσεις οὔτε γόοισιν οὔτ' ἄνταις], *Eur. HF* 515-7 [ἰκέτιν πρὸς ἀγνοῖς Ἑστίας θάσσειν βάθροισι / —ἀνόνητά γ' ἰκετεύουσιν ἐκῶσαι βίον. / —καὶ τὸν θανόντα γ' ἀνακαλεῖν μάτην πόσιν], *Liban. Ep.* 285». Puede añadirse el proverbio de *Cho.* 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην. Los paralelos muestran un tópico que es imposible saber si había cuajado en expresión fija y proverbial.

- (93) 1369 τὸ γὰρ τοπάζειν τοῦ σάφ' εἰδέναι δίχα. \*oooo  
Que el conjeturar no es lo mismo que el saber bien.

Otra γνώμη con la que uno de los miembros del coro argumenta. No creo que sea proverbial (su sentido es tal vez demasiado «llano»), pero hace uso de un estilo proverbial que es importante en esta discusión, donde una y otra vez a una generalización se opone otra<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> Para Douterelo (2001: 18), el verso «presenta claros tintes proverbiales».

- (94) 1372 s. πολλῶν πάροιθεν καιρίως εἰρημένων  
τάναντί' εἰπεῖν οὐκ ἐπαισχυνθήσομαι. ooooo

No me avergonzaré de decir lo contrario de lo mucho que antes dije por conveniencia.

Véase el comentario a *Cho.* 582, σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια, que he considerado muy probablemente proverbial. Se citan allí paralelos para toda la sentencia y para la sola expresión λέγειν τὰ καίρια, que tal vez pueda considerarse locución desde el punto de vista fraseológico, pero que no me parece locución proverbial (su sentido es el esperable). Tampoco creo que haya alusión o modificación de la sentencia.

- (95) 1374-6 πῶς γάρ τις ἐχθροῖς ἐχθρὰ πορσύνων, φίλοις  
δοκοῦσιν εἶναι, πημονῆς ἀρκύστατ' ἄν  
φράξειεν ὕψος κρεῖσσον ἐκπηδήματος; ooooo

1375 πημονῆς Auratus: -ῆν codd. · ἀρκύστατ' ἄν Elmsley: -τατον codd.

Pues ¿cómo podría quien maquina como enemigo contra enemigos que parecen ser amigos tender una trampa de perdición más alta que su salto?

Verrall cita en su comentario al verso 552 (su 557) el 1376 como ejemplo de optativo sin ἄν en sentencias que conservan una sintaxis arcaica (véase 551-4 y *Cho.* 854). En su comentario a este verso, en cambio, lo explica sólo como «optativo imperativo» («let him make his dangerous snare too high to be overleaped»). La frase, se entienda como se entienda, no es siquiera una sentencia.

- (96) 1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι. \*\*\*\*o  
Podéis alegraros, si queréis: yo me glorío.

Thomson: «Clitemestra desafía el proverbio: *Od.* xxii. 412 οὐχ ὅσῃ κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάεσθαι, Archil. 65 (= 134 West) οὐ γὰρ ἐσθλὰ κατθανοῦσι κερτομεῖν ἐπ' ἀνδράσιν, Lucian. *Nero* 11 ἀλλὰ μὴ ἐπευχώμεθα· ἐπὶ γὰρ τοῖς κειμένοις οὐ φασι δεῖν, cf. Soph. *Aj.* 988-9 τοῖς θανοῦσί τοι φιλοῦσι πάντες κειμένοις ἐπεγγελάων». También Lloyd-Jones, en nota, dice de la frase de la *Odisea*: «El dicho se hizo proverbial, y encuentra un eco en el poeta del s. VII Arquíloco (fr. 65 Diehl [134 West])», mientras que Lelli (2006: 115 s.) relaciona la frase de la *Odisea* con un proverbio popular que recomendara no hablar mal de los muertos. Pueden citarse también Cratin. fr. 102 PCG φοβερόν ἀνθρώποις τόδ' αὖ / κταμένοις ἐπ' αἰζηοῖσι καυχᾶσθαι μέγα, Eur. *El.* 901 s. —τί χρῆμα; λέξον· ὥς φόβου γ' ἔξωθεν εἴ. / —νεκροὺς ὑβρίζειν, μὴ μέ τις φθόνῳ βάλη (citado por Judet de La Combe), *Ph.* 1663 κἀκεῖνο κέκριται, μὴ ὕβριζεσθαι νεκρούς, y tal vez Aesch. fr. 151 *TrGF* (cf. Hsch. ε 2679), así como el apotegma que Diógenes Laercio (1.70.3 s.) atribuye a Quilón, τὸν τεθνη-

Los paralelos dejan ver que la misma idea se repetía en formas que tienen algo en común y bien podrían responder a una forma fija de la tradición adaptada de distintas maneras a distintos contextos:

Nótese también el  $\phi\alpha\sigma\iota$  de Filóstrato, que indica, cuando menos, que la idea era repetida. Es probable, pues, que hubiera en la tradición una sentencia más o menos fija que Clitemestra desafía aquí explícitamente. Es éste un caso en el que la naturaleza de la cosa misma hace imposible distinguir entre proverbio, fórmula épica, cita, idea repetida. Podría partirse de la pregunta de si los paralelos han de explicarse por influencia épica o por haber un proverbio del que todos parten. Pero las dos explicaciones no son excluyentes: podría ser que Homero usara un proverbio en el que luego la autoridad proverbial queda confundida con la autoridad de Homero, o podría ser que repitiera una idea más o menos tópica pero que no tuviera una forma fija o totalmente fija y que adquiriera una cierta fijación por el uso homérico, de manera que en los paralelos posteriores más cercanos debería entonces explicarse más como homerismo que como proverbio. Pero entonces habría que reconocer también, por contra, que una «cita» así repetida acaba adquiriendo también valor proverbial.

Esta afirmación de impiedad de Clitemestra recuerda la deformación que también hacía la reina unos versos antes (1384-7) del proverbio «La tercera, para el Salvador». La traducción «me glorío» no recoge bien el sentido del griego. En el verbo ἐπεύχομαι hay, como advierte Judet de La Combe, un sentido religioso y ritual que se liga con lo anterior y sobre todo con la deseada pero inconveniente σπονδή de que se habla a continuación: se trata de una εὐχή, un acto de consagración, un voto por el que se pide a los dioses que den su sanción al hecho presente como cosa buena<sup>84</sup>.

Fraenkel: «cf. *Suppl.* 472 καὶ λέγω πρὸς εἰδότας, *Prom.* 441 f. καὶ γὰρ εἰδυῖαισιν ἂν ὑμῖν λέγοιμι. This is a fixed turn of expression found from Homer onwards (*K* 250, *Ψ* 787 [from which Pindar, *P.* 4.142 is derived]). Cf. Wecklein on *Prom.* 441,

805



Classen-Setup on Thuc. 4.17.3, also, e.g., Ar. *Lys.* 993». La expresión constituye un buen ejemplo de expresión fija no proverbial.

- (98) 1425 γνώση διδαχθεὶς ὁψὲ γοῦν τὸ σωφρονεῖν. \*\*\*οο  
aprenderás enseñado aunque sea tarde el ser sensato.

Véase el comentario a 1619 s.

- (99) 1428λίπος ἐπ' ὀμμάτων αἵματος εὖ πρόπει οοοοο  
grasa de sangre brilla en tus ojos

Los paremiógrafos recogen la locución αἵματι κλαίειν, explicando: κατὰ ὑπερβολήν, οὐ δάκρυσιν ἀλλ' αἵμασι κλαίειν (Zen. Vulg. 1.34, con la nota de Mariño y García Romero, que remiten a este pasaje), ἀφ' ὧν μὴ δύναιντο πείσαι πάντα πράττοντες οὕτως ἔλεγον οἱ παλαιοί· «οὐδ' ἂν πείσῃ αὐτὸν οὐδ' αἵματι κλαίων». λέγουσι δὲ καὶ· «οὐδ' ἂν αἵματι στένων πείσειεν» (Apostolio 1.63)<sup>85</sup>. El sentido de este pasaje es distinto al de la παροιμία: aquí no se trata de llorar, sino de tener los ojos inyectados en sangre como signo de locura por haber cometido un asesinato (cf. Eur. *HF* 932 s. y el resto de los paralelos citados por Fraenkel y Garvie *ad Cho.* 1058, así como Wieseler 1839: cxxxvi s., n. 10).

- (100) 1429 s. ἄντιτον ἔτι σε χρὴ στερομένην φίλων \*\*\*\*ο  
τύμμα τύμματι τείσαι.

1429 ἄντιτον Weil: -αντίετον GF: ἀτίετον T · 1430 τύμματι anon.: τύμμα codd. · τίσαι codd.: Porson (τίσαι), Kirchhoff

En pago, todavía tienes, privada de amigos, que pagar con golpe golpe.

Abresch, para defender la conjetura τύμματι, hoy universalmente aceptada, consideraba τύμμα τύμματι τείσαι una expresión proverbial comparable a κακὸν κακῷ θεραπεύειν οἱ ἰᾶσθαι («Proverbiale est τύμμα τύμματι τίσαι, ad instar κακὸν κακῷ θεραπεύειν, seu ἰᾶσθαι; vid. *Paroemiogr.* et *Erasm. Adagio: malum malo sanare*»<sup>86</sup>), leyendo la frase como interrogativa: «adhuc te oportet flagitium flagitio cumulare?». Tal interpretación carece de sentido, pero el tono proverbial de la expresión está bien visto. La repetición en distintos casos de τύμμα, la aliteración de las tres palabras

<sup>85</sup> La παροιμία se recoge también en *Coll. Bodl.* 63, *Diogen.* 1.32, *Greg. Cypr.* 1.35, *Macar.* 1.49, *Schol. Eur. Hec.* 241, y se explica al principio de la epístola 138 (Laourdas-Westerink) de Focio.

<sup>86</sup> Erasmo (106) y Strömberg (1954: 15, 48) recogen los testimonios griegos de esta expresión, que no está en los paremiógrafos. Apostolio (14.1) la usa para explicar πάνταλος παττάλω προσκρούεται (ὅταν τὸ κακὸν ὑπὸ κακοῦ θεραπεύεται).

empezando por τ más la τ segunda de τύμματι, las vocales todas cerradas a excepción de las tres α, dan lugar a una expresión de forma típicamente proverbial.

Se trata, en forma y sentido, de una formulación típica de la ley del talión. Resumo de nuevo los paralelos de esta expresión concreta, que se han citado ya en el comentario a *Cho.* 313 δρᾶσαντι παθεῖν. Allí veíamos que la formulación del talión en construcción polar para la agresión de palabra y la física, a veces complementada con una formulación general del tipo δρᾶσαντι παθεῖν, es típicamente griega. Esto es lo que encontramos en *Cho.* 309-13, *Ag.* 1560-4 y *Pl. Cri.* 51a ὥστε ἅπερ πάσχοις ταῦτα καὶ ἀντιποιεῖν, οὔτε κακῶς ἀκούοντα ἀντιλέγειν οὔτε τυπτόμενον ἀντιτύπτειν οὔτε ἄλλα τοιαῦτα πολλά. En el comentario a δρᾶσαντι παθεῖν deducíamos que las tres formulaciones eran tradicionales, y que podían citarse juntas o por separado. El escolio a *Cho.* 309 cita sólo las dos primeras: τοῦτο προστάσσει ἡ δίκη· «ἀντὶ λοιδορίας γὰρ λοιδορίαν, ἀντὶ πληγῆς πληγὴν» («Esto ordena la justicia: ‘Por insulto, insulto; por golpe, golpe’»). En el final de los *Siete contra Tebas* hay una expresión que recoge sólo, como este pasaje del Agamenón, el «golpe por golpe»: παῖθεις ἔπαισας (961). La formulación del talión anterior a δρᾶσαντι παθεῖν, en *Cho.* 312 s., es ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν / πληγὴν τινέτω, que sospechábamos que era una variación del más frecuente «golpe por golpe», en combinación con otra formulación típica, «muerte por muerte». En *Ar. Nu.* 494 Σω. φέρῃ ἴδω, τί δρᾶς ἦν τις σε τύπτῃ; Στ. τύπτομαι, parece haber una modificación cómica de la misma formulación: Sócrates esperaría que Estrepsíades respondiera que devuelve el golpe para contestarle que no, que no hay que hacer nunca mal, ni siquiera cuando nos lo hacen, pero Estrepsíades responde con una cobarde voz media, como si eso fuera un δρᾶν. Algo similar puede ocurrir en las *Ranas*, 635 ss. Δι. τί δῆτ’ ἐπειδὴ καὶ σὺ φῆς εἶναι θεός, / οὐ καὶ σὺ τύπτει τὰς ἴσας πληγὰς ἐμοί; / Ξα. δίκαιος ὁ λόγος... πληγὴν παρὰ πληγὴν ἐκάτερον. Un juego de palabras con la expresión podría darse en un verso que forma parte de una respuesta del oráculo de Delfos citada por Heródoto, 1.67: καὶ τύπος ἀντίτυπος, καὶ πῆμ’ ἐπὶ πῆματι κεῖται «y hay golpe a contragolpe, y herida sobre herida»<sup>87</sup>.

El mismo principio se formula a veces con el verbo compuesto ἀντιτύπτειν (*Ar. Nu.* 1423 s. ἤττόν τι δῆτ’ ἔξεστι καμοὶ καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν / θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν;), Antiphon 3.4.3 οὗτος γὰρ ἠνάγκασε τὸν τε ἀμυνόμενον ἀντιτύπτειν), o ἀντιπληγῆναι (*Arist. EN* 1132b28, *MM* 1194a33), con lo que ya no cabe hablar de expresión fija.

Se trataría, pues, de una de las varias formulaciones proverbiales del tema rector de la trilogía (siendo la principal δρᾶσαντι παθεῖν). En el escolio a las *Coéforas* la expresión se presenta como una fórmula legal fija. La relación entre la tradición legislativa y la proverbial se ha tratado en el capítulo dedicado a δρᾶσαντι παθεῖν: en una tradición puramente oral, las leyes tienen, tanto por su forma como por su contenido, muchas características compartidas con los proverbios, y los estudiosos suelen decir

---

<sup>87</sup> Un paralelo exacto para la expresión «golpe por golpe» se encuentra en una de las leyes medio-asirias, de finales del segundo milenio, citadas por Rothkamm (2011: 38).

que en las sociedades orales los proverbios se usan como argumento decisivo en los juicios.

Aunque esta fórmula concreta no estuviera fijada como proverbio en la tradición, desde luego su forma y sentido son los propios de un proverbio, y la expresión está hecha a partir de los patrones propios de los proverbios y sonaría proverbial.

- (101) 1481-4 ἡ μέγαν τοῖκοις τοῖσδε† 00000  
δαίμονα καὶ βαρύνην αἰνεῖς,  
—φεῦ φεῦ, κακὸν αἶνον—  
ἀτηρᾶς τύχας ἀκόρεστον.

1481 ἡ μέγαν ἡ μέγαν οἶκοις Weil · 1484 ἀκορέστου codd.: Todt

¡Grande es, y de pesada ira, el demon de esta casa que cuentas —¡ay mal cuento!—, insaciable de suertes funestas!

Martin (1889: 3) cita este pasaje, junto con Eur. fr. 333 y 508 *TrGF* y *Soph. Ph.* 1378-80, como ejemplo de que la palabra αἶνος «se usa en los trágicos a veces casi como una designación para παροιμία». En los fragmentos de Eurípides es siempre un παλαιὸς αἶνος y hay una frase que parece un proverbio a la que se refiere ese παλαιὸς αἶνος; ni en el *Agamenón* ni en el *Filoctetes* hay nada de esto.

- (102) 1529 θανάτῳ τείσας ἄπερ ἤρξεν. 00000  
τίσας codd.: Kirchhoff · ἔρξεν Spanheim  
pagando con la muerte lo que él empezó.

Thomson, que edita ἔρξεν: «The allusion is of course to the proverbial δρᾶσαντι παθεῖν». Aquí la idea es la misma (pagar con la muerte la muerte), pero no la forma, sobre todo si se conserva ἤρξεν, según lo argumentado en la p. 377, de manera que no parece conveniente hablar de expresión proverbial, ni siquiera por alusión.

- (103) 1560 ὄνειδος ἦκει τόδ' ἀντ' ὀνειδῶν, \*\*\*00  
δύσμαχα δ' ἐστὶ κρῖναι.  
(104) 1562 φέρεϊ φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων. \*\*000 \*0000  
μῖμνει δὲ μῖνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς  
«παθεῖν τὸν ἔρξαντα»· θέσμιον γάρ.

1563 θρόνῳ Schütz, edd. pler.

Este ultraje llega por un ultraje, difícil combate es decidir. Se despoja a quien despoja, y paga el que mata; y permanece, mientras permanece Zeus en el tiempo, que «sufre el que ha hecho», pues es lo establecido.

Παθεῖν τὸν ἔρξαντα se ha tratado como proverbial en el capítulo dedicado a Ag. 1564. Sobre las expresiones subrayadas en punteado, cf. el comentario a Cho. 313 δρᾶσαντι παθεῖν y a Ag. 1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι. La más probablemente proverbial es la primera, por contar con los paralelos citados en estos comentarios. La segunda sólo por su patrón y sentido (Sidgwick: «a proverbial phrase»). La tercera sólo por su sentido.

- (105) 1619 s. γνώση γέρων ὦν ὥς διδάσκεσθαι βαρὺ  
τῷ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον. \*\*\*οο  
aprenderás, siendo viejo, cuán duro es ser enseñado para el de tal  
edad, cuando está dicho ser sensato.

Rose *ad* 1619: «This line sounds very like a half-quotation of some proverb, to the effect that in old age it is late to start schooling». Judet de La Combe: «La phrase se comprend en fait à partir du proverbe rappelé par Klausen et, plus clairement encore, par Hermann: ‘La vieillesse apprend difficilement’ (cf. Théognis, I, 577 s.: ῥήιον ἐξ ἀγαθοῦ θεῖναι κακὸν ἢ κακοῦ ἐσθλόν· / μή με δίδασκ’. οὔτοι τηλίκος εἰμὶ μαθεῖν, ‘Il est plus facile de faire d’un homme bon un mauvais homme, que d’un mauvais homme un noble. / —Ne cherche pas à être mon maître, je n’ai pas l’âge d’apprendre’). Le mot célèbre de Solon, γηράσκω δ’αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος, ‘Je vieillis en apprenant toujours beaucoup’ (fr. 18 W.), prend ainsi le contre-pied d’une ‘vérité’ admise. Ici, Égisthe joue sur les deux formules, le chœur apprendra bien quelque chose, mais ce sera la difficulté d’apprendre, étant entendu que le savoir, c’est-à-dire la sagesse, est de toutes manières requis (σωφρονεῖν εἰρημένον construit absolument: ‘quand la consigne est à la raison’). Deben añadirse los paralelos de Ag. 584 ἀεὶ γὰρ ἡβᾶ τοῖς γέρουσιν εὖ μαθεῖν, 1425 γνώση διδαχθεῖς ὁπὲρ γοῦν τὸ σωφρονεῖν y los citados por Podlecki *ad Eum.* 286 como testimonios de que los «proverbios relacionados con el tiempo y la vejez se usan frecuentemente», PV 981 ἀλλ’ ἐκδιδάσκει πάνθ’ ὁ γηράσκων χρόνος; Soph. OC 7 s. στέργειν γὰρ αἰ πάθαι με χῶ χρόνος ξυνών / μακρὸς διδάσκει, καὶ τὸ γενναῖον τρίτον; y sobre todo *Ant.* 1350-3 μεγάλοι δὲ λόγοι / μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων / ἀποτείσαντες / γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.

En Klausen no encuentro nada que justifique la cita de Judet de La Combe: se limita a comentar que a la vejez le resulta más penoso y difícil aprender, sin hablar de ningún proverbio. El pasaje tiene, por otra parte, dificultades de interpretación. Hermann hace una interpretación distinta de la de Judet de La Combe, leyendo τὸ por τῷ, de manera que τὸ τηλικούτῳ σωφρονεῖν εἰρημένον sería equivalente de ἡ τηλικούτῳ σωφρονεῖν παροιμία. De esta παροιμία cita como paralelo el verso de Teognis mencionado μή με δίδασκ’. οὔτοι τηλίκος εἰμὶ μαθεῖν. Pero es difícil interpretar tal interpretación. De la traducción de Humboldt, «senex sapere discas, intelligens effatum illud, senes non facile doceri» (*apud* Wellauer), puede decirse, con Wellauer, «non video quomodo in verbis insit». Tampoco Judet de La Combe está de

acuerdo con esta interpretación, y prefiere entender, con la mayor parte de los estudiosos, σωφρονεῖν εἰρημένον como un acusativo absoluto. El esolío de Demetrio Triclinio parece coincidir con esta interpretación: εἰρημένον] προσαγὲν αὐτῷ («habiéndole sido encomendado»).

Otras interpretaciones son posibles: que εἰρημένον sea complemento de διδάσκεισθαι («doceri id, quod σωφρονεῖν dicitur», Pauw); que sea el predicado principal de la subordinada de ὥς: «cuán duro ser enseñado para el de tal edad a ser sensato está dicho <que es>», o sea: «cuán duro se dice que es para el de tal edad aprender a ser sensato» (cf. Schütz: «Profecto vos, ut senes sentietis, quam vere dicatur homini eius aetatis difficillimum sapere discere»). No agotaremos las diferentes posibilidades de análisis sintáctico e interpretación de la frase. También con respecto a τῷ τηλικούτῳ cabe la duda de si complementa a βαρύ, como entienden la mayor parte de los intérpretes modernos, o a εἰρημένον.

«Aprender aunque viejo» es ciertamente un tópico que sólo en el *Agamenón* ha aparecido ya varias veces. Que este tópico hubiera conformado una expresión fija a la que pueda aquí haber alusión no es cosa segura: los paralelos más cercanos, de Teognis, la *Antígona* y *Agamenón* 1425, no llegan a mostrar una forma claramente fija. Por otra parte, la mayor o menor probabilidad de que haya aquí alusión a un proverbio no depende tanto como parece de la interpretación de εἰρημένον: ni siquiera en la interpretación que más lo aproxime a «dicho» o «lo que se dice» ha de hacer referencia necesariamente a un proverbio: también puede referirse a una opinión extendida que no llegara a tener forma fija; e incluso con la interpretación más alejada de que tal término pueda servir como introductor de un proverbio, puede entenderse, como hace Judet de La Combe, que hay en el pasaje alusión a un proverbio. Ha de recordarse que los verbos de conocimiento, como aquí γνῶσις, son también apropiados para la introducción de proverbios.

Εἰρημένον podría referirse también sólo a σωφρονεῖν, y entonces nos encontraríamos con la dificultad de considerar una sola palabra como expresión fija, lo cual puede tener sentido (cf. p. 23) si es que la palabra está almacenada con ciertos índices, como en este caso el de imperativo<sup>88</sup>.

Por otra parte, como comentábamos con respecto a Ag. 180 s. (καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν), la idea de un σωφρονεῖν forzoso no es rara, y Fraenkel se pregunta en su comentario si no se esconderá tras sus varios testimonios «alguna fórmula o filosofía popular».

- (106) 1621-4 δεσμοὶ δὲ καὶ τὸ γῆρας αἶ τε νήσιδες \*\*ooo  
 δύαι διδάσκειν ἐξοχώταται φρενῶν  
 ἱατρομάντεις. οὐχ ὁρᾶς ὁρῶν τάδε;  
 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς.

<sup>88</sup> En los *Persas* hay una expresión similar, σωφρονεῖν κεχρημένοι (829), también de texto y sentido discutidos.

Las cadenas y los tormentos del hambre son los mejores adivinos y médicos del alma para enseñar hasta a la vejez. ¿Viendo no ves esto? No cocees contra el aguijón, no vayas a hacerte daño al golpearlo.

La expresión ὀρῶντας μὴ ὀρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκούειν se cita como παροιμία en un discurso de Demóstenes (25.88 s.<sup>89</sup>):

- (i) οἱ τε πρεσβύτεροι πάλιν, ἂν ἄρ' ἴδωσιν ἢ δαπάνην ἢ πότον ἢ παιδιὰν πλείω τῆς μετρίας, οὕτω ταῦθ' ὀρῶσιν ὥστε μὴ δοκεῖν ἐσορᾶν. ἐκ δὲ τούτων γίγνεται τε πάνθ' ἃ φέρουσιν αἱ φύσεις καὶ καλῶς γίγνεται. τὸν αὐτὸν τοίνυν τρόπον ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὴν πόλιν οἰκεῖτε συγγενικῶς καὶ φιλανθρωπῶς, οἱ μὲν οὕτως ὀρῶντες τὰ τῶν ἡτυχηκότων ἔργα ὥστε, τὸ τῆς παροιμίας, ὀρῶντας μὴ ὀρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκούειν, οἱ δ' οὕτω ποιοῦντες ἃ πράττουσιν ὥστ' εἶναι φανεροὶ καὶ φυλαττόμενοι καὶ αἰσχυρόμενοι.

Los más viejos, a su vez, si ven algún dispendio o borrachera o diversión que exceda la medida, lo miran de tal forma que no parecen haberlo visto. Y gracias a estos comportamientos se hace todo lo que las naturalezas llevan y se hace bien. Pues bien, de la misma manera vosotros, atenienses, vivís en vuestra ciudad familiar y amigablemente, los unos viendo de tal manera los actos de los desafortunados que, como dice el refrán, viendo no ven y oyendo no oyen, y los otros, haciendo lo que llevan a cabo de tal manera que dejan ver a las claras que están en guardia y sienten vergüenza.

La παροιμία, no recogida en las colecciones de los paremiógrafos ni en otras fuentes eruditas, se encuentra también en el *Himno homérico a Hermes* (donde la dice el niño Hermes al anciano que lo ve pasar con las vacas robadas para que no lo delate) y en Plutarco, *Sobre la educación de los hijos*:

- (ii) *h. Merc.* 90-3 ὦ γέρον ὅς τε φυτὰ σκάπτεις ἐπικαμπύλος ὦμους,  
ἢ πολυοινήσεις εὖτ' ἂν τάδε πάντα φέρῃσι  
καὶ τε ἰδὼν μὴ ἰδὼν εἶναι καὶ κωφὸς ἀκούσας,  
καὶ σιγᾶν, ὅτε μὴ τι καταβλάπτῃ τὸ σὸν αὐτοῦ.

Oh anciano que cavas las plantas encorvado de hombros: mucho vino tendrás cuando todas den fruto. Y, viendo, no veas, y, oyendo, sé sordo, y calla, puesto que nada daña lo tuyo<sup>90</sup>.

- (iii) *Lib. educ.* 13e καλὸν δὲ καὶ ἔνια τῶν ἀμαρτημάτων μὴδ' εἰδέναι δοκεῖν, ἀλλὰ τὸ τοῦ γήρως ἀμβλυῶπτον καὶ δύσκωφον ἐπὶ τὰ γινόμενα μεταφέρειν, ὥς ἔνια τῶν πρᾶττομένων ὀρῶντας μὴ ὀρᾶν καὶ μὴ ἀκούειν ἀκούοντας.

<sup>89</sup> Se ha puesto en duda desde antiguo la atribución de este discurso a Demóstenes: Dionisio de Halicarnaso habla de un estilo impropio del orador, y buena parte de la crítica moderna considera también falsa su atribución a Demóstenes basándose en argumentos similares. Según A. López Eire, estos argumentos no son concluyentes (*Demóstenes. Discursos políticos*, III, Madrid 1985, pp. 221 s.).

<sup>90</sup> Tzifopoulos (2000) trata el uso del proverbio en este pasaje; Fernández Delgado (2006: 141) lo comenta de pasada.

Y es hermoso también que parezca que no se ven algunas de las faltas, sino trasladar la falta de vista y oído de la vejez a lo que pasa, para, algunas acciones, viéndolas, no verlas y, oyéndolas, no oírlas.

En un fragmento de Eurípides (413 *TrGF*) donde se enumeran los principios de la conducta aristocrática (véase comentario a *Eum.* 868, pp. 720 s.), se cita el mismo principio en otra forma:

(iv) ἐπίσταμαι δὲ πάνθ' ὅσ' εὐγενῇ χρεών,  
σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν ἵν' ἀσφαλές,  
ὁρᾶν θ' ἃ δεῖ με κοῦχ ὁρᾶν ἃ μὴ πρέπει,  
γαστροῦ κρατεῖν δέ· καὶ γὰρ ἐν κακοῖσιν ὦν  
ἐλευθέροισιν ἐμπεπαίδευμαι τρόποις.

Y sé todo cuanto noble hace falta: callar donde es preciso y hablar cuando es seguro, ver lo que se debe y no ver lo que no conviene, y dominar la barriga; que, aunque esté entre los viles, me he educado en las maneras libres.

Strömberg (15) reconoce en el verso 1623 del *Agamenón* el proverbio de Demóstenes y Plutarco; Fraenkel habla de «a widespread popular thought-pattern» y de alusión a un proverbio; Lloyd-Jones, de proverbio corriente en la literatura clásica (citando además como paralelos Marcos 8.18 y Mateo 13.13); Judet de La Combe: «Eschyle semble bien reprendre une expression traditionnelle»; Blasina (2003: 181) incluye la frase entre los proverbios de Egisto; y también Medda considera que la expresión es proverbial. Los comentaristas citan, además del pasaje de Demóstenes, los paralelos de *Il.* 15.128 s. ἢ νύ τοι αὐτῶς / οὐατ' ἀκούμεν ἐστὶ νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδῶς «en vano que orejas / tengas tú para oír; muerto está tu juicio y vergüenza»<sup>91</sup>; Heraclit. fr. 34 DK ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασιν· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρόντας ἀπεῖναι, «Sin entender tras haber oído, a sordos se parecen: para ellos reza el dicho de 'estando presentes, estar ausentes'»; Aesch. *PV* 447 s. οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην, / κλύοντες οὐκ ἤκουον, «Al principio viendo veían en vano, escuchando no oían»; Soph. fr. 923 *TrGF* ἀλλ' οἱ κακῶς πράσσοντες οὐ κωφοὶ μόνον, / ἀλλ' οὐδ' ὁρῶντες εἰσορῶσι τὰ μφανῇ, «Pero a los que les va mal no sólo están sordos, sino que ni siquiera, aun viendo, ven lo evidente»; OR 413 λέγω δ', ἐπειδὴ καὶ τυφλὸν μ' ὠνείδισας / σὺ καὶ δέδορκας κοῦ βλέπεις ἵν' εἴ κακοῦ, / οὐδ' ἔνθα ναίεις, οὐδ' ὅτων οἰκεῖς μέτα, «Y te digo, ya que me has echado en cara precisamente que soy ciego: tú también tienes vista y no ves en qué grado de desgracia te encuentras ni dónde habitas ni con quiénes compartes casa». Añádase Parm. fr. 7.4 DK ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχῆεσαν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν, «ojo sin vista y zumbones oídos y lengua». En la *Biblia* hay muchos pasajes comparables, como *Ev. Matt.* 13.13 διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν, «Por eso les hablo en parábolas, porque viendo no ven y oyendo no oyen ni entienden»; *Ev.*

<sup>91</sup> Trad. de A. García Calvo, *Homero. Iliada*, Zamora 1995.

Marc. 8.18 ὁφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; «¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?»<sup>92</sup>.

Pero, como se ve, en estos pasajes, como en el *Agamenón*, el sentido es otro: el proverbio de Demóstenes y Plutarco aconseja, como el fr. de Eurípides, no darse por enterado de ciertas faltas: «no ver viendo y no oír oyendo» significa algo así como «hacer la vista gorda»; mientras que en los otros pasajes «ver sin ver» y «oír sin oír» quiere decir no darse cuenta, no entender lo que se percibe. Este segundo sentido parece tópico y repetido, pero es dudoso que pueda igualarse sin más a la παροιμία de Demóstenes<sup>93</sup>.

Con todo, la cuestión se complica si se tiene en cuenta que en el fragmento de Heraclito, que pertenece por su sentido al segundo tipo de pasajes, se cita explícitamente como φάτις la expresión παρεόντας ἀπεῖναι, de forma (participio en acusativo más infinitivo) igual al proverbio de Demóstenes, o a una de sus mitades. El CPG (*Append.* 4.55 (Diogen. Vat. 4.35), Macar. 7.2, *Mant.* 2.53) y la *Suda* (π 717) recogen la expresión παρὼν ἀποδημεῖ(ς), ἐπὶ τῶν αἰσθησιν ἑαυτοῖς οὐδεμίαν παρεχομένων, que aparece en los *Caballeros* de Aristófanes, 1119 s. ὁ νοῦς δέ σου / παρὼν ἀποδημεῖ. Esta locución «estando presente estar ausente» o «estar fuera» es paralela por su forma y sentido a los pasajes del segundo tipo, de manera que no puede descartarse que también éstos pudieran considerarse παροιμία. Strömberg cita el proverbio bizantino πολλοὶ ἔχουν ὁφθαλμούς, ἀλλ' ὀλίγοι βλέπουν.

- (107) 1629-32 Ὅρφεϊ δὲ γλῶσσαν τὴν ἐναντίαν ἔχεις· \*\*\*οο  
ὁ μὲν γὰρ ἤγε πάντα που φθογγῆς χαρᾶ,  
σὺ δ' ἐξορίνας νηπίοις ὑλάγμασιν  
ἄξι.

Tienes una lengua contraria a la de Orfeo: él arrastraba todo con el encanto de su voz, mientras que tú serás arrastrado, que tus necios ladridos ya me están irritando.

Karsten: «Ὅρφέως γλῶσσα erat in proverbio» (la expresión latina «esse in prouerbio» viene a equivaler a «ser proverbial», lo cual no implica expresión

<sup>92</sup> Los testimonios de los Evangelios dependen de varios pasajes del Antiguo Testamento: *Salmos* 135.16, *Jeremías* 5.21, *Ezequiel* 12.2, y sobre todo de *Isaías* 6.9 (ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνήτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε), pasaje que se cita en *Ev. Matt.* 13.14 justo a continuación del versículo citado (y antes de la curación de un ciego). El pasaje de *Isaías* se cita también, en el Nuevo Testamento, en *Juan* 12.39 s. y *Act. Ap.* 28.26 s. Dentro aún de la *Biblia*, con esta expresión está también relacionada la frecuente fórmula «El que tenga oídos, que oiga», recogida en el refranero de Kleiser (22374) con la forma «Quien tiene orejas, oya».

<sup>93</sup> Tzifopoulos (2000: 155) considera testimonios del mismo proverbio no sólo los dos tipos de pasajes, sino también Aesch. *Cho.* 882 (es de suponer que se refiere a 881 κωφοῖς αὐτῷ, testimonio de otra expresión proverbial; cf. pp. 543 ss.) y *Th.* 246 μή νυν ἀκούουσ' ἐμφανῶς ἄκου' ἄγαν, que tiene, como se ve en su contexto (245 καὶ μὴν ἀκούω γ' ἱππικῶν φρουραγμάτων), un sentido bastante distinto y es por tanto dudoso que sea proverbial (también Allen-Halliday-Sikes citan este paralelo en su comentario al *Himno a Hermes*).



proverbial propiamente dicha). Koch (1887: 47 s.): «Orphei . . . γλῶσσα, μέλος, λόγος, ἐπωδὴ proverbii fere locum obtinuisse videntur, adhibita ad denotandam vocem suavissimam omniumque animos permoventem. Haec quidem ratio valet in his locis tragoediarum: Aesch. Agam. 1629: Ὀρφεὶ δὲ γλῶσσαν τὴν ἐναντίαν ἔχεις, Eur. Alc. 357: εἰ δ' Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν, Med. 543: Ὀρφέως κάλλιον ὑμνῆσαι μέλος, Iph. Aul. 1211: εἰ μὲν τὸν Ὀρφέως εἶχον, ὦ πάτερ, λόγον, Cycl. 646: ἀλλ' οἷδ' ἐπωδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ. Cf. Plat. Protag. 315 A: Πρωταγόρας — κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς. Affine est proverbium, quod habet Apost. XVI, 56: τῆς Ὀρφέως ἀπόζεις κιθάρας ἐν τῷ λέγειν».

Fraenkel llama la atención sobre el carácter popular de esta forma de comparación: «Here we have an echo of a popular pastime akin to the favourite εἰκάζειν . . . A good example of this kind, in its original sphere of popular wit, occurs in Ar. *Birds* 30 ss. ἡμεῖς γάρ . . . νόσον νοσοῦμεν τὴν ἐναντίαν Σάκκα· ὁ μὲν γὰρ ὢν οὐκ ἀστὸς εἰσβιάζεται, ἡμεῖς δὲ φυλῇ καὶ γένει τιμώμενοι, ἀστοὶ μετ' ἀστῶν, οὐ σοβοῦντος οὐδενὸς ἀνεπτόμεθ' ἐκ τῆς πατρίδος κτλ. Similarly *Plutus* 1204 ss. . . . also Xen. *Anab.* 5. 8. 24 . . . The general arrangement of the homely comparison is the same in Aristophanes and Xenophon as here in Aeschylus: first the ἐναντίον-statement, then its justification in two parts, ὁ μὲν γὰρ . . . σὺ δὲ (or ἡμεῖς δὲ or something corresponding) κτλ. The form employed here thus leads us unmistakably into the sphere of those witticisms with which the lower orders of society and people of modest intellectual pretensions are accustomed to amuse themselves . . . That Aegisthus has the face to employ such devices at such a juncture characterizes the man who, though in origin a Pelopid, is through and through made of common stuff. The effect must have been very startling to the Athenians . . . Sophocles uses an exactly corresponding means to characterize his Menelaus in the dispute scene of the *Ajax* . . . So far as concerns the Aegisthus of this scene, we may surmise (though this kind of thing does not admit of proof) that the immoderate use which he makes of proverbs and proverbial turns of speech is intended by the poet to contribute to his characterization».

Blasina (2003: 181), que parte del comentario de Fraenkel, incluye estos versos en su lista de proverbios de Egisto.

La lengua de Orfeo era ciertamente proverbial en sentido amplio: era caso proverbial o paradigmático con el que comparar otros casos. No está claro, por los paralelos aducidos por Koch, si dio lugar a una forma fija (tal vez Ὀρφέως γλῶσσα) que pueda considerarse expresión proverbial. Lo de Apostolio es más bien una cita de algún texto que un proverbio verdadero. La estructura explicada por Fraenkel no es expresión proverbial, aunque constituye un modo de expresión cercano al de los proverbios.

(108) 1639-41 τὸν δὲ μὴ πειθάνορα  
ζεύξω βαρεῖαις οὔτι μοι σειραφόρον  
κριθῶντα πῶλον

ooooo

y al que no obedezca lo unciré con pesados yugos, y no precisamente como a bien cebado potro de carreras.

Fraenkel comenta en su nota a 1629 ss.: «Hemos encontrado una expresión proverbial en 1623 y un proverbio indudable en 1624, otro se hallará en 1639 ss.»; Blasina (2003: 181) sigue a Fraenkel incluyendo estos versos en su lista de proverbios de Egisto. La palabra *σειραφόρος* designa al caballo exterior no uncido al yugo en una cuadriga; como era el que tenía que hacer el mayor esfuerzo en los virajes, se ponía en esa posición a los mejores caballos, que era a los que mejor se cuidaba<sup>94</sup>. En las *Nubes* de Aristófanes, 1300, *ἐπιαλῶ / κεντῶν ὑπὸ τὸν πρωκτόν σε τὸν σειραφόρον*, tal vez también se mencione al caballo *σειραφόρον* con este sentido, para referirse a alguien a quien se trata demasiado bien. Este uso metafórico, aunque hubiera sido frecuente, no constituye una expresión proverbial propiamente dicha por no haber forma fija.

- (109) 1649 γνώση τάχα. 00000  
Pronto te vas a enterar.

Denniston-Page: «a common idiom, 'you will soon learn your lesson'». Denniston-Page tienen seguramente razón al calificar la expresión de idiomática; no es claro que sea locución; no es, desde luego, proverbial.

- (110) 1653 δεχομένοις λέγεις θανεῖν σε· τὴν τύχην δ' αἰρούμεθα. 00000  
αἰρούμεθα Auratus: ἐρούμεθα codd.: ἐρώμεθα Schütz  
A quienes lo aceptan dices lo de morir tú: escogemos esa suerte.

Tanto con la corrección *ἐρώμεθα* como con *αἰρούμεθα* (preferida por los editores modernos), las expresiones resultantes parecen idiomáticas («interroguemos la fortuna», «escogemos la suerte (implicada en tus palabras)»). Para la segunda, se cita el paralelo de *Su.* 380 *τύχην ἐλεῖν*. Cualquiera de las dos expresiones podría ser locución (tampoco esto es seguro), pero ninguna es *παροιμία*.

- (111) 1654 s. μηδαμῶς, ὧ φίλτατ' ἀνδρῶν, ἄλλα δρᾶσωμεν κακά· \*0000  
ἀλλὰ καὶ τὰδ' ἐξαμῆσαι πολλά, δύστηνον θέρος.  
1654 δρᾶσωμεν codd.: Victorius · 1655 θέρος Schütz edd.: ὁ ἔρως codd.  
De ninguna manera, el más querido de los hombres, hagamos más males.  
Que ya son éstos muchos para segar, cosecha desdichada.

<sup>94</sup> Cf. Campagner 2001 s. v.

(112) 1657 s.     στείχετ' αἰδοῖοι γέροντες πρὸς δόμους πεπρωμένους     \*\*000  
                          πρὶν παθεῖν ἔρξαντα καιρόν· χορὴν τὰδ' ὥς ἐπράξαμεν.

Marchad, venerables ancianos, a las moradas asignadas antes de que el que la haga pague lo conveniente; esto era necesario tal como lo hemos hecho.

816

20.196-8 ἀλλά σ' ἔγωγ' ἀναχωρήσαντα κελεύω / ἐς πληθὺν ἰέναι, μηδ' ἀντίος ἴστασ' ἐμεῖο / πρίν τι κακὸν παθέειν· ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω está a favor de esta puntuación; el de Ag. 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα, de la otra. Para ἔρξαντ(α) / -ες hay diversas conjeturas. De manera que, si le adjudico dos estrellitas sólo, es por estas dudas en cuanto a la interpretación del texto; de ser segura la interpretación puesta arriba, u otra similar, sería un proverbio seguro.

- (113) 1663      κακβαλεῖν ἔπη τοιαῦτα δαίμονος πειρωμένους      ?oooo  
                          δαίμονος Portus: -νας codd.  
                          y lanzar tales palabras, tentando a la suerte

Cuenta con el paralelo de *Cho.* 513 ἔρδοις ἂν ἤδη δαίμονος πειρώμενος. Es una locución verbal, similar a nuestro «probar suerte», pero no creo que se sintiera como παροιμία.

- (114) 1671      κόμπασον θαρσῶν, ἀλέκτωρ ὥστε θηλείας πέλας.      \*\*\*o  
                          Jáctate envalentonándote, como el gallo junto a la hembra.

Hermann, en su comentario a los *Persas*, considera que en *Pe.* 755 s. τὸν δ' ἀνανδρίας ὑπο / ἔνδον αἰχμάζειν, πατρῶν δ' ὄλβον οὐδὲν αὐξάνειν, *Eum.* 861-3 μήτ', ἐξελοῦσ' ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων, / ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσης Ἄρη / ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θαρσύν, *Eum.* 866 ἐνοικίου δ' ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην y este pasaje del *Agamenón* se alude a un mismo proverbio. Cita también Pi. O 12.13 ss. υἱὲ Φιλάνορος, ἦτοι καὶ τεὰ κεν / ἐνδομάχας ἄτ' ἀλέκτωρ συγγόνῳ παρ' ἐστία / ἀκλεῆς τιμὰ κατεφυλλορόησε ποδῶν. Bothe remite a los dos versos de la *Oresteia* en su índice *sub* «proverbia». Rose cita el proverbio escocés «Ilka cock craws loodest on his ain midden», que tiene correspondencia en español, «Cada gallo canta en su muladar» (Correas C 82) y en muchas lenguas europeas, por derivación del latín «Gallus in suo sterquilinio plurimum potest» (Erasmo 3325), que se encuentra en la *Apocolocyntosis* de Séneca (7.3 s.).

La idea del ἐνδομάχας ἀλέκτωρ de Píndaro es la misma que la de estos proverbios, y parece que en griego era ya tópica; lo que los paralelos no nos muestran es si había adquirido ya una forma fija que pudiera considerarse expresión proverbial. Los paremiógrafos (Zen. Vulg. 6.34, *Append.* 5.14, Macar. 8.73, Apost. 17.85) y la *Suda* (φ 356) recogen el proverbio Φιλίππου Ἀλεκτροῦν, «Gallo de Filipo», que, según la explicación, se aplicaba, como esta comparación del corifeo, a los fanfarrones (cf. «Engreydo como gallo en cortijo», Vallés 1674).

Fraenkel cita, «para el particular colorido que se le da aquí a la expresión», el paralelo de *LXX Pr.* 30.31 καὶ ἀλέκτωρ ἐμπεριπατῶν θηλείαις εὐψυχος, donde el gallo se presenta como uno de los tres animales que caminan bien, es decir, con orgullo y firmeza. Lo revelador para nosotros es que en el original hebreo no hay corres-

pondencia para ἐμπεριπατῶν θηλείαις εὐψυχος, que parece, por tanto, un añadido de la traducción griega (ni siquiera está claro que el animal mencionado en el original hebreo sea el gallo<sup>95</sup>). Un caso parecido de añadido de la traducción a partir de una παροιμία griega se ha visto con respecto a *Pr.* 9.12a en la p. 247<sup>96</sup>. Es probable que este añadido se hiciera para hacer más comprensible (probablemente sin lograrlo del todo) la aparición del gallo en esta lista de animales admirables, siendo el gallo entre los griegos más bien de los despreciables (véanse los pasajes pertinentes en el comentario de Thomson). Nótese que el parecido con la frase del *Agamenón* no está sólo en θηλείαις, sino también en εὐψυχος, que se corresponde con κόμπασον θαρσῶν. Este paralelo muestra, pues, que la imagen del gallo orgulloso junto a la hembra era tópica, y es probable que el tópico hubiera cuajado en una expresión proverbial «valiente» o «envalentonarse como el gallo junto a la(s) hembra(s)».

En un discurso de Demóstenes, la acusación de ὕβρις tiene como prueba culminante el que el atacante imitara a un gallo vencedor tras el ataque, junto al atacado derribado y a sus compinches, que lo animan a imitar también con sus brazos las alas del gallo (54.9). El gallo, pues, sirve de símbolo del ὑβρίζειν sobre el caído que, según hemos visto al tratar el verso 1394, prohibía el precepto tradicional.

---

<sup>95</sup> Fox 2009: 880.

<sup>96</sup> Y cf. Cook 2000.

## Coéforas

- (1) 59 s. \*\*\*\*O  
 τὸ δ' εὐτυχεῖν,  
 τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον.  
 Mas el tener buena fortuna, esto es entre los mortales un dios y más que  
 un dios.

En los *Siete contra Tebas* aparece la *gnōmē* θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς «Mas es un regalo de la divinidad el que los mortales tengan buena fortuna» (625), verso recogido en las *Sentencias* atribuidas a Menandro (351), en la colección de *παροιμῖαι* de Apostolio (8.87) y en los *Adagia* de Erasmo (3191). En la colección de Menandro se lee τό en vez de δέ, lo que puede entenderse como una variante producida en la transmisión escrita del texto, o bien como una variante de la propia sentencia, que, caso de haber salido del texto de Ésquilo, habría adquirido independencia. Headlam considera proverbiales tanto la frase de los *Siete* como la de las *Coéforas* en su comentario al verso 927 s. (para él 918 s.) del *Agamenón*. Estos versos del *Agamenón* (927 s.) los hemos tratado ya, y constituyen una γνώμη similar a ésta: καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν, / θεοῦ μέγιστον δῶρον, con los paralelos de Eur. *Med.* 636 s. στέργοι δέ με σωφροσύνα, δῶρημα κάλλιστον / θεῶν, Soph. fr. 922 TrGF ἀλλ' ἢ φρόνησις ἀγαθὴ θεὸς μέγας, y el tardío de los *Panegyrici Latini* «sua enim cuique prudentia deus est» (9.4 Baehr.), recogido por Otto (518), que cita además el paralelo de Ovidio, *Met.* 8.72 s. «sibi quisque profecto / est deus: ignavis precibus Fortuna repugnat».

El caso de la γνώμη de Ag. 927 s. es, pues, similar al de la sentencia de las *Coéforas*: la misma idea se puede expresar de dos maneras distintas: diciendo de algo que es regalo de la divinidad, o diciendo que es una divinidad, que es lo que ocurre aquí en las *Coéforas*: Eur. *Hel.* 560 θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους; Dicaeog. fr. 5 TrGF θεὸς μέγιστος τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονῆς (recogido en Arsen. 8.89m); Men. fr. 17 PCG θεός ἐστι τοῖς χρηστοῖς ἀεὶ / ὁ νοῦς γάρ, ὡς ἔοικεν, ὦ σοφώτατοι (cf. fr. 70 πάντ' ἐστὶ τῷ καλῷ λόγῳ / ἱερόν· ὁ νοῦς γάρ ἐστιν ὁ λαλήσων θεός), fr. 762 ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἐκάστῳ θεός (*Sent.* 588), *Men. Sent.* 531 νοῦς ἐστιν ὁ θεός· τοῦτον {τὸν ν}οῦν ἔχειν καλόν, *Men. Sent. pap.* 2.15 ὁ νοῦς ἐν ἡμῖν μαντικώτατος θεός; Theon *Prog.* 103.5-7 Εὐριπίδης ὁ ποιητὴς τὸν νοῦν ἡμῶν ἐκάστου ἔφησεν εἶναι θεόν; *Sext. Sent.* 376a ἄξιος ἀνθρώπος θεοῦ θεὸς ἐν ἀνθρώποις; Zen. *Vulg.* 1.91 ἀνθρώπος ἀνθρώπου δαιμόνιον (ἐπὶ τῶν ἀπροσδοκῆτως ὑπὸ ἀνθρώπου σω-

ζομένων ἢ καὶ διὰ τινὰ εὐδαιμονούντων)<sup>1</sup>; Zen. Vulg. 4.36 θεὸς ἡ Ἀναΐδεια (αὕτη τέτακται ἐπὶ τῶν δι' ἀναισχυντίαν τινὰ ὠφελουμένων. φησὶ Θεόφραστος ἐν τῷ περὶ Νόμων Ὑβρεως καὶ Ἀναιδείας παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις εἶναι βωμούς)<sup>2</sup>.

Tenemos, pues, por un lado, dos patrones de expresión relacionados, que dieron lugar ambos a proverbios: decir de algo que es regalo de la divinidad y decir de algo que es una divinidad. Por otro, el paralelo de los *Siete contra Tebas*, recogido en varios gnomologios, es probablemente proverbial (el testimonio de Apostolio no es totalmente decisivo en este sentido). La frase de las *Coéforas* es una variante de la misma sentencia que se ciñe al otro patrón proverbial; el añadido «y más que un dios» es del propio poeta (una recreación), así como el retomar el sujeto con τόδ'. El sentido es también bastante distinto del de *Los siete contra Tebas*, donde la frase tiene un sentido piadoso (aunque Eteocles confía en que vencerá su guerrero, reconoce que los dioses decidirán a quién dan la victoria), mientras que aquí, aunque la relación de la sentencia con el contexto es poco clara (cosa frecuente en los proverbios)<sup>3</sup>, parece tratarse en todo caso de una constatación un tanto amarga del poder del éxito entre los hombres. Es difícil saber si esta diferencia de sentido sería una forma de recreación o juego con el proverbio tradicional o si una forma ya fijada del proverbio tendría este sentido.

- (2) 89 s.      πότερα λέγουσα παρὰ φίλης φίλῳ φέρειν      οοοοο  
                   γυναικὸς ἀνδρί, τῆς ἐμῆς μητρὸς πάρα;  
                   ¿Diré que las traigo al ser querido de parte de la que es un ser  
                   querido, de la esposa al esposo, de parte de mi madre?

Peile: «established form of expressing a pleasing reciprocity of sentiment or affection». En el comentario a 354 s. se tratan las expresiones proverbiales «Ser amigo para los amigos y enemigo para los enemigos». Pero aquí el contexto sugiere que se trata, más que de una expresión proverbial, de una fórmula funeraria ritual: Electra parece estar preguntando si debe atenerse, en sus palabras, a la manera habitual del rito; de modo que estas frases se reconocerían seguramente como fórmulas, pero no proverbiales.

- (3) 122 s.      Ηλ.—καὶ ταῦτά μουσὶν εὐσεβῇ θεῶν πάρα;      \*\*\*οο  
                   Χο.—πῶς δ' οὐ, τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς;  
                   El.—¿Y es piadoso que pida eso a los dioses?  
                   Co.—¿Cómo no va a serlo, responder con males al enemigo?

<sup>1</sup> El correspondiente latino «Homo homini deus» se recoge en Otto 517 y Tosi 1693.

<sup>2</sup> Cf. también Heraclit. fr. 119 DK ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων; [Epich.] fr. 266 PCG ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός (recogido en Estobeo 3.37.18; Epich. fr. 245.6 PCG: † εὐτροπος ἀνθρώποισι δαίμων π[ ]).

<sup>3</sup> Véase el comentario de Garvie.

Thomson: «In reference to the proverb illustrated on Ag. 608, cf. Archil. 66 [= 126 West] ἐν δ' ἐπίσταμαι μέγα, τὸν κακῶς με δρῶντα δεινοῖς ἀνταμείβεσθαι κακοῖς, Aesch. Th. 1049 παθὼν κακῶς κακοῖσιν ἀντημείβετο, Soph. Ant. 643 τὸν ἐχθρὸν ἀνταμύνωνται κακοῖς». Tucker, que ya recogía estos paralelos, dice, discutiendo la puntuación de la frase (si el signo de interrogación debe ponerse al final del verso o sólo, según entiende, después de πῶς δ' οὐ): «The Chorus may be simply quoting the maxim as approved θεῶν πάρα». En su comentario a Ag. 608, Thomson cita paralelos más apartados formalmente: Eur. Med. 809 βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοισιν εὐμενῇ, fr. 1091 TrGF νόμου τὸν ἐχθρὸν δρᾶν, ὅπου λάβης, κακῶς, fr. 1092 TrGF ἐχθροὺς κακῶς δρᾶν ἀνδρὸς ἡγοῦμαι μέρος, Pi. P. 2.83 s. φίλον εἶη φιλεῖν / ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἄτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο / δίκαν ὑποθεύσομαι, Thgn. 869-72 ἔν μοι ἔπειτα πέσοι μέγας οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεῖν / . . . εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἷ με φιλεῦσιν, / τοῖς δ' ἐχθροῖς ἀνὴρ καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι, Pl. R. 331e ss., etc. Garvie cita Aesch. PV 978 νοσοῖμ' ἄν, εἰ νόσημα τοὺς ἐχθροὺς στυγεῖν, que recuerda un tanto a las *Coéforas* por su tono. En el *Critón* (49c), Sócrates dice que esto lo afirma la mayoría: τί δέ; ἀντικακουργεῖν κακῶς πάσχοντα, ὥς οἱ πολλοὶ φασιν, δίκαιον ἢ οὐ δίκαιον;

Como se comentará luego con respecto a los versos 354 s. (donde se recogen más paralelos), Donato, en su comentario a Terencio, *Phorm.* 562 «solus est homo amico amicus» («no hay otro como él como amigo para el amigo»), anota: «παροιμία. Apollodorus hic ait: μόνος ἐπίσταται φιλεῖν τοὺς φίλους» (fr. 23 PCG)<sup>4</sup>. Fernández Delgado (1982: 166, 167 y 172) considera proverbial la expresión τὸν φιλέοντα φιλεῖν de Hesíodo (*Op.* 353), que también aparece en el fr. 23.14 s. West de Arquíloco (ἐπ[ί]σταμαι τοι τὸν φιλ[έο]ν[τα] μὲν φ[ι]λεῖν, / τὸν δ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν) y en un poema de Filodemo de Gádara (I a. C.) (*AP* 5.107 γινώσκω, χαρίεσσα, φιλεῖν πάνυ τὸν φιλέοντα, / καὶ πάλι γινώσκω τὸν με δακόντα δακεῖν) acompañada por el principio complementario de hacer mal al enemigo<sup>5</sup>. En las sentencias atribuidas a Menandro se recoge λυποῦντα λύπει, καὶ φιλοῦνθ' ὑπερφίλει (448). Considérese, como índice secundario de proverbialidad, que en los fragmentos de Arquíloco y Apolodoro y en el poema de Filodemo se usa como introductor un verbo de «saber», típico en la cita de formulaciones proverbiales. En el libro I de la *República* se discute largamente la creencia general de que es justo hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, creencia que Polemarco considera definición de la justicia (δικαιοσύνη) y considera equivalente a una idea que atribuye a Simónides, ὅτι . . . τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι (331e3 s.). Cuando al final de la discusión se refuta esta idea, Sócrates niega que tal cosa pudiera sostenerla Simónides o algún otro sabio, y pregunta: ἀλλ' οἴσθα . . . οὐ μοι δοκεῖ εἶναι τὸ ῥῆμα, τὸ φάναι δίκαιον εἶναι τοὺς μὲν φίλους ὠφελεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς βλάπτειν;; «Pero ¿sabes de quién me parece que es el dicho de decir que es justo beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos?» (336a), para responder a continuación que de Periandro o Pérdix o Jerjes o Ismenias el tebano o de algún otro hombre muy rico que se creyera con mucho poder. Hay ahí

<sup>4</sup> La obra de Terencio está basada en una de Apolodoro.

<sup>5</sup> Y cf. Sol. fr. 13.5 s. West εἶναι δὲ γλυκὺν ὥδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν, / τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν, y también Fernández Delgado 1984: 330-2.



otro posible indicio de proverbialidad en el uso de τὸ ῥῆμα, por más que se esté preguntando por el autor. Pero tanto en este punto como en toda la discusión la misma idea se expresa de distintas formas según la conveniencia de lo que se va razonando, de manera que τὸ ῥῆμα parece más «algo que se dice» que «un dicho» en el sentido de dicho fijado formalmente.

Aunque lo que Donato identifica como παροιμία es lo de ser amigo de los amigos, en los paralelos se reconoce la existencia de un tópico que en su forma más larga es doble (hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos) pero del que a veces se cita sólo una mitad, ya sea la de los amigos, ya, como aquí, la de los enemigos. Se trata de un principio ético que responde a la moral aristocrática de un pueblo guerrero y encuentra correspondencias en otros pueblos indoeuropeos, como muestra West (2007: 114), y no indoeuropeos, como sabemos por la tradición bíblica<sup>6</sup>. Los testimonios de este tópico son muchos y muy variados en cuanto a la forma, de manera que es difícil saber hasta qué punto había dado lugar a formas fijas proverbiales, y cuáles de los testimonios responden a ellas. En el caso concreto de este verso de las *Coéforas*, los paralelos citados por Tucker y Thomson, y sobre todo el de la *Antígona*, muestran un parecido formal considerable.

- (4) 141 κάπολακτίσας ὕπνον 00000  
echando al sueño a patadas

Para Grimaldi (1999: 471), «Entre las expresiones que recuerdan un tono proverbial se encuentra un uso verbal del coro (v. 141) κάπολακτίσας ὕπνον . . . que recuerda la forma más propiamente proverbial [πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε] connotada por el verbo λακτίζειν». El uso de λακτίζειν puede ser aquí más o menos figurado, pero ello no quiere decir que sea proverbial, ni que por ser palabra usada en una verdadera expresión proverbial haya aquí connotación o alusión ninguna a ella.

- (5) 161 s. Σκυθικά τ' ἐν χερσίν 00000  
ἐν ἔργῳ βέλη πιπάλλων Ἀρεως

161 Σκυθικά Robortellus: σκυθικά M (sc. HC = IK) · 162 παλίντον' ἐν ἔργῳ M:

παλίντον' del. Paley · Ἀρεως Blaydes: ἄρησ M

agitando al obrar en sus manos los dardos escitas de Ares

Es uno de los clichés incluidos por Koch (1887: 43) en su estudio como expresiones proverbiales: aunque haya proverbialidad en sentido amplio, no podemos aquí hablar de expresión proverbial o παροιμία.

<sup>6</sup> Con respecto al tópico en griego, pueden verse los estudios de Dover 1974: 180-4 y Blundell 1989, esp. 29-59. Para su relación con la guerra, véase Pl. R. 332e3-5.

- (6) 171 πῶς οὖν παλαιὰ παρὰ νεωτέρας μάθω; οοοοο  
 Así que, ¿cómo, siendo yo vieja, puedo aprender de ti, que eres más  
 joven?

Véase el comentario a Ag. 709-11.

- (7) 194 σαίνομαι δ' ὑπ' ἐλπίδος. οοοοο  
 Soy lisonjeada por la esperanza

Σαίνειν se dice propiamente de los perros que mueven la cola haciendo fiestas a alguien. Muchas veces implica engaño (véanse ejemplos en Garvie). Decirlo de la esperanza era frecuente en griego: Bacchyl. 1.164 s. ἐλπίδι κυδρότερά σαίνει κέαρ, Eur. *Ion* 685, Plu. *Rom.* 7.9 οὐκ ἔφευγε τὴν ἐλπίδα σαίνουσιν, Opp. *H.* 1.36 ἐλπίς δ' οὐ σταθερὴ σαίνει φρένας ἢ ὕτ' ὄνειρος. Erasmo recoge en sus *Adagia* (3032) la expresión κέρκω σαίνειν, usada en Ar. *Eq.* 1031.

Aunque haya sentido figurado y algo parecido a una forma fija (la coaparición de los términos ἐλπίς y σαίνειν, relacionados sintácticamente), no puede hablarse en este caso de expresión proverbial: probablemente haya de calificarse como colocación; en ningún caso como παροιμία.

- (8) 204 σμικροῦ γένοιτ' ἂν σπέρματος μέγας πυθμὴν. \*\*οοο  
 de una pequeña semilla puede salir un gran tronco.

Para Paley, «la expresión . . . era tal vez proverbial»; Bowen: «Plegaria y proverbio se combinan»; Martina (1975: 51 ss.): «La imagen del árbol que se desarrolla a partir de la semilla está en una parábola de Mateo (XIII 31-2), ya citada por Blomfield. La expresión de Ésquilo refleja probablemente un proverbio, y responde a la exigencia de inmediatez requerida por la relación poeta-espectadores. Es una imagen del tipo 'poca favilla gran fiamma seconda' (Dante, Par. I 34). En Ésquilo el proverbio asume una particular carga de significado: aquí está el punto al que llega la esperanza y el impulso afectivo de Electra, y coincide con una fe incondicional en el designio providencial divino». Martina señala cómo poco después (260 s.) Orestes acaba su ruego a Zeus con la imagen del tronco seco que representa la extinción de la casa de Agamenón (οὐτ' ἀρχικός σοι πᾶς ὅδ' αὐανθεὶς πυθμὴν / βωμοῖς ἀρήξει βουθύτοις ἐν ἡμασιν).

LSJ explican el sentido de la frase de las *Coéforas* como se haría con una expresión proverbial: «σμικροῦ γένοιτ' ἂν σπέρματος μέγας π., i.e. great things might come from small». Un proverbio con este mismo sentido pero sin imagen se cita en Sófocles, fr. 282 *TrGF* ἴσθι δ', ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἐκ κάρτα βαιῶν γνωτὸς ἂν γένοιτ' ἀνὴρ, «y sábetse que, como dice el refrán, 'De los muy humildes / De orígenes muy humildes, puede salir un hombre ilustre'».

Tosi (1008) recoge varios paralelos proverbiales para la imagen del árbol en su nota al verso «Sub qua nunc recubas arbore, uirga fuit» del *Ars amandi* de Ovidio (2.342), que forma parte de un pasaje que «ha dado desde la Edad Media vida a numerosas imágenes proverbiales: . . . entre las numerosas variantes sobre el tema del arbolito que se hace árbol (y explícitamente sobre el verso ovidiano) son de señalar *De nuce fit corylus, de glande fit ardua quercus* . . . (Walther 5101,1), *Tandem fit surculus arbor* . . . (Walther 31034) . . . En las varias lenguas europeas está el paralelo de nuestro *Quercia cresce da piccola ghianda*, en italiano y alemán se registra además *Anche l'albero più grande fu da principio un arboscello*». El RMCVC recoge como «en desuso» «De nuez chica, gran árbol de noguera», con correspondencia en varias lenguas europeas, atestiguado en el *Libro de buen amor*: «De fabla chica, dañosa, guardés muger fala-guera, / que de un grano de agraz se faze mucha dentera, / de una nuez chica nasce árbol de grand noguera / e muchas espigas nasce de un grano de çivera» (907).

- (9) 221 αὐτὸς κατ' αὐτοῦ τᾶρα μηχανορραφῶ. 00000  
Entonces yo mismo contra mí mismo maquino.

En su nota a Macar. 3.85 («ἐν τοῖς ἐμαυτοῦ δικτύοις ἀλώσομαι»: ἐπὶ τῶν ὑπὸ τῶν ιδίων πανουργιῶν ἀλίσκομένων), Leutsch comenta: «la misma sentencia encontramos expresada en Aesch. Choeph. 221: αὐτὸς κατ' αὐτοῦ τᾶρα μηχανορραφῶ». Si se tiene en cuenta el contexto de las *Coéforas* (es la respuesta de Orestes a la pregunta de Electra de si no la estará engañando), se ve que el sentido es muy distinto del de la παροιμία de Macario, que tiene que ver con los que caen, como se dice en nuestra lengua, en su propia trampa.

- (10) 238 τέσσαρας μοίρας ἔχον 00000  
ἐμοί  
que tiene para mí cuatro partes [destinos, funciones]

Stoessl (1932) considera que en este pasaje y en otros como Pi. P. 3.80 s. μανθάνων οἶσθα προτέρω ἐν παρ' ἐσλὸν πῆματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς ἀθάνατοι, Aesch. Su. 1069 s. τὸ βέλτερον κακοῦ καὶ τὸ δίμοιρον αἰνῶ, Pi. O. 1.60 μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον, se hace alusión a un mismo proverbio. Los pasajes aducidos por Stoessl prueban más bien la existencia de un tópico que de una expresión fija proverbial, y, en todo caso, acudir a este tópico para entender las «cuatro partes» o funciones que cumple Orestes para Electra (padre, madre, hermana, hermano), entendiéndolo que Orestes supone además, frente a las habituales dos partes de sufrimiento y una de felicidad, no sólo tres partes de felicidad, sino cuatro, esto es, una felicidad sobrehumana, es sobreinterpretar el texto (cf. Garvie).

(11) 320-2            χαριτες δ' ὁμοίως     οοοοο  
                         κέκληνται γόος εὐκλεῆς  
                         προσθοδόμοις Ἀτρεΐδαις.

Según Paley, «κέκληνται is used for εἰσὶ or ἔσονται because this was a proverbial saying. In fact, there is here a confusion between the general and the special. Schol. χάριτας δὲ νεκρῶν πάντες φασὶ τὸν γόον. Eur. Hel. 176, δάκρυα πέμψειε Φερσέφασσα,—χάριτας ἴν' ἐπὶ | δάκρυσι παρ' ἐμέθεν ὑπὸ μέλαθρα | νύχια παιᾶνας νέκυσιν | ὀλομένοις λάβη». Garvie da otros paralelos de este uso de χάρις para el lamento fúnebre. Κέκληνται parece usarse más bien porque se trata de una manera tradicional de hablar del lamento fúnebre, pero no de un dicho proverbial.

(12) 344 νεοκρᾶτα φίλον κομίσειεν ?oooo  
podría acompañar a la querida recién mezclada <cratera>

(13) 354 s. φίλος φίλοισι τοῖς ἐκεῖ καλῶς θανού- \*\*οοο  
σιν  
amigo para los amigos muertos allí hermosamente

Como hemos visto, Fernández Delgado (1982: 166, 167 y 172; y cf. 1984: 330-2) considera proverbial la expresión τὸν φιλέοντα φιλεῖν de Hesíodo, que también

<sup>7</sup> Recuérdese que la obra de Terencio está basada en una de Apolodoro.

aparece en el fr. 23.14 s. West de Arquíloco con el mismo verbo introductor que en Apolodoro (ἐπι]ίσταμαί τοι τὸν φιλ[έο]ν[τα] μὲν φ[ι]λεῖν[, / τὸ]νδ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν), citando también Teognis, 1270 (añádase que la misma fórmula está en 1368) τὸν παρεόντα φιλεῖ (añadiendo entre paréntesis «fácilmente adaptable»). La misma expresión se encuentra, ligeramente variada, también en Píndaro, *P.* 10.66 φιλέων φιλέοντ', ἄγων ἄγοντα προφρόνως y *P.* 2.83 s. φίλον εἶη φιλεῖν· / ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἅτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο / δίκαν ὑποθεύσομαι.

A los testimonios latinos de Otto pueden añadirse muchos otros: Plaut. *Mer.* 385 «ut quae mandata amicus amicis tradam», 499 «amice amico operam dedi»; *Ps.* 1262 «manu candida cantharum dulciferum propinat amicissima amico»; *St.* 766 s. «stantem stanti savium / dare amicum amicae?»; Cic. *Am.* 5 «sic hoc libro ad amicum amicissimus scripsi de amicitia»; Petron. 44 «sed rectus, sed certus, amicus amico, cum quo audacter posses in tenebris micare». Entre los griegos, son muchísimos los pasajes que podrían citarse; éstos son sólo algunos de los más antiguos y más parecidos por su forma: *Pi. N.* 4.22 φίλοισι γὰρ φίλος ἐλθών, *Th.* 7.44.7 φίλοι τε φίλοις καὶ πολῖται πολίταις; *Eur. Alc.* 369 ὡς φίλος φίλω, *IA* 269 ὡς φίλος φίλω, *Ion* 1535, etc.; Alexis fr. 70 *PCG* τῆς ἡδονῆς ἐστ', οὐχὶ τῶν φίλων φίλος; *Append. Anth. Ep. sepulcr.* 253 ὁ] πρὶν ἐνὶ ζωοῖσι φίλοις φίλος. En las *Sentencias* atribuidas a Menandro se recoge λυποῦντα λύπει, καὶ φιλοῦνθ' ὑπερφίλει (448)<sup>8</sup>.

Se trata claramente de un tópico a veces simple: «(ser) amigo de los amigos» (o «enemigo de los enemigos», según se ha visto en *Cho.* 122 s.), a veces doble: «(ser) amigo de los amigos y enemigo de los enemigos». El tópico admite muchas formas distintas: *Cho.* 89 παρὰ φίλης φίλω, «al ser querido de parte de la que es un ser querido» (Peile: «established form of expressing a pleasing reciprocity of sentiment or affection»), *Eum.* 999 παρθένου φίλας φίλοι (cf. *Ag.* 245-7 y 1374 s.). A pesar de la identificación de Donato de la frase de Terencio y Apolodoro como παροιμία, son tantísimos los testimonios con distintas variaciones, que es difícil saber hasta qué punto el tópico había dado lugar a formas fijas proverbiales y cuáles de los testimonios vistos responden a ellas. Dos son las formas principales que se encuentran repetidas en los textos: τὸν φιλέοντα φιλεῖν y φίλοις φίλος; la primera es tal vez más propia de una expresión proverbial; el políptoton de la segunda es un modo de expresión corriente en griego, como señala Garvie (*ad* 89; y cf., aquí mismo, el comentario a *Cho.* 735-7). Cabe también pensar, en vez de en una locución τὸν φιλέοντα φιλεῖν o φίλοις φίλος, en una alusión a un proverbio propiamente dicho «Ser amigo de los amigos y enemigo de los enemigos». Pero, como en *Cho.* 122 s., el contexto de este pasaje recuerda especialmente al epigrama sepulcral de la *Antología Palatina* ὁ] πρὶν ἐνὶ ζωοῖσι φίλοις φίλος: seguramente hay en las palabras de Electra una alusión a una fórmula habitual del rito funerario.

<sup>8</sup> Erasmo recoge en sus *Adagia* (217) «Amico amicus», citando algunos de los pasajes vistos y otros en que se expresa la misma idea con una forma más distante. También Tosi recoge la expresión y sus testimonios principales (1698).

- (14) 372 ss. ταῦτα μέν, ὦ παιῖ, κρείσσονα χρυσοῦ,  
μεγάλῃς δὲ τύχῃς καὶ ὑπερβορέου  
μείζονα φωνεῖς· δύνασαι γάρ.

\*\*\*οο

φωνεῖς Turnebus, δύνασαι Hermann: φωνεῖ· ὁ δυνᾶσαι M

Eso que dices (porque puedes), niña, vale más que el oro, y es más grande que la gran suerte hiperbórea.

Dos comparaciones proverbiales seguidas para mostrar lo irreal de los deseos de Electra, que van contra lo que ha pasado<sup>9</sup>. La expresión κρείσσονα χρυσοῦ, a pesar de no estar recogida por los paremiógrafos, tiene toda la apariencia de ser proverbial. Otto (217) recoge en su repertorio de proverbios latinos la expresión «auro carius» y similares (Lucr. 4.926; Cat. 107.3; Tib. 1.8.31; Ov. *Met.* 8.79, *Pont.* 2.8.5, *Ars* 2.299; Maxim. eleg. 1.19; Plaut. *Epid.* 411, *Truc.* 538, *Cur.* 201, *Ps.* 688, *Mil.* 660, 1076; Petron. 76<sup>10</sup>), citando además nuestro pasaje de las *Coéforas*, recogido en el estudio de Koch (1887: 30 s.) sobre los proverbios en la tragedia griega, donde apunta: «Res pretiosas videntur Graeci proverbialiter cum auro comparasse», dando como paralelos Soph. *Ant.* 699 οὐχ ἦδε χρυσῆς ἀξία τιμῆς λαχεῖν; Eur. *Tr.* 432 s. ὡς χρυσὸς αὐτῷ τὰμὰ καὶ Φρυγῶν κακὰ / δόξει ποτ' εἶναι. Bothe lista la expresión en su índice *sub* «proverbia». Estos paralelos sólo atestiguan la proverbialidad del oro como lo más valioso, pero no que esta proverbialidad hubiera cuajado en una expresión fija. Sin embargo, pueden añadirse testimonios con correspondencia exacta también en la forma: Eur. fr. 1046 *TrGF* πολλοῦ γὰρ χρυσοῦ καὶ πλούτου / κρείσσων πάτρα σώφρονι ναίειν (cf. *Med.* 964 s. μή μοι σύ· πείθειν δῶρα καὶ θεοὺς λόγος· / χρυσὸς δὲ κρείσσων μυρίων λόγων βροτοῖς), Arist. fr. 675 Rose τοῖον ἐπὶ φρένα βάλλεις / καρπὸν ἰσαθάνατον χρυσοῦ τε κρεῖσσον / καὶ γονέων μαλακαυγήτοιό θ' ὕπνου; la *gnótmē* ἐν μὲν πολέμῳ πρὸς ἀσφάλειαν σίδηρος χρυσοῦ κρεῖπτων, ἐν δὲ τῷ ζῆν λογισμὸς πλούτου, recogida entre las *Sentencias de los pitagóricos* (*Sent. Pyth. Dem.* 7) y atribuida a Sócrates en la colección de Arsenio (7.16n), podría estar jugando con el sentido literal de la expresión, como también el fragmento 3 (West) de Ananio: εἴ τις καθείρξει χρυσὸν ἐν δόμοις πολλὴν / καὶ σῦκα βαιὰ καὶ δύ' ἢ τρεῖς ἀνθρώπους, / γνοίη χ' ὅσῳ τὰ σῦκα τοῦ χρυσοῦ κρέσσω.

Parece por tanto claro que ya en griego se trataba de una expresión fija, que algunos calificarían de locución y otros de colocación. El problema que plantea es el de si los griegos la llamarían παροιμία. Como se ha visto en la Introducción, no todas las expresiones fijas se consideran en nuestra lengua, por ejemplo, proverbiales, ni todas las griegas lo serían<sup>11</sup>. Si este estudio versara sobre expresiones fijas, podría asignarle a la expresión cuatro o cinco estrellitas, pero, tratando sobre lo que los griegos consideraban παροιμίαι, le asigno tres, y no menos porque el oro es

<sup>9</sup> La expresión de este tipo de deseos contrafactuales es un elemento tradicional del lamento fúnebre: cf. Alexiou 2002<sup>2</sup>: 178-81.

<sup>10</sup> Testimonios ampliados a partir del *Suppl. Otto*, donde se citan además numerosos ejemplos del latín medieval.

<sup>11</sup> Véanse los ejemplos allí considerados (pp. 36 y 54-56)

proverbial en el sentido de que es un caso de cosa concreta que se aplica como representante por antonomasia de un concepto general abstracto (el valor) a otras cosas concretas (en este caso, el deseo de Electra). La estructura sintáctica de la expresión es la misma que la de muchas παροιμίες claras como μωρότερος Μορύχου «más tonto que Mórico» o τρυγόνος λαλίστερος «más charlatán que una tórtola»<sup>12</sup>. Es sólo la sospecha de que esta comparación podía sentirse como tan natural (no tiene un sentido inesperado) que no llamara excesivamente la atención en el discurso como expresión prefabricada lo que me hace dudar de si se consideraría παροιμία en griego antiguo.

- (15) 372 ss. ταῦτα μὲν, ὦ παῖ, κρείσσονα χρυσοῦ, \*οοοοο  
μεγάλῃς δὲ τύχῃς καὶ ὑπερβορέου  
μείζονα φωνεῖς· δύνασαι γάρ.  
 φωνεῖς Turnebus, δύνασαι Hermann: φωνεῖ· ὁ δυνᾶσαι  
 Eso que dices (porque puedes), niña, vale más que el oro, y es más grande que la gran suerte hiperbórea.

También la comparación con la felicidad o suerte de los Hiperbóreos era proverbial (Koch 1887: 41 s. recoge este pasaje como proverbial; Bloomfield cita los paralelos en su glosario), a veces como felicidad imposible de conseguir (Pi. P. 10.29); pero no puede decirse si había cuajado en una expresión fija que pudiera llamarse παροιμία.

- (16) 450 τοιαῦτ' ἀκούων τάδ' ἐν φρεσὶν γράφου. οοοοοο  
 τάδ' suppl. Wilamowitz  
 Escucha esto y grábalo en tu mente.

De los paralelos recogidos por los comentaristas y citados por West (1997: 261 s.) (*Eum.* 275 δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί —cf. pp. 877 s.—, *PV* 789 ἦν ἐγγράφου σὺ μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν, *Su.* 179 αἰνῶ φυλάξαι θ' ἄμ' ἔπη δελτουμένας, *Soph. Ph.* 1325 καὶ ταῦτ' ἐπίστω, καὶ γράφου φρενῶν ἔσω, fr. 597 *TrGF* θοῦ δ' ἐν φρενὸς δέλτοισι τοὺς ἐμοὺς λόγους, *Pi. O.* 10.2 s., *Pl. Phlb.* 39a, *Tht.* 191d) puede deducirse que la imagen era repetida («una especie de cliché» para Garvie) y que la forma que tomaba era también repetida. Sansone (1975: 58-66) concluye, del estudio de esta metáfora en Ésquilo, que «está demasiado desarrollada y se aplica con demasiada coherencia incluso en Ésquilo como para ser de su invención»; más que buscar un predecesor claro, hay que pensar según Sansone que «no tiene un origen e historia específicos», sino que «está firmemente basada en los patrones de pensamiento de todos aquellos que comparten la capacidad del habla» (p.

<sup>12</sup> Cf. también, por ejemplo, Zen. Vulg. 4.21, 4.59, 4.65, 4.58, 4.54, 6.8.

66)<sup>13</sup>. West (*l. c.*), en cambio, cita varios paralelos del *Antiguo Testamento* (*Pr.* 3.3, cf. 7.3, *Jer.* 17.1, cf. 31.33, etc.) y le atribuye un origen oriental<sup>14</sup>. En griego, puede tratarse de una fórmula poética, y entonces no sería expresión proverbial, o de una fórmula del habla corriente (como nuestro «mézetelo en la cabeza»), pero tampoco en este último caso parece que sea lo suficientemente llamativa como para considerarse παροιμία.

- (17) 498 ἢ τὰς ὁμοίας ἀντίδος βλάβας λαβεῖν οοοοο  
 λαβὰς Canter, edd. pler.  
 o da(les) a cambio recibir los mismos males

Debe rechazarse la ingeniosa conjetura de Canter, casi universalmente aceptada, que hace aparecer en el texto la locución τὰς ὁμοίας λαβάς, de carácter proverbial aunque no recogida como παροιμία por las fuentes eruditas: el texto transmitido no sólo no presenta ningún problema, sino que responde a (e invierte) la fórmula (no proverbial) χάριν ἀντιδίδοναι, bien atestiguada en la literatura y las inscripciones. El texto corregido no sólo destruye este juego, sino que presenta el problema de que hay que para entenderlo hay que atribuir al verbo ἀντιδίδωμι un sentido distinto al habitual (y así, el *DGE* se ve obligado a abrir, sólo para este pasaje, una nueva acepción). Véase el estudio detallado de la locución y el texto de las *Coéforas* en el capítulo siguiente.

- (18) 499 εἴπερ κρατηθεῖς γ' ἀντινικῆσαι θέλεις.  
 οοοοο  
 si es que tras ser dominado quieres a tu vez vencer

Es el mismo tópico del «Iam uicti uicimus» de Plaut. *Cas.* 510, recogido como proverbial por Otto (1896) y Tosi (1638), y al que también responde la famosa formulación de Horacio *Ep.* 2.1.16 «Graecia capta ferum uictorem cepit». Otto cita como paralelo griego αἰρουῦντες ἡρῆμεθα (Zen. Vulg. 1.35), pero su sentido, aunque relacionado, es distinto: «Capturando hemos quedado capturados», «Al ir a coger nos han cogido». De forma que no tenemos atestiguado el proverbio «Iam uicti uicimus» en griego, donde en todo caso funcionaba como tópico. Tópico es en principio lo que tenemos en este verso.

- (19) 505-7 παῖδες γὰρ ἀνδρὶ κληδόνοσ σωτήριοι \*οοοοο  
 θανόντι· φελλοὶ δ' ὥς ἄγουσι δίκτυον,

<sup>13</sup> Simelidis (2018: 193 s.), que tiene en cuenta sólo el pasaje del *Prometeo*, considera que la expresión δέλτοις φρενὸς ἐγγράφω se habría hecho proverbial en época tardía a partir de este pasaje, ya que se encuentra en Eustacio, Tzetzes y Miguel Coniates (no especifica el lugar). A la vista de los demás paralelos antiguos, no puede asegurarse que los usos bizantinos provengan de Ésquilo.

<sup>14</sup> Cf. también Brown 1995: 53 s.



τὸν ἐκ βυθοῦ κλωστήρα σῶζοντες λίνου.

505-7 del. Ludwig: post 509 trai. Wilamowitz · 505 κληδόνος Sylburg: -νες Σ M  
Clem. Al. *Strom.* 2.23.141

Pues los hijos son los salvadores del buen nombre para el muerto; y como corchos llevan la red, salvando de las profundidades la trama de lino.

Todo el pasaje es gnómico. Grimaldi (1999: 465 n. 154) comenta: «La imagen está entre lo sentencioso y lo proverbial y se sitúa en una concepción del valor filial común también a Soph., fr. 685 Radt ἀλλ' εἰσὶ μητρὶ παῖδες ἄγκυραι βίου; Eur. *Iph. Taur.* 59 στῦλοι γὰρ οἰκῶν παῖδες εἰσὶν ἄρσενες». Bowen: «This has the air of a γνώμη, a proverb». El pasaje es secluido por varios editores, entre otros motivos de estilo y estructura, porque Clemente de Alejandría lo cita como de Sófocles (*Strom.* 2.23.141.3 s.), pero con pequeñas variaciones: παῖδες δὲ ἀνδρὶ κατθανόντι κληδόνες γεγάσι· φελλοὶ δ' ὥς ἄγουσι δίκτυον, τὸν ἐκ βυθοῦ [καὶ] κλωστήρα σῶζοντες λίνου. «Es improbable que Sófocles imitara a Ésquilo tan de cerca» (Garvie). Más improbable aún que los dos autores citaran una tercera fuente; desde luego, tal fuente no podría ser, siendo el texto tan elaborado, un proverbio. Así que nos quedan dos posibilidades: o bien Clemente de Alejandría se equivoca en su atribución (y en las pequeñas variantes del texto con respecto al esquileo), o bien el pasaje es una intromisión en el texto de Ésquilo a partir de una nota marginal o interlinear que citara el texto de Sófocles como paralelo. Garvie añade un vago argumento métrico: «la cita de Clemente es lírica más que yámbica», de manera que «lo más probable es que alguien añadiera el pasaje en el margen como pasaje paralelo . . . , y que después se adaptara a la forma yámbica y se incorporara al texto». La corrupción, de serlo, sería en todo caso antigua, pues ya la tenía el texto que anotaba el escoliasta. No recogen el pasaje entre los fragmentos de Sófocles ni Nauck ni Pearson ni Radt, que parecen considerar, por tanto, que se trata de una atribución equivocada de Clemente de Alejandría. Considero, con ellos y con editores como West, que es esto lo más probable.

Prescindiendo por un momento de la cuestión del autor, podemos preguntarnos sólo por las posibilidades de que el texto cite o aluda a alguna expresión proverbial: los paralelos citados por Grimaldi son cercanos, pero no lo suficiente: no hay corchos, sino anclas y pilares. Puede hablarse por tanto de una creencia general en que los hijos hacen perdurar a los padres, y de una tendencia a representar esta idea con imágenes en las que los hijos son alguna forma de sujeción del linaje.

(20) 513 ἔρδοις ἂν ἤδη δαίμονος πειρώμενος.  
podrías ya hacerlo, probando suerte

?oooo

Véase el comentario a Ag. 1663.

- (21) 20 s. τὰ πάντα γὰρ τις ἐκχέας ἀνθ' αἵματος  
 ἑνός, μάτην ὁ μόχθος ὥδ' ἔχει λόγος. \*oooo  
 Pues todo lo que se vertiera a cambio de una sola sangre, en vano es  
 el esfuerzo; así se dice.

Son muchos los comentaristas y traductores que entienden que aquí se está citando un proverbio (Sidgwick: «he is clearly quoting a proverb», Hogan: «'Reason says' probably refers to a proverb ('as the saying goes')», Marzullo: «λόγος, il detto commune»; Alsina: «Así dice el refrán»; Garvie: «so the saying has it», «The proverb»; Ramos Jurado: «Así es el refrán»; Perea Morales: «Así lo asegura el proverbio»; Collard, p. lv y *ad loc.*; Blasina 2003: 180). Collard se pregunta si se trata de «an 'invented' axiom». La frase es, a pesar del anacoluto, una γνώμη, pero lo que más influye en su consideración de proverbio es que a continuación se diga ὥδ' ἔχει λόγος. La expresión ὥδ' ἔχει λόγος se usa en otras ocasiones para cosas que no lo son. Aparece otras tres veces en Ésquilo (y prácticamente en ningún otro autor):

- Pe.* 341-3 Ξέρξη δέ, καὶ γὰρ οἶσθα, χιλιάς μὲν ἦν  
 ὧν ἦγε πλῆθος, αἱ δ' ὑπέρκοποι τάχει  
 ἑκατὸν δις ἦσαν ἑπτὰ θ' ὥδ' ἔχει λόγος.  
*Th.* 223 s. πειθαρχία γὰρ ἐστὶ τῆς εὐπραξίας  
 μήτηρ, γυνὴ Σωτῆρος ὥδ' ἔχει λόγος.  
*Ag.* 1661 ὥδ' ἔχει λόγος γυναικός, εἴ τις ἀξιοῖ μαθεῖν.

Sólo en *Th.* 224 la expresión sigue a una γνώμη que podría considerarse proverbial («Pues la obediencia al mando es madre del éxito y esposa del Salvador: así se dice»)<sup>15</sup>. En los *Persas* se refiere a la historia de la expedición persa contra Atenas, según se cuenta<sup>16</sup>; en el *Agamenón*, con el determinante γυναικός, al razonamiento o parlamento que acaba de hacer Clitemnestra.

El comentario de Garvie: «The proverb may consist in the whole sentence τὰ πάντα . . . μόχθος, but perhaps only in the last three words» es ya un indicio de la falta de seguridad de que λόγος se refiera aquí a un proverbio. A pesar de la aliteración, es difícil que las tres últimas palabras sean una παροιμία; es también difícil que ὥδ' ἔχει λόγος se refiera sólo a ellas (esta interpretación nunca se le habría ocurrido a Garvie de no partir de que λόγος es aquí 'proverbio'<sup>17</sup>).

Los paralelos para la idea de que la muerte es irreversible son incontables<sup>18</sup>; los referidos en concreto a la sangre vertida son también numerosos: el más parecido es *Ag.* 1018-24 τὸ δ' ἐπὶ γὰρ πεσὼν ἄπαξ / θανάσιμον πρόπαρ ἀνδρὸς / μέλαν αἷμα τίς ἂν / πάλιν ἀγκαλέσαιτ' ἐπαείδων; / οὐδὲ τὸν ὀρθοδαῖ / τῶν φθιμένων ἀνάγειν / Ζεὺς ἀπέπαυσεν ἐπ' ἀβλαβείᾳ; también *Cho.* 48 τί γὰρ λύτρον πεσόντος αἵματος

<sup>15</sup> La recoge Erasmo en sus adagios (3459).

<sup>16</sup> Hay quien (Ramos Jurado, por ejemplo) interpreta λόγος como 'cuenta' o 'cómputo'.

<sup>17</sup> Collard, a la vista de que el supuesto proverbio no está atestiguado en otro sitio, se pregunta si se trata de un «'invented' axiom»; pero esto es, también, partir de que λόγος sólo puede querer decir aquí 'proverbio'.

<sup>18</sup> Algunos se han recogido en las pp. 695-696.

πέδοι; *Eum.* 261-3 τὸ δ' οὐ πάρεστιν· αἶμα μητρῶον χαμαὶ / δυσαγκόμιστον, πα-  
παῖ / τὸ διερὸν πέδοι χύμενον οἴχεται; *Cho.* 66-8 δι' αἵματ' ἐκποθένθ' ὑπὸ χθονὸς  
τροφοῦ / τίτας φόνος πέπηγεν οὐ διαρρῦδαν; en *Cho.* 400-4 se establece esto como  
cosa de ley o νόμος: ἀλλὰ νόμος μὲν φονίας σταγόνας / χυμένας ἐς πέδον ἄλλο  
προσαιτεῖν / αἶμα· βοᾶ γὰρ λοιγὸς Ἑρινὺν / παρὰ τῶν πρότερον φθιμένων ἄτην /  
ἐτέραν ἐπάγουσαν ἐπ' ἄτη; *Eum.* 980-3 μηδὲ πιούσα κόνις μέλαν αἶμα πολιτᾶν /  
δι' ὀργάν ποινᾶς / ἀντιφόνους ἄτας / ἀρπαλίσαι πόλεως<sup>19</sup>.

Como se ve, si la idea es repetidísima, no lo es la forma, y por tanto puede sospecharse que en el pasaje que nos ocupa la palabra λόγος se refiere a esta idea tradicional o ley de que, siendo la muerte irreversible, sólo cabe compensarla con otra muerte (en este caso, no con libaciones corrientes, sino con el derramamiento de otra sangre). En griego los nombres del hablar se usan de manera muy distinta a como lo hacemos en muchas lenguas modernas, y esto puede llevar a error; muchas veces el sustantivo se usa cuando nosotros usaríamos un verbo: en *Cho.* 554 ἀπλοῦς ὁ μῦθος es la introducción de Orestes a la exposición de su plan («lo que voy a decir es sencillo», «la explicación es sencilla»). De manera que aquí ὥδ' ἔχει λόγος puede traducirse «así se dice» o «así está dicho» (o incluso «así es razón», o sea: «así habla razón»). Que se diga y se repita la misma idea no quiere decir que haya adquirido por repetición una forma fija que la convierta en proverbio.

Fraenkel (*ad Ag.* 1661; también Untersteiner) interpreta λόγος como fórmula conclusiva, a la manera de *Ag.* 1661 y remitiendo al final del relato del mensajero en *Ag.* 582 πάντ' ἔχεις λόγον. Pero el λόγος del *Agamenón* lleva un determinante γυναικός, cosa que aquí no pasa. Tampoco es el final de la intervención de Orestes ni el cierre de todo lo que ha dicho, sino que se refiere sólo a la frase anterior, de manera que, a la vista del paralelo de los *Persas*, me parece más correcta la interpretación «así se dice».

(22) 578 ἄκρατον αἶμα πίεται τρίτην πόσιν  
beberá sangre pura como tercer trago

ooooo

Grimaldi (1999: 467) considera τρίτην πόσιν «una formula di tono allusivamente proverbiale», que «sembra trovare un ideale collegamento con la formula riportata da Apostolio, 17, 28 . . . τρίτου κρατήρος ἐγεύσω». Según Apostolio, esta expresión se aplica ἐπὶ τῶν μεμνημένων τὰ τελεώτατα καὶ σωτηριωδέστερα, «para los iniciados en lo más perfecto y muy salvador», aunque es dudoso que la expresión de Apostolio sea verdaderamente proverbial (cf. p. 329 n. 13); en todo caso, no hay en las *Coéforas* alusión a ella: a lo que puede haber alusión es a la costumbre de las tres libaciones, que dio lugar a otro proverbio, τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι «La tercera para el salvador» (tratado en las pp. 667 ss.), pero tampoco a este proverbio hay alusión en este pasaje, sino sólo a la misma costumbre que está en su origen.

<sup>19</sup> Los comentaristas citan otros paralelos fuera de la *Oresteia*.

- (23) 581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν, \*\*\*\*Ο  
 (24) 582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια. \*\*\*\*Ο  
 Y a vosotras os aconsejo tener lengua de buen agüero, callar donde  
 hace falta y decir lo oportuno.

La sentencia γλῶσσαν εὐφημον ἴσχειν ο κεκτηῖσθαι se atribuye a Cleobulo de Lindos en las recopilaciones de sentencias de los Siete Sabios (Diógenes Laercio 1.92.5, Demetrio de Falero en Estobeo 3.1.172 = *Sept. Sap. Apophth.* 1.6 DK). Sobre la posible proverbialidad de estas sentencias ya se ha hablado en varias ocasiones a lo largo de este estudio (cf. especialmente pp. 101-103).

Para el segundo verso hay también varios paralelos, algunos de ellos casi literales:

Aesch. fr. 208 *TrGF* σιγῶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγων τὰ καίρια

Eur. fr. 413 *TrGF* ἐπίσταμαι δὲ πάνθ' ὅσ' εὐγενῇ χρεῶν,  
 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν ἴν' ἀσφαλές,  
 ὁρᾶν θ' ἃ δεῖ με κοῦχ ὁρᾶν ἃ μὴ πρόπει,  
 γαστρὸς κρατεῖν δέ· καὶ γὰρ ἐν κακοῖσιν ὦν  
 ἐλευθέροισιν ἐμπεπαίδευμαι τρόποις.

Aesch. *Th.* 619 φιλεῖ δὲ σιγᾶν ἢ λέγειν τὰ καίρια

Aesch. *Eum.* 276-8 ἐγὼ διδαχθεὶς ἐν κακοῖς ἐπίσταμαι  
 πολλοὺς καθαρμοὺς, καὶ λέγειν ὅπου δίκη  
 σιγᾶν θ' ὁμοίως

Iul. *Caes.* 29.9-11 ἔδοξε δὴ οὖν ὁ Μάρκος τὰ τε ἄλλα θαυμάσιός τις εἶναι  
 καὶ σοφὸς διαφερόντως, ἅτε οἶμαι διαγινώσκων «λέγειν  
 τε ὅπου χρὴ καὶ σιγᾶν ὅπου καλόν».

Cf. también Aesch. *Th.* 1 χρὴ λέγειν τὰ καίρια, Ag. 1372 s. πολλῶν πάροιθεν καιρίως εἰρημένων, Gorg. fr. 6.14-6 DK τοῦτον νομίζοντες θειότατον καὶ κοινότατον νόμον, τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν καὶ ποιεῖν (καὶ ἔαν), Soph. OC 808 χωρὶς τό τ' εἰπεῖν πολλὰ καὶ τὸ καίρια (recogido en la *Append.* 5.36 y Apost. 18.47; cf. *Suda* χ 445), fr. trag. adesp. 572 *TrGF* τοῖς καιρίοις γὰρ δεῖ λέγειν τὰ καίρια, Men. Sent. 306 ἢ δεῖ σιωπᾶν ἢ λέγειν ἀμείνονα, Pl. *Phdr.* 276a6 s. ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. El fragmento de Eurípides, además de en Aulo Gelio (13.19.4), se recoge en los florilegios de Estobeo (4.29.62) y Orión (1.5 Schneidewin); el verso σιγᾶν ὅπου χρὴ καὶ λέγειν ἴν' ἀσφαλές se cita a veces sin nombre de autor (*Rhet. Gr.* III 643.28 Walz, Tz. *Comm. Ar. Ra.* 421a y Pl. 445a)<sup>20</sup>.

El parecido entre el fragmento de Ésquilo y el de Eurípides había sido ya señalado por Aulo Gelio. Es posible, como sospecha Hartung, que Gelio se equivoque al citar el nombre de la tragedia de Ésquilo (atribuye el fragmento al *Prometeo portador del fuego*) y que se esté refiriendo en realidad al verso 582 de las *Coéforas*. Dindorf considera, en

<sup>20</sup> Kannicht (*TrGF*) recoge el resto de las citas antiguas del fragmento.

Los testimonios son suficientes para probar que se trataba de una fórmula fija<sup>21</sup>. O bien era proverbial en origen (y es parecida en sentido y forma a χωρίς τό τ' εἶπεῖν πολλά καὶ τὸ καίρια) y se empleó a menudo en contextos religiosos (que es lo que me parece más probable, a la vista de los testimonios de Eurípides y Gorgias), o bien pertenecía en origen al lenguaje religioso pero, como prueban también los testimonios (es el caso de las *Coéforas*), su uso se extendió a otros contextos, lo cual equivale a decir que se hizo proverbial. Se trata de una locución verbal doble que probablemente también podía usarse como frase completa, esto es, como γνώμη o proverbio propiamente dicho. Si hemos de hacer caso al fragmento de Eurípides, la enseñanza de la sentencia se relaciona, más que con la religión, con la educación del aristócrata. Concuerda con esto el uso de Gorgias, que, para ensalzar la virtud de los caídos en batalla, dice que la consideraban θεϊότατον καὶ κοινότατον νόμον. El segundo precepto que se cita en el fragmento de Eurípides se consideraba en griego proverbial (D. 25.89 οἱ μὲν οὕτως ὀρῶντες τὰ τῶν ἡτυχηκότων ἔργα ὥστε, τὸ τῆς παροιμίας, ὀρῶντας μὴ ὀρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκούειν, cf. pp. 810 ss.), de modo que es muy probable que lo mismo les ocurriera a los otros dos; también la forma de cita de Gorgias (τοῦτον, κοινότατον νόμον) concuerda con esto. Nótese además que tanto en el fr. de Eurípides como en las *Euménides* (también en el *Fedro*) el precepto se cita con el verbo ἐπίσταμαι, y que los verbos de ‘saber’ son típicos en la cita de proverbios.

Tucker: «La expresión es en apariencia proverbial: cf. Ag. 1537 [1535] δίκαν δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θηγάνει βλάβης / πρὸς ἄλλαις θηγάνει Μοῖρα, Soph. Ai. 1034 ἄρ' οὐκ Ἑρινὺς τοῦτ' ἐχάλκευσεν ξίφος, / κακῆϊνον Αἰδης, δημιουργὸς ἄγριος;». Hay aquí una imagen repetida: el momento en que se avecina la venganza o el castigo se representa como una divinidad del destino o la venganza afilando su espada, esto es,

834

preparándose para usarla. La imagen, aunque repetida, no parece proverbial en absoluto.

- (26) 665 αἰδῶς γὰρ ἐν λέσχησιν οὖς ἔπαργέμους \*οοοο  
 λόγους τίθησιν· εἶπε θαρσήςας ἀνὴρ  
 πρὸς ἄνδρα κασήμενεν ἐμφανὲς τέκμαρ.  
 λέσχησιν West (-ησιν Wilamowitz, -αισιν Emperius): λεχθεῖσιν M · οὖς  
 Bothe: οὐκ Σ M  
 pues el pudor que hay en las conversaciones vuelve oscuras las  
 palabras; un hombre a un hombre se atreve a hablar y le muestra  
 claro su fin.

Véase, más abajo, el comentario a 735-7 y 849 s.

- (27) 676 εἰς Ἄργος, ὥσπερ δεῦρ' ἀπεζύγην πόδας οοοοο  
 a Argos, según hasta aquí desuncí los pies

El sentido de esta expresión es discutido, y son varias las conjeturas para facilitarlo. Tucker, que sigue el texto transmitido, considera que Orestes habla de su llegada a Argos, donde quita el yugo de viaje que había puesto a sus pies, «the expression being, no doubt, of the class of the homely proverbial»; Stevens habla de «the homely, proverbial δεῦρ' ἀπεζύγην πόδας»; West (1990b: 4) cree que Stevens se equivoca en este comentario. La interpretación que hace Tucker del sentido de la frase es probablemente correcta (cf. Babr. 37.6 ὁ βοῦς μὲν ὁ γέρον εἰς νομὰς ἀπεξεύχθη; la palabra αὐτόφορτον del verso anterior indica que se trata de un viaje a pie); pero no es necesario, para darle este sentido, suponer una expresión proverbial de la que no tenemos otro indicio, sobre todo cuando la imagen parece poética y nueva. Como se ha visto en el comentario a *Cho.* 697, el pie se menciona a menudo en griego, y sobre todo en la tragedia, en estos contextos de movimiento de un sitio a otro, de manera que la expresión no debía de ser en griego tan extraña como para nosotros.

- (28) 691 οἶ γώ, κατ' ἅκρας ἔμπας ὥς πορθούμεθα οοοοο  
 ἐνπᾶσ M (πᾶσ' M<sup>9</sup>): ἐνθάδ' Turnebus: εἴπας Bamberger  
 ¡Ay de mí! ¡Es nuestra entera ruina a pesar de todo!

Este verso se ha corregido de diversas maneras (cf. *ad Cho.* 697). Stanley, que edita ἐνθάδ' ὥς πορθούμεθα, comenta: «Nisi fortasse πορθούμεθα hic legendum sit; dictum scil. proverbiale: quod in translatione [‘hic quasi contra scopulum navigamus’] secuti sumus, sed nihil muto». Del dicho proverbial supuesto por Stanley no hay

prueba alguna; a la propia conjetura responde bien Schütz: «Ineptissima est Stanleii conjetura, cui ipse tamen parum aut nihil tribuit, πορθιμούμεθα».

(29) 735-7

ὥς σαφέστερον

οοοοο

ἀνὴρ ἀπ' ἀνδρός τὴν νεάγγελτον φάτιν

ἐλθὼν πύθεται τήνδε.

para que venga y se entere del modo más claro, de hombre a hombre,  
de esta nueva recién anunciada.

Tal vez ha sido sólo el parecido de la expresión ἀνὴρ ἀπ' ἀνδρός con nuestra expresión fija «de hombre a hombre» el que me ha llevado a considerar la posibilidad de que también en griego se tratara de una locución hecha, si bien el griego debería traducirse literalmente «un hombre de un hombre». En las *Coéforas* encontramos expresiones similares en 666 s. εἶπε θαρσήςας ἀνὴρ / πρὸς ἄνδρα κασήμενεν ἐμφανὲς τέκμαρ, donde además hay un aoristo gnómico, y 849 s. οὐδὲν ἀγγέλων σθένος / ὥς αὐτὸς αὐτὸν ἄνδρα πεύθεσθαι πέρι, sobre la que véase el comentario más abajo. Sin embargo, este parecido con nuestro «de hombre a hombre» es engañoso: en griego era éste un modo corriente de expresión también con otras palabras, como señala Garvie en su nota al verso 89 παρὰ φίλης φίλω y a 677 ἀγνώως πρὸς ἀγνώτ', dando multitud de paralelos<sup>22</sup>. Y los parecidos entre los tres pasajes de las *Coéforas* (además de las expresiones ἀνὴρ πρὸς ἄνδρα, ἀνὴρ ἀπ' ἀνδρός y αὐτὸς αὐτὸν ἄνδρα, también ἐμφανὲς en 667 y σαφέστερον en 735, πεύθεσθαι en 850 y πύθεται en 737) se explican bien porque en 666 s. y 849 s. el coro está repitiendo, primero a la nodriza y luego a Egisto, lo dicho primero por Orestes (de forma que el plan se cumple tal como se había planeado). Las tres veces se refieren a la necesidad de que Egisto hable con el propio mensajero (Orestes) directamente: en el primer caso ἀνὴρ se opone a γυνή: el mensajero dará su mensaje más claramente a un varón; en el último se trata de la conveniencia de enterarse directamente, de hombre a hombre y sin intermediarios, de la noticia; en nuestro pasaje tal vez estén presentes las dos ideas. Ambas se dan también en nuestro «de hombre a hombre». Es posible que en el público oyera por lo bajo un tercer sentido, el del enfrentamiento hombre a hombre.

Si la idea (mejor enterarse personalmente, o de hombre a hombre) no se había fijado formalmente en una expresión fija, era sin duda tradicional: sólo así se entiende que funcione como argumento principal, tres veces repetido, para el engaño de Orestes a Egisto. El hecho de que se presente en forma de γνώμη dos veces (precisamente ante Clitemestra y Egisto, que es a los que hay que engañar), sean estas γνώμαι proverbiales o no, colabora a darle autoridad a la expresión. Pero no tenemos paralelos suficientes para considerar ni siquiera probable la proverbialidad de estas expresiones.

<sup>22</sup> Cf. también Fernández Delgado 1986: 130 s.

- (30) 748 τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τλημόνως ἦντλουν κακά 00000  
 Los demás males los venía agotando con paciencia

Koch (1887: 66, 183 y 186) recoge este pasaje como caso de una metáfora muy frecuente en los trágicos: usar el verbo ἀντλεῖν para algún mal. Koch recoge en su estudio sobre los proverbios en la tragedia las metáforas proverbiales, que aquí no se consideran a no ser que tengan una forma fija. Y dentro de las que tienen forma fija, no todas son proverbiales. Ésta, aunque se repitiera en la misma forma, no sería considerada παροιμία (consecuentemente con los criterios de la fraseología moderna, que la clasificaría probablemente como colocación).

- (31) 753 s. τὸ μὴ φρονοῦν γὰρ ὡσπερεὶ βοτὸν 00000  
 τρέφειν ἀνάγκη  
 Pues al que no tiene seso hay que criarlo como a un animal.

Moreau (1998: 30) considera este caso y el siguiente pruebas de que la nodriza, como el vigía y el heraldo, «aime aussi les sentences et proverbes». No aclara si los casos citados son sentencias o proverbios o ambas cosas, y, como con Ag. 568 s., no da pruebas ni paralelos.

- (32) 757 νέα δὲ νηδὺς αὐτάρκης τέκνων. 00000  
 El joven vientre de los niños es independiente.

Véase lo dicho para el anterior. Aunque Moreau no dé prueba ninguna de la proverbialidad de la expresión, cabe aquí señalar la aliteración νέα δὲ νηδὺς αὐτάρκης τέκνων.

Verrall (p. 195) hace una aseveración parecida a la de Moreau sin referirla a ningún pasaje concreto: «For *dicta* as a marked feature of slave-language see the speeches of the Watchman in the *Agamemnon* and of the Nurse in this play». Pero no da ejemplos ni en su comentario a la escena de la nodriza identifica ninguna de sus expresiones como proverbial.

- (33) 773 ἐν ἀγγέλω γὰρ κυπτὸς ὀρθοῦται λόγος \*\*000  
 κυπτὸς Schol. b Il. 15.207: κρυπτὸς M Schol. T, Eust. · ὀρθοῦται λόγος Scholl. Il.,  
 Eust.: ὀρθοῦση φρενὶ· M ex 772 (γαθοῦση φρενὶ)  
 pues en (boca d)el mensajero se endereza la palabra torcida



El texto transmitido por M está evidentemente corrupto<sup>23</sup> por influencia del final del verso anterior, ἄνωχθ' ὅσον τάχιστα, γαθούση φρενί, por un salto de ojo del -θου- de ὀρθοῦται al -θου- de γαθούση (ἀγαθούση en M), pero puede reconstruirse a partir de los escolios y el comentario de Eustacio a la *Iliada* 15.207 (3.724.2), donde se cita este verso en la forma ἐν ἀγγέλῳ γὰρ κυπτὸς [Schol. b: κρυπτὸς Schol. T, Eust.] ὀρθοῦται λόγος, sólo que atribuido a Eurípides. Para Garvie, caben tres posibilidades: «(1) el escolio homérico se equivoca en su atribución; (2) tanto Ésquilo como Eurípides usaron el mismo verso, que tiene el aire de un proverbio bien conocido (así Tucker, MacLaren 1932: 390 s.); (3) el verso no pertenece al texto de Ésquilo, sino que originalmente se escribió en el margen como pasaje paralelo (así Verrall, Thomson) . . . En conjunto, (1) es la más sencilla». Para explicar la diferencia κρυπτός / κυπτός considera también tres posibilidades: «(1) que ambas formas del proverbio fueran corrientes, (2) que el escolio B eliminara la ρ por error, (3) que Σ T (seguido por Eust.) y el escriba de M, o uno de sus predecesores, cometieran el mismo error. De éstas, (3) es la más atractiva. Una palabra tan rara como κυπτός (no atestiguada a excepción de Hesych. κυπτόν· ταπεινούμενον, donde se trata probablemente de κύπτον, el participio de κύπτω) es muy proclive a la corrupción. Y κυπτός es más apropiado que κρυπτός para el metafórico ὀρθοῦται».

La frase es desde luego una γνώμη. La consideran proverbial, entre otros, Stanley, Tucker, Morshead, Sidgwick, Wilamowitz («probablemente un proverbio»), Headlam, MacLaren, Thomson, Hogan, Smyth («un dicho proverbial»), Untersteiner («probablemente un proverbio»), Goldhill (1984: 171), Bowen. Eustacio y los escolios a la *Iliada* la relacionan con *Il.* 15.207 ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῆ, y con un pasaje de la *Pítica* IV (277 ss.) de Píndaro en que se alude a este verso de Homero: τῶν δ' Ὀμήρου καὶ τόδε συνθέμενος / ῥῆμα πόρσυν' ἄγγελον ἐσλὸν ἔφατι- / μὲν μέγισταν πράγματι παντὶ φέρειν· αὖξεται καὶ Μοῖσα δι' ἀγγελίας ὀρ- / θᾶς. Garvie cita *Pi. O.* 6.90 ἐσσί γὰρ ἄγγελος ὀρθός, pero no *O.* 7.20 s. ἐθελήσω τοῖσιν ἐξ ἀρχᾶς ἀπὸ Τλαπολέμου ξυνὸν ἀγγέλλων διορθῶσαι λόγον, más cercano a nuestro pasaje (que tiene κυπτός o κρυπτός en vez de ξυνός). Estos paralelos muestran cómo se relacionan el adjetivo ὀρθός y el verbo διορθῶσαι con el mensaje y los mensajeros, lo que puede hacer preferible la lectura κυπτός, que es su contrario.

Las citas del verso en los escolios a la *Iliada* y en Eustacio confirman en todo caso que se trataba de una frase que o era proverbial de partida o al menos adquirió luego, a partir de su uso por parte de Ésquilo o Eurípides, una cierta notoriedad cercana a lo proverbial. Las dos estrellitas que le asigno a esta frase se corresponden a la probabilidad de que fuera ya proverbial en la época en que se compone el *Agamenón*, que es lo que aquí nos atañe. También podría tratarse de una γνώμη que recoge una idea más o menos tradicional (la importancia de la labor del mensajero, que no es un mero vehículo del mensaje, sino que pone siempre algo de su parte) que no tenía todavía una forma fija. Sólo que tal vez esta idea tradicional tiene, con κυπτός o κρυπτός, un añadido nuevo, que supone una modificación o recreación de la tradición.

<sup>23</sup> Son pocos los que defienden el texto de los manuscritos; entre ellos, Wilamowitz y Untersteiner, que no por ello dejan de considerar que se trata probablemente de un proverbio.

No entro en la discusión sobre las interpretaciones del verso en su contexto, que son múltiples y variadas. Sólo cabe decir que si el verso era ya proverbial cuando el *Agamenón* se compone, puede ser que las dificultades de los comentaristas modernos se deban a esta proverbialidad, ya que cuando se cita un proverbio no siempre todas sus palabras cuadran con el contexto en el que se cita.

- (34) 777 κακός γε μάντις ἂν γνοίη τάδε.  
Hasta un mal adivino lo sabría.

\*\*\*οο

El escolio da la interpretación ταῦτα δὲ καὶ ὁ τυχὼν μάντις γνοίη, «Eso también cualquier adivino lo sabría», que recuerda a otras expresiones proverbiales: τοῦτο κἂν παῖς γνοίη y κἂν κύων κἂν ὤς γνοίη, comentadas con respecto a *Ag.* 1163; Thomson cita el paralelo de *Pl. La.* 196d τοῦτο δὲ οὐ παντὸς δὴ εἶναι ἀνδρὸς γνῶναι, ὅποτε γε μήτε ἱατρὸς μήτε μάντις αὐτὸ γνῶσεται μηδὲ ἀνδρεῖος ἔσται, donde es probable que haya alusión a una locución proverbial (algo distinto: «No lo sabrá ni un adivino»), de la misma manera que poco después se cita otra locución en una frase casi igual: κατὰ τὴν παροιμίαν ἄρα τῷ ὄντι οὐκ ἂν πᾶσα ὤς γνοίη οὐδ' ἂν ἀνδρεία γένοιτο. Cabe citar también *Soph. Ant.* 631 τάχ' εἰσόμεσθα μάντεων ὑπέρτερον.

Varios comentaristas (Thomson, Garvie) insisten en que γε no es lo mismo que καί, y que la traducción debe ser «Malo sería el adivino que lo creyera». Sin embargo, la estructura de la frase es tan parecida a la de las otras παροιμίαι que me parece preferible la interpretación del escolio; si se quisiera recoger en la traducción la diferencia entre γε y καί, podría hacerse así: «Un mal adivino, por malo que fuera, lo sabría».

En cuanto a la proverbialidad de la expresión, no habiendo testimonios de uso claros, es posible tanto que fuera expresión proverbial como que se tratara de una creación del momento (poco antes la nodriza ha hablado de su falta de habilidad como adivina: τούτων πρόμαντις οὔσα, πολλὰ δ' οἶομαι / ψευσθεῖσα, παιδὸς σπαργάνων φαιδρύντρια, 758 s.), creación que, eso sí, recordaría y estaría formada sobre la base de otras expresiones fijas y proverbiales existentes en la tradición con casi idéntica forma y sentido. Me inclino más bien por lo primero.

- (35) 780 μέλει θεοῖσιν ὧνπερ ἂν μέλη πέρι.

\*\*\*οο

μέλει Asulanus: μέλλει M: μέλοι Heath · μέλη Asulanus: μέλλη M

Los dioses se cuidan de lo que se hayan de cuidar

Los comentaristas comparan *Ag.* 974 μέλοι δέ τοι σοὶ τῶνπερ ἂν μέλη (*Haase: μέλλης codd.*) τελεῖν, dirigida a Zeus, y *Soph. Ant.* 1335 μέλει γὰρ τῶνδ' ὅτοισι χορὴ μέλειν (sobreentendido que son los dioses). Recuérdese también *Ag.* 369-72 οὐκ ἔφατις / θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν / ὅσοις ἀθίκτων χάρις / πατοιῖθ', donde se usa el mismo verbo μέλειν en un contexto similar. «The present line is probably an

example of the ‘what must be must be’ kind of rhetorical figure<sup>24</sup>, which has the effect of dismissing further discussion of the subject» (Garvie), lo cual es función típica de los proverbios. Bien pudiera tratarse de una frase hecha, que recuerda a fórmulas españolas como «Lo que hay es lo que hay», «Lo que pasó, pasó», «Dios dirá», «Los caminos del Señor son inescrutables»: fórmulas fijas, consabidas y repetidas, pero que es dudoso si deben clasificarse como refranes o más bien como fórmulas conversacionales. Con o sin la corrección de Heath, la frase de las *Coéforas* es igual a la del *Agamenón*: sólo varía el último pie y, sin la corrección de Heath, la modalidad: votiva en el *Agamenón*, predicativa en las *Coéforas*. La modalidad predicativa acerca más la frase al tipo del refrán; la votiva, al de la fórmula conversacional, más lejana seguramente de lo que en griego se llamaba παροιμία. La frase del *Agamenón* está también más lejana de lo proverbial porque, dirigiéndose en segunda persona sólo a Zeus, pierde generalidad y se acerca más al tipo de la oración.

- (36) 782 γένοιτο δ' ὥς ἄριστα σὺν θεῶν δόσει. 00000  
Y ¡suceda lo mejor posible con la ayuda de los dioses!

El caso es parecido al anterior: probablemente una frase hecha (Ag. 674 γένοιτο δ' ὥς ἄριστα, 913 σὺν θεοῖς), comparable a «con la ayuda de Dios» o «(Hasta mañana) si Dios quiere», pero que sin embargo no parece que pueda considerarse proverbial. Le falta, más que a la anterior, que al fin y al cabo es una γνώμη, el carácter de proverbialidad que intentábamos explicar en la introducción: que se sienta que la frase, creada en otro contexto, se dice como una cita aplicándola a un contexto distinto.

Con todo, estas dos frases, situadas en la conversación con la nodriza, tienen el mismo o más valor que algunos proverbios propiamente dichos como caracterizadores de lenguaje hablado corriente.

- (37) 792 s. δίδυμα καὶ τριπλᾶ παλίμ- 00000  
ποινα θέλων ἀμείψει.  
te dará a cambio de buen grado dobles y triples pagos

Wecklein: «δίδυμα καὶ τριπλᾶ sprichwörtlich wie Pers. 1034 δίδυμα γάρ ἐστι καὶ τριπλᾶ. Vgl. τριπλῇ τετραπλῇ τ' ἀποτίσομεν Hom. A 128, καὶ δι' αἰάζειν . . καὶ τρίς Soph. Ai. 432, δις ταῦτ' αὖ καὶ τρίς ἀναπολεῖν, Phil. 1238»<sup>25</sup>. De nuevo, no puede negarse el carácter formular de la expresión, pero no es fórmula proverbial.

- (38) 825 πλεῖ τάδ' εὖ 00000  
πλεῖ Kirchhoff: πόλει Σ Μ

<sup>24</sup> Estudiada por Johnstone 1980; cf. también Fehling 1969: 292 s.

<sup>25</sup> Más pasajes comparables en Fehling 1969: 253.

Esto navega bien [Esto va bien, Esto va viento en popa]

La conjetura de Kirchoff es aceptada por West y considerada como probable por Garvie y otros (πόλει τάδ' εὔ obligaría a cambiar el texto de 835). La conjetura no es segura, pero sí digna de tenerse en cuenta. Para la expresión *πλεῖν εὔ* contamos con el paralelo de Pl. *Lg.* 813d *πάντα ἡμῖν κατ' ὀρθὸν πλεῖ* (cf. también Eur. *Tr.* 102 *πλεῖ κατὰ πορθμόν, πλεῖ κατὰ δαίμονα*); en latín, Plaut. *Bac.* 797 «bene nauis agitur». Se trata, pues, de un uso figurado de *πλεῖν* parecido al de nuestra locución «ir viento en popa», y parece fijado en la lengua, pero no puede saberse si llegó a cuajar en una expresión fija; si lo hizo, no es claro si tal expresión se consideraría *παροιμία*.

- (39) 841-3                      καὶ τόδ' αὖ φέρειν δόμοις                      οοοοο  
                                       γένοιτ' ἂν ἄχθος δειματοσταγές, φόνω  
                                       τῷ πρόσθεν ἐλκαίνουσι καὶ δεδηγμένοις.  
 841 αὖ Blomfield: ἀμ- M: ἂν Turnebus · 842 δείματοστάγες M (γ' ἐς M<sup>s</sup>,  
                                      -σταγές Victorius): αίματοσταγές Auratus et Portus (ὡς ἐπὶ μαχαίρας Σ) · 843  
                                      ἐλκαίνοντι καὶ δεδηγμένων Σ M: Bamberger  
 Esto sería traer de nuevo una carga que rezuma horror sobre la casa,  
 herida y mordida por la muerte anterior.

El texto y la interpretación de la frase son discutidos: véase el comentario de Garvie. Verrall conserva el texto transmitido, comentando «Literally ‘to have this (weight) also upon the house would be a drop-weight formidable to the old (sore of) bloodshed, raw and galled’ . . . δειματοσταγές. The two parts of the compound have their force separately: δειματο-, *terrible*, accounts for φόνω, and -σταγες introduces the notion of the ‘last drop’. The figure is taken from an animal so loaded, or so unfit for work, that ‘a rain-drop on the back’ would make too much. It was probably proverbial». No entraré a discutir el texto (pueden tener razón los que, como West, suponen que δειματοσταγές es corrupción provocada por δειματούμενοι en 845): es claro que Verrall inventa un proverbio para el que no hay ningún indicio, basándose vagamente en una expresión moderna (la última gota) y dando a las palabras del texto un sentido imposible (ἄχθος δειματοσταγές significa «carga que gotea miedo», o «carga que gotea terriblemente», o tal vez «carga de miedo que gotea», pero no «carga que es una gota [la última] terrible»).

- (40) 849 s. οὐδὲν ἀγγέλων σθένος \*\*000  
ὥς αὐτὸν ἄνδρὸς ἄνδρα πεύθεσθαι πάρα.  
αὐτὸν (Canter) ἄνδρὸς Weil: αὐτὸς αὐτὸν M · πάρα Auratus: πέρι M  
No hay poder de mensajeros como enterarse uno mismo del propio hombre.

Véase arriba el comentario a 735-7 con respecto a ὡς αὐτὸν ἀνδρὸς ἄνδρα, corrección de ὡς αὐτὸς αὐτὸν ἄνδρα, que daría un sentido más o menos igual, sólo que con un nominativo difícil de explicar. West, que sigue la conjetura de Weil, remite en su aparato a 666 s., ¿suponiendo que se trata de una expresión fija? Aquí, en todo caso, lo que podría considerarse proverbial es toda la γνώμη (con asíndeton), cuya sintaxis explica Verrall, que mantiene el texto de los manuscritos, como el producto de «la gramática, o la falta de gramática, propia de un dicho popular, forjado por hablantes sin educación y recortado por la conveniencia de la repetición . . . La contracción de una expresión conocida . . .». Paley, que corrige el texto transmitido (en αὐτὸν αὐτῶν, Schütz), considera también que «la expresión era sin duda proverbial». La idea de que es preferible lo averiguado por uno mismo a lo sabido por terceros es típica de la sabiduría popular. Tarrant (1946: 113) considera Pl. Grg. 447c οὐδὲν οἶον τὸ αὐτὸν ἐρωτᾶν un «semiproverbio», añadiendo «quizá un coloquialismo». Los comentaristas de las *Coéforas* citan además Ar. Av. 966 ἀλλ' οὐδὲν οἶον εἰσακοῦσαι τῶν ἐπῶν, X. Oec. 3.14 οὐδὲν οἶον τὸ ἐπισκοπεῖσθαι, D. 21.46 οὐδὲν γὰρ οἶον ἀκούειν αὐτοῦ τοῦ νόμου, y Garvie añade también «the idiom is perhaps colloquial». Con «idiom» ¿se refiere a οὐδὲν οἶον? Tal construcción puede calificarse de «idiom», y seguramente de coloquialismo, pero no de expresión proverbial. Sidgwick considera los paralelos citados «proverbial phrases».

El paralelo más cercano para el *Agamenón* es el del *Gorgias*, aunque todos los citados tienen un sentido similar (no hay nada como ir ante la cosa misma para enterarse). Es dudoso, a la vista de los paralelos, si el mensajero aparecería en el supuesto proverbio o sería un añadido esquiléo.

Sea como sea en este caso, es de creer que en una cultura en la que, por no estar desarrollada la escritura y las comunicaciones como en la nuestra, los mensajeros tenían una función importante, habría dichos que hablaran de ellos: ya hemos tratado los dos posibles de *Cho.* en 195 y 773.

(41) 854 οὔτοι φρέν' ἄν κλέψειεν ὠμματομένην οοοοο

φρέν' ἄν Elmsley: φρένα M · κλέψειεν Stephanus: κλέψειαν M

A una mente que sabe discernir no logrará engañarla<sup>26</sup>

Verrall: «Cf. Hom. *Od.* 14. 122 ὦ γέρον, οὗ τις κεῖνον ἀνὴρ ἀλαλήμενος ἐλθὼν / ἀγγέλλων πείσειε γυναῖκά τε καὶ φίλον υἱόν, / ἀλλ' ἄλλως κομιδῆς κεχρημένοι ἄνδρες ἀλῆται / ψεύδοντ', οὐδ' ἐθέλουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι. 'No one, offering news of Ulysses (as alive), will convince his wife and son: vagabonds tell lies to procure entertainment and will not keep to the truth'. That passage so precisely coincides with the sense of this, while illustrating the archaic grammar, that it was probably in the mind of Aeschylus. It is the traditional character of the phrase which justifies both the syntax and the metre (φρένᾱ κλέψειαν) which, though rare in Attic poetry, would be

<sup>26</sup> Trad. de Alsina.

regular in other poets, and is here to be regarded as an archaism. The whole verse may well be a proverb or quotation . . . No correction therefore is needed». No es ésta la primera vez que encontramos a Verrall suponiendo un proverbio para salvar un optativo sin ἄν (cf. Ag. 551-4).

El paralelo de la *Odisea* lo es sólo para el optativo sin ἄν y para el contexto y sentido general de la frase (un mensajero llega para dar noticias sobre la muerte de un pariente que está lejos): no es nada claro que Ésquilo tuviera en mente este pasaje, que, por otro lado, no sirve desde luego como paralelo para el supuesto carácter proverbial de la frase de las *Coéforas*. No habiendo otros paralelos que pudieran servir (Garvie cita paralelos para la imagen de la mente con buena vista y para el uso de κλέπτω para engañar), no hay ningún indicio que nos lleve a pensar que la frase era proverbial. El recurso de Verrall al proverbio para defender los optativos sin ἄν se nos muestra, pues, como mecánico y *ad hoc*<sup>27</sup>.

- (42) 902 ἄπαντας ἐχθροὺς τῶν θεῶν ἡγοῦ πλέον \*o000  
Considera a todos enemigos antes que a los dioses

La frase es una γνώμη que parece expresar una idea tradicional; el único paralelo que le encuentro es *Il.* 5.178 χαλεπή δὲ θεοῦ ἔπι μῆνις, «y la ira de un dios es mala de llevar», que no es lo suficientemente cercano.

- (43) 919 Ορ.—μὴ ἔλεγχε τὸν πονοῦντ' ἔσω καθημένη. \*\*000  
(44) 920 Κλ.—ἄλγος γυναιξὶν ἀνδρὸς εἰργεσθαι, τέκνον. \*0000  
(45) 921 Ορ.—τρέφει δέ γ' ἀνδρὸς μόχθος ἡμένας ἔσω. \*\*000  
Or.—No censures al que se esfuerza estando sentada dentro.  
Cl.—Es doloroso para las mujeres estar separadas de su hombre, hijo.  
Or.—Alimenta el esfuerzo del hombre a las que están sentadas dentro.

Tres sentencias seguidas que bien podrían ser proverbiales en el enfrentamiento entre Orestes y Clitemestra, una esticomitía en la que hemos tratado ya dos locuciones proverbiales (926 y 928). Con respecto al primer verso, es claro que se trata de una sentencia de carácter general, a pesar de la segunda persona, por el complemento ἔσω καθημένη: Clitemestra no está sentada dentro ahora mismo; por tanto, quiere decir Orestes a Clitemestra que ella, como mujer a la que lo que corresponde es estar sentada dentro de casa, no debe censurar al varón, que se esfuerza fuera<sup>28</sup>. En 921 se

<sup>27</sup> Para Garvie, la acumulación de dos rarezas (optativo sin ἄν y escansión φρένᾱ ante *muta cum liquida*) hace la conjetura de Elmsley segura. Dietz (1974: 208 s.), sin rechazar de plano la propuesta de Verrall, discute los problemas métricos tanto del pasaje transmitido como de la corrección, siendo también una rareza la elisión φρέν'.

<sup>28</sup> Para este sentido de (κάθ)ημαι que implica pereza o inactividad, usado también para hombres, cf. el comentario de Headlam a Herod. 1.37 y Apthorp (1980: 7), que cita *Od.* 13.423 s. ἀτὰρ οὐ τιν' ἔχει πόνον,

expresa más o menos la misma idea: *a τὸν πονοῦντ' corresponde ἀνδρὸς μόχθος; a ἔσω καθημένη, ἡμένας ἔσω*. Esta descripción de la posición propia de las mujeres, sentadas dentro de casa, se encuentra también en la canción de la golondrina (*Carm. pop.* fr. 848.14 s. PMG), en la que los niños amenazan con llevarse la puerta o el dintel o a la mujer que está dentro sentada: *ἢ τὰν θύραν φέρωμες ἢ τὸ ὑπέρθυρον / ἢ τὰν γυναῖκα τὰν ἔσω καθημένην*; con mayor diferencia formal, en la *Ilíada* y la *Odisea* se habla de mujeres que esperan a sus hombres sentadas en casa: *Il.* 2.136 s. *αἱ δέ που ἡμέτεραί τ' ἄλοχοι καὶ νήπια τέκνα / εἶατ' ἐνὶ μεγάροις ποτιδέγμεναι*; *Od.* 13.337 *ἢ τέ τοι αὐτως / ἦσται ἐνὶ μεγάροισιν* (de Penélope), y en el *Agamenón*, 861 s. *τὸ μὲν γυναῖκα πρῶτον ἄρσενος δίχα / ἦσθαι δόμοις ἔρημον ἔκπαγλον κακόν*. La *Colección Bodleiana* (303) y la *Suda* (γ 499) recogen la *paroimía* *γυναικὸς πυγῇ*, con la explicación *ἐπὶ τῶν ἀργῶν· ἢ ὅτι οἶκοι γυναικας μένειν χρή*<sup>29</sup>. Estas explicaciones, que se ofrecen como alternativas, no lo son: a las mujeres se les impone primero el quedarse en casa sentadas ocupándose de las labores del hogar, y se dice luego que es ésa su posición con el supuesto privilegio de una labor más descansada (de vagos) la que les quita el derecho a intervenir en otras cuestiones. En *Soph. El.* 1240-2 *τόδε μὲν οὐ ποτ' ἀξιῶσω τρέσαι / περισσὸν ἄχθος ἔνδον / γυναικῶν ὃν αἰεὶ*, aunque no aparece un verbo 'sentarse', la idea es la misma<sup>30</sup>.

Los paralelos para la posición de la mujer dentro de casa, que no debe ocuparse de otras cosas, son abundantes: *Il.* 6.490-3 *ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε / ἰστόν τ' ἡλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε / ἔργον ἐποίχεσθαι· πόλεμος δ' ἀνδρεσσι μελήσει / πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί, τοῖ Ἰλίῳ ἐγγεγάασιν* ≈ *Od.* 1.356-9 ≈ *Od.* 21.350-3; cf. *Il.* 20.137 y *Od.* 11.352<sup>31</sup>. Linde (1896: 18, 26) recoge como proverbiales *μέλει γὰρ ἀνδρὶ τᾶξωθεν* de *Aesch. Th.* 200 s. *μέλει γὰρ ἀνδρὶ — μὴ γυνὴ βουλευέτω — / τᾶξωθεν· ἔνδον δ' οὔσα μὴ βλάβην τίθει* (por el paralelo de *Il.* 6.492), *Eur. Heracl.* 476 s. *γυναικὶ γὰρ σιγῇ τε καὶ τὸ σωφρονεῖν / κάλλιστον εἶσω θ' ἥσυχον μένειν δόμων* (por el paralelo de *Soph. Ai.* 292 s. *ὁ δ' εἶπε πρὸς με βαί', ἀεὶ δ' ὑμνούμενα· / «γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγῇ φέρει»*, referido sólo al silencio, que es idea principal también en *Ag.* 919). Otros paralelos son *Th.* 230-2, cf. 755 s.; *Eur. El.* 1036 s. En *Ag.* 606 s., *γυναῖκα πιστὴν δ' ἐν δόμοις εὖροι μολῶν / οἶανπερ οὖν ἔλειπε, δωμάτων κύνα*, es Clitemnestra la que presume de haber cumplido este deber. Medea critica esta idea en la obra de Eurípides, atribuyéndola explícitamente a la tradición o creencia general: *λέγουσι δ' ἡμᾶς ὥς ἀκίνδυνον βίον / ζῶμεν κατ' οἴκους, οἱ δὲ μάρνανται δορί, / κακῶς φρονοῦντες* (248 ss.).

No faltan los paralelos españoles: «La mujer, en casa, y con la pata quebrada», «En la vida la mujer tres salidas ha de hacer: cuando se casa; a misa; a la sepultura»

---

ἀλλὰ ἔκηλος / ἦσται ἐν Ἀτρεΐδαι δόμοις, παρὰ δ' ἄσπετα κεῖται, *Il.* 18.104, *Od.* 9.78 = 14.256 ≈ 12.152, *Od.* 9.162 = 557 = 10.184 = 468 = 477 = 12.30, *Od.* 16.145.

<sup>29</sup> Fernández Delgado (2011: 223) relaciona esta *paroimía* con *Herod.* 1.37 y 76 s. (θάλλειν τὸν δίφρον).

<sup>30</sup> Es también similar *Semon.* fr. 7.90 s. West, con el verbo 'sentarse' pero sin el adverbio 'dentro' (y cf. también los versos 21-6). Un estudio sobre la vagancia y el trabajo de las mujeres en Hesíodo es el de Sussman 1984.

<sup>31</sup> Del paremiaco *πόλεμος δ' ἀνδρεσσι μελήσει* ya hemos dicho (*ad Ag.* 940) que se cita en la *Lisístrata* (520), de forma que pudo llegar a tener un uso proverbial.

(Kleiser 43045), «Barba pone mesa, que no pierna tesa» (Kleiser 58018), «Barba pone mesa, que no brazo ni pierna» (Kleiser 58019). Para el τρέφει del verso 921 pueden también citarse paralelos en griego: Ar. *Lys.* 260 s. γυναικάς, ἅς ἐβόσκομεν / κατ' οἶκον ἐμφανὲς κακόν, junto con la idea del estar dentro; Eur. *IA* 749 s., Diph. fr. 87 PCG; Antiph. fr. 2 PCG.

No es fácil agotar estos paralelos<sup>32</sup>; con todo, no muestran una forma fija excepto tal vez para el sintagma ἔσω καθημένη, que habría que considerar una colocación o *cliché* más que una expresión proverbial. Toda la frase bien podría ser un proverbio, pues no son pocas las γυνῶμαι proverbiales que faltan del CPG, pero no tenemos datos que lo muestren.

Con menos pruebas contamos para la sentencia del verso 920, ἄλγος γυναιξὶν ἀνδρὸς εἶργεσθαι, que también repite un pensamiento frecuente en los textos griegos: Ag. 861 s. τὸ μὲν γυναικα πρῶτον ἄρσενος δίχα / ἦσθαι δόμοις ἔρημον ἔκπαγλον κακόν; «Clitaemestra's answer is in line with the belief that women are more eager than men for sexual activity (see Dover, 101 f.; but also Gould 38 n. 2)<sup>33</sup>» (Garvie).

- (46) 924 ὄρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας. \*oooo  
Ten cuidado, guárdate de las perras airadas de una madre.

Hay un paralelo en la declamación 39.45 de Libanio:

σὺ μὲν κήρυττε, πάτερ, τοῖς περιεστηκόσι τουτοισὶ νέοις ὅτι «ὦ παῖδες, φυλάττεσθε τὰς τῶν πατέρων ὀργάς».  
Tú da el mensaje, padre, a esos jóvenes que te rodean, de que: «Hijos, guardaos de las iras de los padres».

El «mensaje» da la impresión, por su carácter poético y el ὅτι seguido de estilo directo, de ser una cita, ¿tal vez proverbial?, y su parecido con la frase de las *Coéforas* es grande, si bien las ὀργάς de Libanio se refieren a la ira de los padres en vida, y a la posible facultad de éstos de condenar a sus hijos a muerte<sup>34</sup>, mientras que las perras airadas de las *Coéforas* son las Erinias vengadoras de la madre muerta.

- (47) 930 ἔκανες ὃν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθει. \*\*ooo  
Mataste a quien no debías: sufre también lo que no se debe.

En el comentario a δράσαντι παθεῖν hemos hablado del posible carácter tradicional de la fórmula ἔκανες ἔθανες a partir de los testimonios de Eur. *Or.* 195

<sup>32</sup> He atendido sólo a los más relevantes del teatro. Cf. Gould 1980: 38-59 y Cohen 1989, que estudia las diferencias entre este ideal de reclusión y la realidad de la Atenas clásica.

<sup>33</sup> Dover 1974, Gould 1980.

<sup>34</sup> Con el mismo sentido usa la expresión τῆς τῶν πατέρων ὀργῆς Dionisio de Halicarnaso, 8.79.2.



ἔκανες ἔθανες y Aesch. *Th.* 962 δορὶ δ' ἔκανες. δορὶ δ' ἔθανες. Si fuera así, cabría sospechar aquí una mezcla de esta fórmula con δράσαντι παθεῖν.

(48) 934 ὀφθαλμὸν οἴκων  
el ojo de la casa

\*oooo

En los *Persas*, 168 s., dice la reina, refiriéndose a Jerjes: ὄμμα γὰρ δόμων νομίζω δεσπότην παρουσίαν «pues considero el ojo de una casa la presencia de su dueño». Los comentaristas a ambos pasajes<sup>35</sup> citan varios textos en los que se usa ὀφθαλμός o ὄμμα para referirse a una o varias personas o también a sucesos que representan la protección o salvación: *Cho.* 238 ὦ τερπνὸν ὄμμα τέσσαρας μοίρας ἔχον / ἐμοί, *Eum.* 1025-7 ὄμμα γὰρ πάσης χθονὸς / Θησῆδος ἐξίκοιτ' ἄν, εὐκλεῆς λόχος / παίδων, γυναικῶν, καὶ στόλος πρεσβυτίδων; *Pi. O.* 2.9 s. Σικελίας τ' ἔσαν / ὀφθαλμός; 6.16 ποθέω στρατιᾶς ὀφθαλμὸν ἐμᾶς; *P.* 5.56 s. πύργος ἄστεος ὄμμα τε φαεννότατον / ξένοισι; *Soph. Tr.* 203 s. ὡς ἄελπτον ὄμμ' ἐμοί / φήμης ἀνασχὼν τῆσδε νῦν καρπούμεθα; *OR* 987 καὶ μὴν μέγας γ' ὀφθαλμός οἱ πατρὸς τάφοι; *Eur. Andr.* 406 εἷς παῖς ὃδ' ἦν μοι λοιπός, ὀφθαλμός βίου; *Lib. Or.* 1.117 τὸν τῆς μὲν Ἀσίας ὀφθαλμόν. El ojo representa lo máspreciado por ser lo que alumbra y lo que mira por, lo que atiende o protege, lo que vigila<sup>36</sup>. Es habitual que la palabra para 'ojo' vaya determinada por un genitivo: el ojo de la casa, de la vida, del ejército, de Sicilia, de la tierra teseida. Esto, con todo, no haría pensar más que en una imagen típica; pero el pasaje de los *Persas* tiene otros dos paralelos:

Jenofonte, *Económico*, 12.20 καλῶς δέ μοι δοκεῖ ἔχειν, ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος, καὶ ἡ τοῦ βαρβάρου λεγομένη ἀπόκρισις, ὅτε βασιλεὺς ἄρα ἵππου ἐπιτυχῶν ἀγαθοῦ παχύνει αὐτὸν ὡς τάχιστα βουλόμενος ἦρετο τῶν δεινῶν τινα ἀμφ' ἵππους δοκούντων εἶναι τί τάχιστα παχύνει ἵππον· τὸν δ' εἰπεῖν λέγεται ὅτι δεσπότην ὀφθαλμός. οὕτω δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ τᾶλλα μοι δοκεῖ δεσπότην ὀφθαλμός τὰ καλὰ τε καγαθὰ μάλιστα ἐργάζεσθαι.

Aristóteles, *Económico*, 1345a2-5 καὶ τὸ τοῦ Πέρσου καὶ τὸ τοῦ Λίβυος ἀπόφθεγμα εὖ ἂν ἔχοι. ὁ μὲν γὰρ ἐρωτηθεὶς τί μάλιστα ἵππον πιαίνει, ὁ τοῦ δεσπότην ὀφθαλμός' ἔφη· ὁ δὲ Λίβυς ἐρωτηθεὶς ποία κόπρος ἀρίστη, 'τὰ τοῦ δεσπότην ἵχνη' ἔφη.

En estos pasajes la misma idea de los *Persas* se llama «apoteigma del persa y el libio» y «respuesta del bárbaro», lo que viene a coincidir con que se use precisamente, en una forma algo distinta, en los *Persas* de Ésquilo. Gow (1928: 136 s.), que no tiene en cuenta estos paralelos, sugiere, comentando el pasaje de los *Persas*, que «teniendo en cuenta el culto persa al sol (Her. 1. 131), tal vez se puede sospechar que hay un cierto color local en estas expresiones». «El ojo del amo engorda el caballo» ha pervi-

<sup>35</sup> Y Bowra 1964: 254 s.

<sup>36</sup> Griffith (1999) estudia las implicaciones de esta imagen en relación con el poder del rey y el padre.

vido como proverbio en las lenguas modernas (véanse las correspondencias en el RMCVC). Sin embargo, el parecido con las *Coéforas* es menor.

(49) 1018 s. οὐτις μερόπων ἀσινῇ βίοτον \*οοοο  
διὰ πάντ' ἄν' ἄτιμος ἀμείψαι·

(50) 1020 ἐξ· μόχθος δ' ὁ μὲν αὐτίχ', ὁ δ' ἤξει. ?οοοο

ἀσινεῖ M ante corr. · πάντ' ἄν' Blaydes: πάντ' Σ ut videtur, M · ἀμείψαι Bothe: ἀμείψεται (965) Σ M · 1020 ἐξ Klausen: ἐσ M: αἰαῖ αἰαῖ Bamberger · μόχθο|| tantum M: suppl. M post corr. · ἤξε M post corr.: Turnebus

Ninguno de los mortales pasará sin merecerlo por toda una vida sin daño. ¡Ehé! Una pena ahora, otra va a llegar.

La primera γνώμη expresa la misma idea ya comentada con respecto a los versos 553 s. del *Agamenón*, τίς δὲ πλὴν θεῶν / ἅπαντ' ἀπήμων τὸν δι' αἰῶνος χρόνον;, «¿Quién más que los dioses está libre de pesares en todo durante el tiempo de su vida?» (véanse allí los paralelos). Garvie cita además los paralelos de Ag. 1341 τίς τᾶν εὖξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ / δαίμονι φῦναι τάδ' ἀκούων;, «¿qué mortal se jactaría, oyendo esto, de haber nacido con un destino libre de daño?», *Eum.* 315 ἀσινῆς δ' αἰῶνα διοιχνεῖ, «pasa sin daño su vida», y AP 7.178.3 εὐαίων ἀσινῇ τείνεις βίον, «que dichoso prolongues, libre de daño, tu vida». Los parecidos son grandes: el adjetivo ἀσινῆς aplicado a βίοτον, βίον, αἰῶνα (y δαίμονι; en Ag. 553 ἀπήμων y τὸν δι' αἰῶνος χρόνον, Pi. P. 10.21 θεὸς εἶν' ἀπήμων κέαρ); ἀμείψαι / διοιχνεῖ / τείνεις; οὐτις μερόπων / τίς βροτῶν / τίς δὲ πλὴν θεῶν (más lejanos son los pasajes de las *Euménides* y la *Antología Palatina*, en los que sí cabe la posibilidad de la vida sin daño).

Repito aquí lo dicho para Ag. 553 s.: «Siendo característica propia de la tragedia el uso de γνώμαι que expresan ideas tradicionales, es imposible saber si ésta tenía ya una forma fija . . . que pudiera oírse citada o aludida . . . o si se trata más bien sólo de un pensamiento tradicional sin forma fija que toma . . . una forma más o menos creada para la ocasión. Aun en este último caso, lo que se reconoce es la forma de la frase como γνώμη (esto es, como afirmación rotunda y general sobre cosas de importancia) y el pensamiento tradicional muchas veces repetido en formas más o menos distintas, más o menos parecidas. Aunque esta forma de uso de la tradición no sea lo mismo que una cita de un proverbio, tiene un efecto similar».

De la frase siguiente, μόχθος δ' ὁ μὲν αὐτίχ', ὁ δ' ἤξει, que por su forma y sentido podría ser un proverbio popular, no hay indicios que lo prueben.

(51) 1033 τόξω γὰρ οὐτις πημάτων ἐφίξεται. οοοοο  
ἐφίξεται Schütz: προσίξεται M

pues ya no me ha de herir ninguna de estas penas con su arco.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Trad. de Alsina.

Bothe, que lee προσίξεται, cita en su índice bajo «proverbia» la expresión τόξω προσικνεῖθαι τινος para este verso, anotando en el comentario, tras citar el escolio (τοσαύτη γὰρ ἐστὶν ὥς μηδὲ τοξότην ἐφικέσθαι τοῦ μήκους): «τροπικῶς dictum, annotante Butlero, ut Ag. 567 [= 628]: ἔκυρσας ὥστε τοξότης ἄκρος σκοποῦ». Se trata más bien de una metáfora tópica.

- (52) 1058 καὶ ὀμμάτων στάζουσι αἶμα δυσφιλές. οοοοο  
 αἶμα] νᾶμα Burges  
 y de los ojos vierten sangre repulsiva.

Véase el comentario a Ag. 1428. La locución αἵματι κλαίειν (Zen. Vulg. 1.34) se usa para sufrimientos tan grandes o súplicas tan desesperadas que provocan, por hipérbole, un llanto de sangre; aquí se trata en cambio, como comenta Garvie, de una evolución de la misma imagen de *Agamenón* 1428 de los ojos inyectados en sangre como signo de locura por el crimen cometido (cf. Eur. *HF* 932 s. y el resto de los paralelos citados por Garvie y Fraenkel *ad* Ag. 1428): «La idea se transfiere naturalmente a las vengadoras de la sangre derramada . . . Pero aquí se ha desarrollado aún más al pasar a unos ojos que gotean sangre realmente».

- (53) 1065-76 ὄδε τοι μελάρθοις τοῖς βασιλείοις \*\*\*\*ο  
τρίτος αὖ χειμῶν  
 πνεύσας γονίας ἐτελέσθη.  
 παιδομόροι μὲν πρῶτον ὑπῆρξαν  
 μόχθοι τάλανες τε Θυέστου·  
 δεύτερον ἀνδρὸς βασιλεία πάθη, 1070  
 λουτροδάϊκτος δ' ὤλετ' Ἀχαιῶν  
 πολέμαρχος ἀνήρ·  
 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ  
 —ἦ μόνον εἴπω;  
 ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει 1075  
 μετακοιμισθὲν μένος Ἄτης;

1067 πνεοῦσας M: Scaliger · 1068 παιδοβόροι Auratus edd. pler. · 1069 τάλανος γε Auratus (-ός τε Wilamowitz) · τε Θυέστου del. Hermann · 1073 σωτήρ' Auratus

Ésta es, sí, la tercera tormenta que otra vez, nacida, sobre la casa real ha soplado y ha acabado. Trayendo muerte a unos niños comenzaron primero las penosas desgracias de Tiestes; después los sufrimientos de un hombre, de un rey, y matado en el baño pereció de los aqueos el caudillo; y ahora, otra vez, un tercero ha llegado de algún sitio, un salvador —¿o he de decir la ruina? ¿Adónde irá entonces a cumplirse, adónde a parar calmada la ira de Ate?

En un fragmento de Alexis (47 PCG) citado por Garvie en su comentario se usa la expresión χειμῶν τρίτος, en orden inverso al de las *Coéforas* y con un sentido similar:

πρότερον μὲν εἰ πνεύσειε βορρᾶς ἢ νότος  
 ἐν τῇ θαλάττῃ λαμπρός, ἰχθῦς οὐκ ἐνῆν  
 οὐδενὶ φαγεῖν· νυνὶ δὲ πρὸς τοῖς πνεύμασιν  
 τούτοις Φάλλος προσγέγονε χειμῶν τρίτος·  
 ἐπὶ γὰρ ἐκνεφίας καταιγίδας τύχη  
 ἐς τὴν ἀγοράν, τοῦψον περιάμενος οἴχεται  
 φέρον ἅπαν τὸ ληφθέν, ὥστε γίνεται  
 ἐν τοῖς λαχάνοις τὸ λοιπὸν ἡμῖν ἡ μάχη.

Primero, si soplabla viento fresco del norte o del sur en el mar, no había pescado para comer para nadie; y ahora a esos soplos se ha añadido Failo como tercera tormenta: que cuando tal borrasca se abate sobre el mercado, compra el pescado y se va llevándoselo todo, así que el resto es que se monta la batalla en las verduras.

Arnott comenta con respecto a este fragmento que «la comparación o identificación de hombres violentos o voraces con tormentas y similares es un lugar común de la comedia que probablemente toma su inspiración del lenguaje popular». Garvie añade que «la idea puede ser parecida a la de la tercera ola que se creía que era la más grande de su grupo (*Sept.* 760, *PV* 1015, *E. Hipp.* 1213, *Pl. Rep.* 472a); véase Fischer [*Der Telosgedanke in den Dramen des Aischylos*, Hildesheim 1965], 87, pero también van Nes [*Die maritime Bildersprache des Aischylos*, Groninga 1963], 43 s., que argumenta que en *τρικυμία*, *τρι-* tiene sólo una fuerza intensificadora, como en 314. *P. Nem.* 7. 17 menciona a [marineros] sabios que pueden predecir la llegada del *τριταῖος ἄνεμος* ‘que levantará la tercera y más formidable de tres olas sucesivas’ (Lloyd-Jones, *JHS* 93 (1973), 130; pero el sentido de *τριταῖος* no es seguro)».

Hay, pues, expresiones proverbiales similares (τὸ τρίτον τῷ σωτήρι, tal vez *τρικυμία κακῶν*<sup>38</sup>) y también pasajes no proverbiales que atestiguan un motivo repetido, pero lo más llamativo es el paralelo de Alexis, de forma prácticamente idéntica y sentido igual a la expresión de las *Coéforas*, lo que hace muy probable que *τρίτος χειμῶν* sea una expresión proverbial, una locución sustantiva que en las *Coéforas* se combina con la alusión en νῦν δ’ αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ al proverbio τὸ τρίτον τῷ σωτήρι. La idea de que el tercer elemento de una sucesión (de muertes en este caso) viene a cerrar esa sucesión como conjunto cerrado, de cuya importancia en la trilogía ya hemos hablado (pp. 669 s.), se expresa en este caso apoyándose en dos expresiones que habían quedado fijadas en la lengua. Esto es una forma del argumento de autoridad más efectiva que el argumento de autoridad propiamente dicho: no es que la tradición, el refrán o Solón digan esto o lo otro; no se trata de formulaciones citadas explícitamente como tales, sino de usos directos de fórmulas y relaciones almacenadas

<sup>38</sup> Pp. 323 ss. y 343.

en la propia lengua, relaciones que se cree que han de corresponderse necesariamente con las relaciones entre las cosas.

Cabría otra explicación para el uso de la misma expresión en las *Coéforas* y en Alexis. Es claro que en el fragmento de Alexis se está haciendo uso del típico recurso cómico de emplear un lenguaje elevado para contar cosas corrientes y cotidianas, de manera que podría pensarse que χειμῶν τρίτος forma parte de la parodia. En tal caso, o bien Alexis ha tomado la expresión de este pasaje de las *Coéforas* o bien la tercera tormenta era una especie de fórmula poética trágica de la que sólo nos queda el testimonio de las *Coéforas*. Aunque esta posibilidad no se puede descartar, me parece más probable que se tratara de una expresión proverbial que por su imagen de la tormenta cuadraba bien con la parodia del fragmento cómico.

## Cho. 498 τὰς ὁμοίας . . . λαβάς (conjetura)

Éste es el texto que dan la mayoría de las ediciones para los versos 497 ss. de las *Coéforas*, desde que Canter conjeturara, en su edición de 1580, que la palabra βλάβας que aparece en M era una corrupción de λαβάς:

ἤτοι δίκην ἱάλλε σύμμαχον φίλοις,  
ἢ τὰς ὁμοίας ἀντίδος λαβάς λαβεῖν,  
εἴπερ κρατηθεῖς γ' ἀντινικῆσαι θέλεις.

498 τὰς <γ'> dub. prop. West · λαβάς Canter, edd.: βλάβας M (Σ)

La traducción de Alsina puede servir como ejemplo de cómo se entiende el texto así corregido: «Envía la Justicia para unirse al combate con los tuyos, o déjanos usar la misma llave, si quieres que, vencido, resultes vencedor».

Aunque no está catalogada como παροιμία en las fuentes antiguas, la expresión τὰς ὁμοίας λαβάς tiene los suficientes paralelos de uso y está recogida y explicada en varias obras lexicográficas y en un par de escolios. Antes de discutir lo acertado de la conjetura, veremos qué se puede deducir de estas fuentes con respecto a la forma, el origen y el uso de la locución, por si ello pudiera guiarnos en el discernimiento de cómo debe leerse el texto, pero también aprovechando la ocasión que la conjetura nos brinda para tratar una expresión proverbial que apenas se ha estudiado. En los comentarios suelen citarse un par de pasajes de Platón, *Phdr.* 236bc y *R.* 544ab, a los que hay que añadir *Phlb.* 13d, y, de época más tardía, *Plu. Arist.* 25.10.2 ss. y *Sull.* 10.2.4 s., *Aristid. Quatt.* 299.34 Jebb y tal vez 228.31, *Gal. Adv. Iul.* 274.14, *Ael. NA* 3.16.34 ss., *Psell. Chron.* 6.190, *Them. Or.* 2.36a. Siendo una locución, cumple el requisito de que su sentido no se deduzca inmediatamente del significado y los valores gramaticales de las palabras e índices que la componen, o sea, que se siente de algún modo como metafórica o figurada, lo que hace muchas veces necesaria una explicación. De esta necesidad dan prueba los escolios y comentarios antiguos al *Fedro* y la *República*, así como los léxicos de Hesiquio, Focio y la *Suda*. Hablan de la expresión como proverbial Paley («the proverb»), Riba («La frase d'un ús proverbial . . .») y Garvie («τὰς ὁμοίας λαβάς λαβεῖν is evidently a proverbial expression»).

## Testimonios de uso

- (i) Pl. *Phdr.* 236bc (ed. de Robin) (ΣΩ.) . . . καὶ οἶει δὴ με ὡς ἀληθῶς ἐπιχειρήσειν εἰπεῖν, παρὰ τὴν ἐκείνου σοφίαν, ἕτερόν τι ποικιλώτερον; ΦΑΙ. περὶ μὲν τούτου, ὦ φίλε, εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλήλυθας. ῥητέον μὲν γάρ σοι παντὸς μᾶλλον οὕτως ὅπως οἷός τε εἶ· ἵνα δὲ μὴ τὸ τῶν κωμῶδων φορτικὸν πρᾶγμα ἀναγκαζώμεθα ποιεῖν, ἀνταποδιδόντες ἀλλήλοις, 5 εὐλαβήθητι καὶ μὴ βούλου με ἀναγκάσαι λέγειν ἐκεῖνο τὸ «εἰ ἐγώ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι», καὶ ὅτι «ἐπεθύμει μὲν λέγειν, ἐθρύπτετο δέ».

3 ἐλήλυθας : -θα Β

(Sócr.) . . . ¿Crees acaso que yo de veras voy a tratar de decir, en competición con su talento, otra cosa más florida?

Fedr. — En esto, amigo, has llegado a las mismas presas. Ante todo has de hablar conforme a tu capacidad; y a fin de que no nos veamos obligados a desempeñar el vulgar oficio de comediantes, intercambiándonos mutuamente las invectivas, ponte en guardia, y no quieras obligarme a decir aquello de «si yo, Sócrates, no conozco a Sócrates, me he olvidado también de mí mismo», y lo de «ardía en deseos de hablar, pero hacía melindres»<sup>1</sup>.

- (ii) Pl. *Phlb.* 13d καὶ ὁ λόγος ἡμῖν ἐκπεσὼν οἰχήσεται. πάλιν οὖν αὐτὸν ἀνακρουώμεθα, καὶ τάχ' ἂν ἰόντες εἰς τὰς ὁμοίας ἴσως ἂν πως ἀλλήλοις συγχωρήσαιομεν.

y el razonamiento se nos escapará, cayéndose. Así que volvamos a empezarlo de nuevo, y tal vez si vamos a las mismas <presas> quizá podamos ponernos de acuerdo de algún modo.

- (iii) Pl. *R.* 544ab καὶ ἐμοῦ ἐρομένου τίνας λέγοις τὰς τέτταρας πολιτείας, ἐν τούτῳ ὑπέλαβε Πολέμαρχος τε καὶ Ἀδείμαντος, καὶ οὕτω δὴ σὺ ἀναλαβὼν τὸν λόγον δεῦρ' ἀφῖξαι.

ὀρθότατα, εἶπον, ἐμνημόνευσας.

πάλιν τοίνυν, ὥσπερ παλαιστής, τὴν αὐτὴν λαβὴν πάρεχε, καὶ τὸ αὐτὸ ἐμοῦ ἐρομένου πειρῶ εἰπεῖν ἅπερ τότε ἔμελλες λέγειν.

Y cuando yo te preguntaba a qué cuatro formas de gobierno te referías, en esto interrumpieron Polemarco y Adimanto, y así fue cómo retomaste tú la palabra hasta llegar a este punto.

— Lo has recordado — dije — muy bien.

— Pues ahora, como si fueras un luchador, ofrece la misma presa, y cuando yo te pregunte lo mismo, intenta decir justo lo que ibas a contestar entonces.

- (iv) Plu. *Arist.* 25.10.2 ss. χρησάμενος γὰρ αὐτῷ παρὰ πᾶσαν ὁμοῦ τὴν πολιτείαν ἐχθρῷ καὶ δι' ἐκεῖνον ἐξοστρακισθεὶς, ἐπεὶ τὴν αὐτὴν λαβὴν παρέσχεν ὁ ἀνὴρ ἐν αἰτίᾳ γενόμενος πρὸς τὴν πόλιν, οὐκ ἐμνησικάκησεν.

<sup>1</sup> Trad., variada, de L. Gil, *Platón. El Banquete, Fedón, Fedro*, Madrid 1969.

Pues, habiéndolo tenido como enemigo durante casi todo el tiempo que duró su servicio público, y habiendo sido condenado al ostracismo por su culpa, cuando el hombre ofreció la misma presa al ser acusado ante la ciudad, no le tuvo rencor.

- (v) Plu. *Sull.* 10.2.4 s. ἀλλ' ὅμως ἐφείσατο· καὶ μεθ' ἡμέρας ὀλίγας τὴν αὐτὴν λαβὴν παρασχὼν οὐκ ἔτυχε τῶν ὁμοίων.

Sin embargo, tuvo indulgencia con él, y, al cabo de pocos días, ofreciendo <Mario> la misma presa, no obtuvo igual trato.

- (vi?) Aristid. *Quatt.* 228.28-31 Jebb οἷς γὰρ τὸν Πλάτωνα συκοφαντεῖσθαι φήσει, τούτοις ὅτι [ὥς] συκοφαντεῖ βεβαιώσεται. ἀλλὰ μὴν εἴ γε μηδὲ κακῶς ἀκούσασιν καλῶς ἔχειν οἰήσεται ταῖς αὐταῖς χρήσασθαι λαβαῖς . . .

αὐταῖς] αὐτοῦ L, αὐταῖς a correctore secundum Dindorf

Pues con los mismos argumentos con los que va a afirmar que Platón es calumniado, con esos confirmará que es él el que calumnia. Pero, desde luego, si va a creerse que ni siquiera en quienes han sido criticados está bien servirse de las mismas presas . . .

- (vii) Aristid. *Quatt.* 299.33 s. Jebb . . . οὐδὲν τῷ λόγῳ προσελάμβανεν. ὥστ' εἶχεν ἂν πάλιν ὁ Καλλικλῆς εἰς τὰς αὐτὰς λαβὰς ἐπανελθεῖν.

. . . nada añadía a su razonamiento. De modo que Calicles podría haber vuelto a las mismas presas <que Platón había usado>.

- (viii) Ael. *NA* 3.16.34 ss. καὶ ὃ γε ἡττηθεὶς ὀχεύεται, καὶ δρᾷ τοῦτο ἀνέδην <ὁ κρατήσας>, ἔστ' ἂν ὑφ' ἑτέρου καὶ αὐτὸς ἡττηθεὶς εἴτα ἐς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐμπέσῃ.

Y el <macho de la perdiz> vencido es montado, y hace esto libremente el vencedor, hasta que, vencido también él mismo por otro, acaba cayendo en las mismas presas.

- (ix) Gal. *Adv. Iul.* 273.5-274.15 Kühn κάλλιστον δ' ἦν, εἴπερ ἐνεχώρει γενέσθαι θεάτρον τι . . . ὃν μεστὸν ἀνδρῶν πεπαιδευμένων, ἐρέσθαι τὸν Ἰουλιανὸν <ἐξ> ὁποίας ὁρμώμενος ἀποδεικτικῆς μεθόδου τὸν εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ λόγον ἀληθῆ νομίζει. γενήσεται γάρ, εἴ τις αὐτὸν ἐρμηνεύσειεν, ὡς προσήκει, τοιόσδε· «τοῖς ἡγουμένοις ἐπὶ ταῖς κενώσεσιν ὠφελεῖσθαι τοὺς κάμνοντας ἀναγκαῖόν ἐστι συνεκτικὸν αἴτιον ὑποθέσθαι τῶν νόσων πλῆθος». εἰ δ' ἀληθὴς ἐστιν ὁ λόγος οὗτος, ἡδέως ἂν ἐπει(ρῶ)μην τοῦ θεάτρου πεπαιδευμένων ἀνδρῶν, ἵνα καὶ τοῦ πλήθους αὐτῶν αἰσθηταί ποτε τῆς ἐμπληξίας ὁ ληρώδης Ἰουλιανός. ἐκ μὲν γὰρ αὐτῶν τῶν λεγομένων ἀδύνατον αἰσθῆσθαι τοιούτῳ γε ὄντι οἷον ἑαυτὸν ἐπιδείκνυται διὰ τῶν γραμμάτων. ἀλλ' <οἷς τις> ἐν τῷ θεάτρῳ καλῶς ἐγχειρήσει, ταῦτα καὶ νῦν ἐρῶ· «ἢ τῶν Θεσσαλείων ὄνων ἀγέλη φλεβοτομοῦσι παμπόλλους τῶν πυρεττόντων. εἰ μὲν βλάπτεσθαι νομίζουν ἐκ τῆς κενώσεως αὐτούς, οὐκ ὀρθῶς φλεβοτομοῦσιν· εἰ δ' ὠφελεῖσθαι, συνεκτικὸν αἴτιον ὑποτίθενται πλῆθος, ὅπερ οὐ βούλονται». τάχ' οὖν ἂν τις ἐξ αὐτῶν εἴποι· «καὶ τίς ἀνάγκη συνεκτικὸν αἴτιον εἶναι τὸ πλῆθος ὠφελού-

5

10

15



σης τῆς κενώσεως;» πρὸς ὃν ἀποκρίνασθαι μοι ῥᾶστον, ὥς «ἀνάγκη μὲν οὐδεμία, λέγει δ' οὖν ταῦτα τῶν ἐκ τῆς ἀγέλης τῆς ὑμῶν οὐτοσί», καὶ δείξω τὸν Ἰουλιανὸν ἐκεῖνόν τε φήσω δίκαιον εἶναι λόγον ὑπέχειν ὧν ἐλήρησεν. οὕτω μὲν <ἄν> ἐν τῷ θεάτρῳ προσηνέχθη τις αὐτῶν. νυνὶ δὲ (οὐ γὰρ ἔχομεν θέατρον) εἰς τὰς αὐτὰς ἤκουσι λαβὰς ὀλίγοι, πάντες ἄν τ' ἀληθεῖς ὑπάρχουσιν ἄν τε καὶ προφανῶς ψευδεῖς.

11-14 ἡ τῶν Θεσσαλειῶν — βούλονται citationis notulas addo · 19-20 εἰς τὰς αὐτὰς ἤκουσι λαβὰς ὀλίγοι πάν' L secundum Wenkebach, εἰς τὰς αὐτὰς λαβὰς ὀλίγοι πάν secundum Tacusam: εἰς τὰς αὐτὰς λαβὰς ὀλίγοι ἤκουσι, πάντες Aldina, Kühn, al.: εἰς τὰς αὐτὰς ἤκουσι λαβὰς ὀλίγου (δεῖν) πάντες Wenkebach (ὀλίγου iam Cornarius)

Pero lo mejor sería, si fuera posible que hubiera un teatro . . . lleno de hombres educados, preguntar a Juliano de qué método de demostración parte para considerar que el razonamiento que hace es verdadero. Porque, si alguien lo investiga como conviene, saldrá algo como esto: «Los que consideran que los enfermos se benefician con las evacuaciones es necesario que supongan que la causa continente de las enfermedades es la abundancia <sc. de líquidos>». Pero con gusto preguntaría al teatro de hombres educados si este razonamiento es verdadero, para que precisamente por su cantidad se dé cuenta de una vez de su necesidad el charlatán de Juliano, ya que por los razonamientos le es imposible darse cuenta al que es tal cual se muestra a sí mismo en sus escritos. Pero ahora diré los argumentos con los que uno en el teatro podrá atacarlo bien: «El rebaño de los burros tesalios practican la flebotomía a muchos de los que tienen fiebre. Si creen que son perjudicados por la evacuación, no hacen bien en practicarla; y si creen que son beneficiados, suponen que la causa continente es la abundancia [de líquidos], que es precisamente lo que no quieren». Entonces tal vez alguno de ellos diría: «¿Y qué necesidad hay de que la causa continente sea la abundancia <de líquidos> si la evacuación resulta beneficiosa?». A ése me sería bien fácil contestarle que «Necesidad, ninguna, pero eso es lo que dice, de los de vuestro rebaño, ése de ahí», y le señalaré a Juliano, y afirmaré que es justo que él dé razón de lo que ha andando parloteando. Así se comportaría uno de ellos en el teatro. Pero ahora, como no tenemos un teatro, pocos llegan a las mismas presas, tanto si resultan todos estar diciendo la verdad como si mienten claramente.

- (x) Them. Or. 2.36a πάλιν τοίνυν ὥσπερ παλαιστής ὁ λόγος πολλὰ ἐξελιχθεὶς τὴν αὐτὴν παρέχει λαβὴν καὶ δείκνυσιν μάλιστα φιλόσοφον τὸν βασιλέα, ὅτι μάλιστα ἐπιτρέπει τὰ αὐτοῦ πράγματα τῇ τοῦ λόγου ἡγεμονίᾳ.

He aquí que mi discurso después de tantos desarrollos ha vuelto, como un luchador, «a ofrecer la misma toma» y a demostrar que el príncipe es el mayor filósofo por ser el que más encomienda sus asuntos a la guía de la razón.<sup>2</sup>

- (xi) Psell. Chron. 6.190 τῷ γοῦν ἐν Αἰγύπτῳ δυνάστη ὥσπερ ἐξεπότηδες παρεχώρει τοῦ μείζονος, ὁ δὲ ἄρα κατετρύφα τῆς ἐκείνου ὑφέσεως, καὶ, ὥσπερ

<sup>2</sup> Trad. de J. Ritoré Ponce, *Temistio. Discursos políticos*, Madrid 2000.

παλαιστής ἐκπίπτων τοῦ κύκλου, οὐκ ἐπὶ τὰς αὐτὰς λαβὰς, ἀλλ' ἐπεξουσίαζε ταῖς ἀντιλήψεσι σοβαρώτερον.

Así, con el principe de Egipto era [sc. Constantino IX Monómaco] demasiado deferente, al parecer a propósito, y él se envalentonaba ante su humildad, y no <iba>, como un luchador que cae fuera del ring, a las mismas presas, sino que con sus contrapresas se mostraba más autoritario y altanero.

### Fuentes eruditas

(xii) Herm. in *Phdr.* 236b τὸ δὲ «εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς», οἶονεῖ 'ἐπαφάς', 'μέμψεις', νῦν δὲ 'ἀφορμάς', καὶ τὸ «τῶν κωμωδιοποιῶν»· τὸ μὲν «εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς», ἀπὸ μεταφορᾶς εἴρηται τῶν παλαιόντων· φανερὸς γάρ τις ἀφορίζεται τόπος ἐν ᾧ παλαίουσιν, οἷον τετράγωνον πεπληρομένον ψάμμου· εἰ συνέβη οὖν τοὺς παλαίοντας ἐκπεσεῖν τοῦ τετραγώνου, τοιόνδε σχῆμα ἐν τῷ παλαίειν ἔχοντας οἷον ἢ περιπεπλεγμένους τοὺς πόδας ἢ τὰ νῶτα κατέχοντας τοῦ ἐτέρου, ἐνίσταντο ἐκπεσόντες τοῦ τετραγώνου καὶ ἤρχοντο ἐπὶ τὸ τετράγωνον καὶ ἐδίδουσιν ἑαυτοῖς τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς πάλης ὃ εἶχον ὅτε ἐξέπεσον, οἷον τὰ νῶτα κατέχειν ἢ περιπεπλέχθαι τοὺς πόδας, καὶ οὕτως ἐξ ὑπαρχῆς ἐπάλαιον· καὶ τοῦτο ἔστι τὸ «εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς» . . . ἐνδείκνυται δὲ ὅτι, ὅτε τὰ προελθόντα εἰς τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναδράμῃ, «εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς» λέγεται ἰέναι, ὡς ἀφ' ὧν προῆλθεν εἰς ταύτας ὑποστρέψαντα.

*Schol. vet. Phdr.* 236b «εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς». ἀπὸ μεταφορᾶς εἴρηται τῶν παλαιόντων, οἱ τοῦ ἀφωρισμένου αὐτοῖς πρὸς τὸ παλαίειν τόπου ὅπου ἂν ἐκπέσοιεν, εἴτα ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ τόπου καὶ σχήματος εἰ πάλιν ἔλθοιεν, εἰς ὁμοίας ἐληλυθέναι λέγονται λαβὰς, ὡς καὶ νῦν ὁ Σωκράτης εἰς τὴν αὐτὴν τῷ Φαίδρῳ περιῆλθεν προσποίησιν τοῦ μὴ δύνασθαι λέγειν.

Y lo de «a las mismas presas», como si fueran 'toques', 'reproches', pero en este caso 'puntos de partida'. Y lo de «de los comediantes». Por un lado, lo de «a las mismas presas» se dice por metáfora a partir de los luchadores; pues tienen un lugar claramente delimitado en el que luchar, como un cuadrilátero lleno de arena; si, en efecto, ocurre que los luchadores caen fuera del cuadrilátero, teniendo una posición en la lucha como, por ejemplo, tener trabadas las piernas o sujetar la espalda del contrario, se levantaban después de caer fuera del cuadrilátero, iban al cuadrilátero y se ponían en la misma posición de lucha que tenían cuando habían caído, como sujetar la espalda o tener las piernas trabadas, y así luchaban desde el principio; y eso es lo de «a las mismas presas» . . . Y muestra que cuando lo que proviene <de algo> vuelve a los comienzos propios se dice que va «a las mismas presas», en la idea de que vuelve a aquellas de las que provenía.

(xiii) *Schol. vet. Pl. R.* 544b «ὥσπερ παλαιστής»· ἔθος γὰρ τούτοις, ὅταν πέσωσιν ὁμοῦ ὡς μηδὲνα ἐπιπεσεῖν τοῦ λοιποῦ, πάλιν ἐγεγρθέντας ἐφ' ὁμοίῳ συμπλεκῆναι σχήματι, ὅπερ «τὴν αὐτὴν» εἶπε «λαβὴν».

«como un luchador»: pues tenían por costumbre, cuando caían a la vez de tal manera que ninguno caía sobre el otro, trabarse, al levantarse de nuevo, en la misma posición, que es a la que ha llamado «la misma presa».

(xiv) Phot. o 292 «ὁμοίᾳς λαβᾶς»· ἀντιμεταλήψεις καὶ ἀντιμεταθέσεις.

≈ Suda o 308 (ἀντιμεταλήψεις] ἀντὶ τοῦ μεταλήψεις)

«Las mismas presas»: presas que se imponen a cambio e intercambios de posición.

(xv) Hsch. λ 6 «λαβᾶς»· ἀντιλήψεις.

«presas»: contrapresas.

## Origen

A pesar de ciertas diferencias en el detalle de la explicación, los comentarios antiguos a Platón están de acuerdo en lo fundamental. La expresión tiene su origen en el lenguaje técnico de la lucha, como ya se deducía del ὥσπερ παλαιστής de la *República*, que se repite en los testimonios de Temistio y Pselo<sup>3</sup>. En efecto, la palabra λαβή, sustantivo correspondiente al verbo λαμβάνω que se usa en general para referirse a la acción de coger (‘agarre’, ‘cogida’), y también para el sitio por donde algo se coge (‘agarre’, ‘asidero’, ‘asa’, ‘mango’, ‘empuñadura’), tiene, en el contexto de la lucha, el significado técnico de ‘presa’, ‘llave’. El uso figurado de este término no es raro: para ilustrarlo, suelen citarse varios pasajes de Aristófanes (*Eq.* 847, *Lys.* 671, *Nu.* 551) y de Platón (*Lg.* 682e); es frecuente también en Plutarco y Aristides<sup>4</sup>. La facilidad con la que la palabra se emplea metafóricamente tiene probablemente que ver con que conserva, aun en sus usos más técnicos, su sentido más general de «agarre». La misma metáfora encontramos también en francés en «donner prise sur soi», «avoir prise sur quelqu’un» (citado en el *TGL* s. v. ἀντιλαβή) y en los varios usos figurados de ‘grip’ y ‘hold’ en inglés. Platón cita otra παροιμία basada en el mismo uso de λαβή en la lucha: ὁρθὴ γὰρ ἡ παροιμία, τὸ τὰς ἀπάσας [sc. λαβᾶς] μὴ ῥάδιον εἶναι διαφεύγειν, «Que tiene razón el refrán de que no es fácil escapar a todas».

Según los comentarios antiguos, nuestra locución se empleaba en el lenguaje de la lucha para referirse al momento en el que, tras una interrupción por caída de los dos luchadores fuera del lugar delimitado para la lucha (de ahí Pselo ὥσπερ παλαιστής ἐκπίπτων τοῦ κύκλου), el combate se retomaba colocándose ambos contendientes en la misma posición o presa en la que estaban trabados, si lo estaban, antes de la interrupción. La misma norma se describe, sin usar la locución, en un pasaje del comentario al *Génesis* de Juan Crisóstomo (2.1; 54.587 Migne)<sup>5</sup>.

Las glosas de los lexicógrafos, mucho más parcas, dan la impresión de ser la reducción a la mínima expresión de explicaciones más largas de textos en los que se usara la locución. De ahí que en los lemas de Hesiquio y Focio λαβή esté en acusativo

<sup>3</sup> Van Leeuwen, que cita el pasaje de la *República* en su comentario a Ar. *Nu.* 551, secluye ὥσπερ παλαιστής poniéndolo entre corchetes, suponemos que por considerarlo una glosa que se ha introducido en el texto.

<sup>4</sup> Pueden verse al respecto la explicación y los ejemplos de Campagner 2001 s. v. λαβή, la nota de van Leeuwen a Ar. *Nu.* 551, Taillardat 1965: 336, *TGL* s. v. λαβή.

<sup>5</sup> La lucha se usa también en este texto como metáfora referida al λόγος. El pasaje se recoge en el estudio de Doblhofer-Petermandl-Schachinger (1998) *Ringten. Texte, Übersetzungen, Kommentar* (pp. 140 ss. y 400), junto con Pl. *Phdr.* 236b, su escolio y Suet. *Nero* 53 (sobre el cual, *vid.* también las pp. 338 s.).

y que Hesiquio explique λαβάς como ἀντιλήψεις, explicación que sólo podría cuadrar con un lema ὁμοίας λαβάς como el de Focio, del que seguramente provenga la glosa de Hesiquio si no provienen ambas (y la *Suda*) de una fuente común (Schmidt remite a Ésquilo, Adler a Focio o al *Fedro*, Naber al *Fedro*). West da por supuesto que la glosa de Hesiquio proviene en último extremo del texto esquileo y la aduce como testimonio que apoye la conjetura λαβάς, pero igualmente podría provenir de algún otro testimonio de uso, probablemente del *Fedro*<sup>6</sup>.

## Uso

A partir del uso técnico que explican los comentarios a Platón, la locución se habría extendido para aplicarse, en sentido figurado, a otros contextos: «cuando lo que proviene (de algo) vuelve a los comienzos propios se dice que va ‘a las mismas presas’». La locución se usa en contextos en los que se da un enfrentamiento que se compara más o menos explícitamente con la lucha cuerpo a cuerpo. En los testimonios de Platón y en Aristides es el diálogo, la discusión, lo que se presenta como una lucha entre los interlocutores o entre los interlocutores y el λόγος<sup>7</sup>; en Plutarco, las relaciones entre adversarios políticos; en Eliano, el trato entre perdices machos rivales; en Pselo, las relaciones (por carta) entre jefes de estado. Sólo parece apartarse de esta condición el testimonio de Temistio, en el que no se ve claro ningún tipo de enfrentamiento; en él la presa se aplica al λόγος, igual que sucede en el *Filebo*<sup>8</sup>, pero en éste el λόγος se muestra de algún modo como un rival, mientras que en Temistio sólo parece querer indicarse que se ha vuelto a lo mismo de lo que se partía.

Dentro de este tipo de contextos, la locución se usa concretamente para referirse a cuando en el curso del enfrentamiento se vuelve al punto de partida que ha dado pie a la situación a la que se ha llegado antes de esta vuelta. La manera o técnica con que se había empezado este desarrollo y que después se repite es la presa o λαβή.

De los testimonios antiguos, el que mejor cuadra con la explicación de las fuentes eruditas es el de la *República*, ya que en él se pide a Sócrates, con la expresión τὴν αὐτὴν λαβὴν πάρεχε, que retome la discusión en el mismo punto donde la había dejado para hacer una larga digresión. El sentido que habitualmente se da al verso corregido de las *Coéforas* no coincide, en cambio, tan exactamente con la norma de la lucha expuesta en los escolios, por lo que en algunos comentarios modernos se rechaza esta explicación. Así, tras citar los escolios, dice Garvie: «éste no puede ser el sentido aquí; porque difícilmente podría describirse el asesinato del indefenso

<sup>6</sup> La glosa λαβὴν de Focio λ 4 (ἡ μεταφορὰ μὲν ἀπὸ τῶν παλαιστῶν· λέγεται δὲ ἐπὶ τῶν ἀφορμῶν κατὰ τῆς τέχνης τῆς κατ’ αὐτῶν διδόντων. Dobrée transp.: ἀπὸ τῆς τέχνης τῆς τῶν παλαιστῶν· λέγεται δὲ ἐπὶ τῶν ἀφορμῶν καθ’ ἑαυτῶν διδόντων; καθ’ αὐτῶν dub. prop. Theodoridis) no está relacionada con nuestra locución sino con algún otro uso figurado de λαβὴν, probablemente el de Ar. *Eq.* 841 ss. (cf. *Scholl. ad loc.*).

<sup>7</sup> Sobre la importancia de esta posibilidad de retomar la lucha en un punto anterior, y sobre el sentido general de las imágenes de la lucha en relación con el arte dialéctica en Platón, cf. Corcoran 2003 (que sin embargo parece interpretar el pasaje del *Fedro* de forma distinta a como aquí se hace).

<sup>8</sup> Y en Pl. *Lg.* 682e y Chrys. *Serm. Gen.* 2.1 (54.587 Migne).

Agamenón como un combate de lucha interrumpido en el que Orestes querría retomar la misma posición que su padre»<sup>9</sup>. Esta dificultad nos haría plantearnos seriamente la posibilidad de rechazar la conjetura de Canter si no fuera porque la diferencia de sentido sobre la que llama la atención Garvie no es exclusiva de las *Coéforas*: podemos, en general, dividir nuestros testimonios en dos grupos, ya que, si bien en todos ellos los «luchadores» vuelven a las mismas presas, en unos, además, se intercambian los papeles, mientras que en otros cada uno conserva su posición inicial.

El *Fedro* es el caso más claro, entre los testimonios más antiguos, de intercambio de papeles: en él Sócrates se resiste a pronunciar un nuevo discurso con excusas similares a las que Fedro había empleado antes cuando se le pedía repetir el discurso de Lisias. Pero la expresión que llama la atención sobre el intercambio de papeles no es εἰς τὰς ὁμοίας λαβάς, sino τὸ τῶν κωμωδῶν . . . ποιεῖν . . . (como explica Hermias en el trozo de comentario que no he copiado), así que parece que εἰς τὰς ὁμοίας λαβάς puede referirse a la repetición de una misma situación de enfrentamiento independientemente del lugar que ocupen los «contendientes» cada vez.

En el *Filebo* el contexto es parecido al de la *República*, sólo que, en vez de una digresión, lo que se propone abandonar es una línea de razonamiento estéril para retomar el planteamiento de la cuestión, volviendo a colocar al λόγος en el ring y atacándolo por el mismo sitio. El mismo verbo ἐκπίπτειν que los escolios aplicaban a los luchadores que caían fuera del ring se aplica aquí al λόγος. La palabra λαβάς no aparece, pero puede deducirse de este contexto de lucha (ιόντες εἰς τὰς ὁμοίας <λαβάς>)<sup>10</sup>. Tendríamos entonces, en lo formal, la misma expresión que en el *Fedro*.

En los testimonios tardíos, el intercambio de papeles se da en los dos pasajes de Plutarco, en los dos de Aristides y en el de Eliano; es probablemente también el sentido que tiene la expresión en el de Pselo: él fue humilde y el emperador no lo trató de la misma manera (no le aplicó las mismas presas), sino con violencia y altanería<sup>11</sup>. Sin intercambio de papeles, tenemos los testimonios de Temistio, que se basa en la *República* de Platón (cf. la nota de la edición de Schenkl y Downey), y de Galeno.

El uso metafórico de λαβή es tan frecuente, que resulta difícil distinguir los testimonios de nuestra locución de otros usos metafóricos. El uso de Aristides en (vi?)

---

<sup>9</sup> También Tucker rechaza la explicación de las fuentes eruditas. Luego veremos que algunos intérpretes antiguos intentan ser más fieles a las explicaciones de los escolios y dan en consecuencia al verso de las *Coéforas* un sentido distinto al habitual en las interpretaciones modernas.

<sup>10</sup> Los comentaristas y traductores están de acuerdo en que en εἰς τὰς ὁμοίας debe sobrentenderse λαβάς, pero no en la interpretación de ἐκπεσόν: R. G. Bury, Hackforth, Fowler y Durán entienden que la metáfora está tomada del lenguaje marinerío, en el que ἐκπίπτειν puede ser 'hundirse' un barco; esta interpretación se apoya en el ἀνακρούεσθαι de después, «a familiar nautical term for backing water» (Gosling). Gosling, por su parte, traduce, basándose también en el contexto, «our discussion would be hissed off the stage» («nuestra discusión sería echada de escena con abucheos»); la metáfora provendría entonces del lenguaje de los espectáculos. En el comentario de Gosling se discuten estas dos interpretaciones.

<sup>11</sup> J. Signes Codoñer parece darle a la locución su sentido más propio y general: «no le ofrecía volver a la posición anterior, sino que le aplicaba cada vez presas más violentas» (*Miguel Pselo. Vidas de los emperadores de Bizancio*, Madrid 2005).

tal vez no sea testimonio de nuestra locución: usar las mismas presas no implica en él volver al punto de partida.

El testimonio de Galeno tiene su dificultad, y la conjetura y la puntuación de Wekenbach, adoptadas también por Tecusam, dan a la frase un sentido contrario al de la transmitida: en vez de «pocos llegan a las mismas presas», el sentido resultante sería «casi todos llegan a las mismas presas» («nearly all comes under the same grip», Tecusam), lo que querría decir algo así como que a todos se los mete en el mismo saco, digan verdad o no. Pero éste no es el sentido de la locución ni tampoco el del texto de Galeno. Galeno está criticando la crítica de Juliano a un aforismo de Hipócrates (1.2 Littré) sobre los desórdenes del vientre. Para ello, en un momento dado va al principio del razonamiento de Juliano: ἀλλὰ γὰρ ἐάσαντες ἤδη καὶ ταῦτα τῶν ἐξῆς εἰρημένων ἀκούσωμεν αὐτῶ καὶ πρώτης γε τῆς ῥήσεως, «Pero dejando ya también lo que dice después, oigámosle precisamente lo que es el principio de lo que dice» (272.6 s.). Juliano supone que si el aforismo habla de evacuaciones o vaciamientos beneficiosos, es que implica que la causa «continente» del padecimiento son los líquidos, y que, por tanto, cuando se demuestra que ésta no es la causa, el aforismo queda refutado. A partir de aquí Juliano saca muchas conclusiones, pero es a este principio del que Juliano parte al que Galeno querría que se volviera en público para ponerlo a prueba. Si hubiera una discusión pública, comparable a un combate de lucha, el propio Galeno tomaría el lugar de Juliano repitiendo el principio de su crítica, que sería una presa que Juliano hace sobre Hipócrates o sobre la propia cuestión de los desórdenes del vientre. Entonces alguien podría, poniéndose en la posición del otro luchador, rebatir a Juliano deshaciendo su presa: que el vaciamiento sea beneficioso no implica que la causa son los líquidos, así que toda la refutación de Juliano está mal por no ser válida su raíz. Esto se adapta perfectamente a la explicación de Hermias: «cuando lo que proviene <de algo> vuelve a los comienzos propios se dice que ‘va a las mismas presas’».

A la vista de estos pasajes, y sobre todo del del *Fedro*, creo que no hay demasiado problema en aceptar la explicación antigua también en los casos de intercambio de papeles. De hecho, la explicación de los escolios que se cuestiona se refiere sólo al origen de la expresión, no a su uso, y parece posible, a partir de este origen, atribuir a la locución un uso más general que el que tenía como expresión técnica de la lucha, un sentido en el que lo importante sea que se vuelva a componer la misma figura de lucha independientemente de si los contrincantes mantienen o no los mismos puestos. Así explica Hermias el uso de la locución. Las explicaciones de los lexicógrafos, que implican, con el preverbio ἀντι-, un intercambio de papeles, son seguramente explicaciones del sentido de la locución en un contexto concreto, probablemente el del *Fedro*.

El uso de la expresión puede atribuirse en varios de los testimonios tardíos a la influencia de Platón más que al recurso a una expresión proverbial viva: esta influencia es sobre todo clara en Temistio, pero puede sospecharse tal vez también en Aristides. Me da la impresión de que a partir del uso del *Fedro* (y tal vez de otros usos semejantes, orales o escritos), el intercambio de papeles, que era sólo contextual, va

pasando a sentirse como sustancial, como si la locución lo implicara por sí misma. Esta evolución de sentido, si se dio (pues hay testimonios tardíos que tienen todavía el otro uso), es posterior a Ésquilo. Por otra parte, la locución no implica engaño, como suelen entender los comentaristas de las *Coéforas*: este sentido podría ser, como mucho, un sentido contextual y tardío: la locución sigue siempre, de por sí, refiriéndose, dentro de un enfrentamiento, a la vuelta al ataque que había sido el punto de partida del que provenía la situación a la que se ha llegado; a veces no importa que los papeles de los dos contendientes se intercambien y el que repita el ataque no sea el mismo que antes lo había hecho.

### Forma (y uso)

Exceptuando el pasaje de Aristides (vi?) en que la locución está en dat. pl. regido por χρήσασθαι, en el resto de los casos la palabra λαβή, en singular o en plural, y el adjetivo «de igualdad» que concierne con ella, están en acusativo. Los verbos más usuales son παρέχειν, con τὴν αὐτὴν λαβὴν, en singular; y un verbo de movimiento con la preposición εἰς y λαβάς en plural (εἰς τὰς ὁμοίας λαβάς ἐλήλυθας, ἰόντες εἰς τὰς ὁμοίας, ἐς τὰς ὁμοίας λαβάς ἐμπέσῃ, εἰς τὰς αὐτὰς ἤκουσι λαβάς, εἰς τὰς αὐτὰς λαβάς ἐπανελθεῖν). Se salen de este patrón el testimonio de Aristides, con χρήσασθαι y dat. pl., y el de las *Coéforas*, con λαβεῖν con ac. pl. (sin prep.). La forma del adjetivo no tiene tanta importancia: en el plural es ὁμοίας, con un caso tardío de αὐτάς (Psello); en singular, αὐτὴν (ningún caso de ὁμοίαν). Los escolios no hacen distingos entre las dos variantes principales (εἰς τὰς ὁμοίας λαβάς ἐλθεῖν y τὴν αὐτὴν λαβὴν παρέχειν), y dan la misma explicación para el τὴν αὐτὴν λαβὴν πάρεχε de la *República* y para el εἰς τὰς ὁμοίας λαβάς ἐλήλυθας del *Fedro*. La elección de una forma u otra parece depender del contexto y no implicar cambios graves de sentido.

Así pues, en las *Coéforas* no se usaría la forma habitual de la locución. El uso del verbo λαμβάνω (con ac. pl. sin prep.) no tiene paralelo, lo que puede hacer dudar del acierto de la corrección de Canter. A su favor podría decirse que λαβὴν λαμβάνειν sería la expresión complementaria de λαβὴν διδόναι o παρέχειν: ésta significa «ofrecer presa» de uno mismo, «dar la posibilidad de ser atrapado en una presa»; aquella, «hacer presa» en otro. En un caso se hablaría desde el punto de vista del apresado; en el otro, desde el del apresador. El verbo λαμβάνω con λαβὴν o λαβάς ‘presa(s)’ como complemento directo lo encontramos en un fragmento de Nicócares (21 PCG) ἀλλ’ εἰλήμμεθα / λαβὴν ἄφυκτον, ἀδιάγλυπτον «pero hemos sido atrapados en una presa inescapable, irrompible»<sup>12</sup>, y en Plu. *Reg. imp. apophth.* 186d Ἀλκιβιάδης ἔτι παῖς ὢν ἐλήφθη λαβὴν ἐν παλαίστρᾳ «Alcibíades, siendo aún un niño, fue apresado en una presa en la palestra», ejemplos en los que el verbo está en voz pasiva y el sujeto es el apresado. Pero cuando el sujeto es el apresador el verbo parece usarse en voz media: Plu. *Per.* 38.1 τότε δὲ τοῦ Περικλέους ἔουκεν ὁ λοιμὸς λαβέσθαι λαβὴν

<sup>12</sup> Cf. García Romero 2003: 39 s.

«fue entonces, según parece, cuando la peste hizo presa en Pericles»<sup>13</sup>; Aristid. *Sacr. I* 289.13 s. Jebb πάλιν οὖν τὴν αὐτὴν λαβὴν [λαβὴν om. S<sup>1</sup>] λαβόμενος «cogiéndolo otra vez por el mismo sitio» (λαμβάνω y λαβή se usan aquí en sentido literal). No es nada fácil encontrar un ejemplo en voz activa.

En los testimonios de nuestra locución lo mayoritario es que el sujeto sea, o bien el apresado, para lo cual sirven tanto la variante con παρέχειν como la de prep. con acusativo, o bien ambos contendientes, y entonces se usa la variante de prep. con ac. pl. El apresador es sujeto, como en las *Coéforas*, sólo en los testimonios de Aristides y Pselo, que son tardíos. La consideración de otras expresiones similares del griego y otras lenguas muestra que son más frecuentes las expresiones del tipo de «caer en su propia trampa», en las que el sujeto es el atrapado: αὐτῷ κρητῆρι πίνη κακά, ἐν τοῖς ἐμᾶντοῖς δικτύοις ἀλώσομαι, πάγην ἰστάς ἐν πάγῃ ληφθήσῃ, αἰροῦντες ἡρώμεθα, «in laqueos quos posuere cadant!», «Quien lazo me armó, en él cayó»<sup>14</sup>. De sujeto atrapador sólo se me ocurre «pagar con la misma moneda», y tal vez «Iam uicti uicimus»<sup>15</sup>. En este caso, no sólo es más corriente o proverbial el punto de vista del apresado en la locución τὰς ὁμοίας λαβάς, sino también en los otros usos de la palabra λαβή 'presa' tanto en sentido propio como figurado. Para defender la conjetura podemos decir que es habitual en Ésquilo modificar las expresiones proverbiales; como si, en vez de decir «caer en su propia trampa» se dijera, por recreación, «coger en su propia trampa»; sólo que los cambios en el verso de Ésquilo son mayores.

### La expresión ἴσας λαβάς

La usa dos veces Elio Aristides. En el *Quinto discurso léuctrico*, 474.3-6 Jebb, hablando del enfrentamiento entre tebanos y lacedemonios, dice:

εἰ μὲν γὰρ ἐξ ἴσου καθεστήκεσαν, περὶ τῶν Θηβαίων ἔγωγ' ἂν ἔδεισα ὡς ἀσθενεστέρων· ἐπεὶ δ' οἱ Θηβαῖοι καλῶς ποιοῦντες παρεληλύθασιν, ἴσας ἔχειν λαβάς τὸν πόλεμον ἡγοῦμαι.

En efecto, si partieran de una situación de igualdad, temería yo por los tebanos como más débiles; pero como los tebanos, actuando bien, los han aventajado, creo que la guerra tiene presas iguales.

Presas iguales para unos y otros, se entiende. Como los lacedemonios parecen al orador superiores de partida, si ambos bandos estuvieran iguales en los avatares de la guerra, seguirían siendo superiores y habría que temer por los tebanos, pero como los tebanos han aventajado a los lacedemonios, la superioridad inicial de éstos ha quedado compensada con la ventaja de los otros, y la guerra tiene iguales presas, la misma cantidad de presas, las mismas posibilidades, para unos y para otros.

<sup>13</sup> Trad. de A. Pérez Jiménez, *Plutarco, Vidas paralelas*, vol. II, Madrid 1996.

<sup>14</sup> Cf. Tosi 331-3, Ag. 1397 s. y Cho. 556 s. (pp. 331 ss. y 489 ss.).

<sup>15</sup> Tosi 1638, cf. 1639.



El segundo uso pertenece al discurso *Contra Platón, en defensa de la retórica*, 111.26-9 Jebb:

τί γὰρ μᾶλλον φαῦλον ἢ ῥητορικὴ ἢ χρηστόν, εἴπερ ἐστὶ διπτόν; οὐκοῦν οὐκ εἰς τὰς ἴσας λαβὰς ἤκομεν, ἀλλὰ τὸ τῶν ἴσων κατ' ἐκείνου γίγνεται.  
Pues ¿por qué va a ser la retórica más bien algo malo que algo útil, si es doble? Así que no llegamos a presas iguales, sino que lo de iguales se vuelve contra él.

Este pasaje es más difícil, y hay que tener en cuenta un contexto mayor para entenderlo. Parafraseo y resumo 111.7 ss., poniendo entre corchetes algunos añadidos míos: alguien podría defender a Platón y atacar mis argumentos en defensa de la retórica diciendo [como en *Gorgias* 503ab, 517a] que la retórica es doble, una buena y otra mala, y que Platón critica la mala y no la que yo defiendo; entonces Platón tendría tanta razón en su crítica de la mala como yo en mi defensa de la buena; [estaríamos iguales, tendríamos los dos las mismas posibilidades de partida: la retórica mala le ofrece a él presas o agarres para su crítica; la buena me ofrece a mí las mismas (la misma cantidad de) presas o agarres para mi alabanza;] pero no: mi crítica a Platón sigue siendo válida, porque el argumento de la retórica doble, [que parece que nos llevaría a esa igualdad,] es falaz, pues si hay una retórica buena y otra mala, entonces Platón no puede condenar a la retórica *in toto*; no hay, pues, tal igualdad, sino que el intento de llevarnos a esa igualdad hace que Platón salga perdiendo: él debería alabar lo bueno de la retórica y censurar lo malo; yo, en cambio, digo que la retórica es simple (pues la mala no es verdadera retórica), y como tal la alabo<sup>16</sup>.

A pesar del parecido, se trata de otra expresión, con sentido distinto. Da la impresión también de provenir de una expresión hecha del lenguaje de la lucha deportiva, y parece también proverbial, pero, encontrándose sólo dos testimonios en el mismo autor, no es de descartar que sea una traslación que se le ocurre al propio Aristides.

### Comentario del pasaje de las *Coéforas*

La conjetura de Canter es ingeniosa, y actualmente se considera indiscutible: después de aceptarla Hermann en 1852 tras una época de vacilación, se pone en duda sólo en las ediciones de Jongh (1856), Weil (1860, 1884), Blass (1906) y Ammendola (1948), que es el único editor relativamente reciente que edita el texto transmitido<sup>17</sup>. Siendo las ediciones de Jongh, Weil y Blass bastante antiguas, y la de Ammendola italiana y más bien escolar, es como si la conjetura no tuviera ninguna oposición. De

<sup>16</sup> El pasaje de Aristides se hizo ya en la antigüedad merecedor de un escolio, que lo explica bastante bien, usando la palabra ἐπίσης en lugar de τὰς ἴσας λαβὰς. Reiske pone el origen de la locución en las dos asas de un «amphora diota» (citado en la edición de W. Dindorf, II, Leipzig 1829, en el aparato *ad loc.*).

<sup>17</sup> Téngase en cuenta que son muchas las ediciones publicadas desde 1852: he consultado 31.

hecho, los editores y comentaristas apenas consideran necesario justificarla<sup>18</sup>. Ya hemos visto que la glosa de Hesiquio que cita West en su aparato para apoyarla puede provenir de otro testimonio de uso. En cambio, de la explicación ἡ σὺ κόλασον αὐτούς de los escolios antiguos de las *Coéforas* suele deducirse que el texto que usaba el escoliasta tenía βλάβας, de modo que la lectura es antigua. Garvie remite a Dawe (1964: 103), que muestra con ejemplos que βλάβη es palabra muy usada en las glosas y constituye un error frecuente en ciertos contextos propicios, lo que la hace digna de sospecha en varias ocasiones. En este caso, al gran parecido entre las dos palabras debe añadirse que la expresión τὰς ὁμοίας λαβάς podría resultar difícil de entender por su carácter proverbial, como muestran las explicaciones de las fuentes eruditas antiguas.

Para apoyar la corrección, son varios los intérpretes que señalan que la metáfora de la lucha de la locución cuadra con el verso siguiente (para Davies también con el anterior). Pero la facilidad de confusión entre λαβάς y βλάβας y la adecuación al contexto de la conjetura sólo muestran que, caso de haber necesidad de una conjetura, λαβάς podría ser en principio una buena propuesta. Βλάβας cuadra con el contexto tan bien o mejor que λάβας: para Ammendola, «ἀντικηῆσαι parece que confirma la bondad de la lectura de los manuscritos en βλάβας...», con la común idea del *intercambio del daño*, que no es sino una variante de τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς (123)».

De manera que ninguno de estos dos argumentos es motivo suficiente para corregir el texto, sino que haría falta además que éste presentara algún problema tal como se nos ha transmitido. Y el caso es que ἡ τὰς ὁμοίας ἀντίδος βλάβας λαβεῖν no es precisamente un texto que esté pidiendo a gritos que lo corrijan. Aisladamente no presenta ningún problema; para varios comentaristas el problema estaría en su relación con el verso anterior: «la lectura del ms. βλάβας sería posible, pero el sentido al que daría lugar constituye una tautología con el del v. 497» (Untersteiner), y «la forma de la frase requiere una disyunción clara, tanto más clara con ἥτοι en la primera oración (véase Denniston [1954], *GP*, 553)» (Garvie). Garvie, sin embargo, encuentra la misma dificultad con λαβάς: «La explicación habitual es que Orestes piensa matarlos δόλω... Sin embargo, esto no da lugar a una verdadera antítesis con 497», de donde acaba concluyendo que el verso 497 es sospechoso de estar corrupto. Precisamente, antes de que se generalizara la conjetura λαβάς, se habían propuesto otras, que luego veremos, para solucionar este problema.

La interpretación de que Orestes piensa servirse del engaño igual que hicieron Egisto y Clitemestra es la modernamente aceptada<sup>19</sup>, y suele ir acompañada por un rechazo de las explicaciones del sentido de la locución que se encuentran en los comentarios a Platón, que son las que aquí se han dado por buenas. Hay que recordar que el sentido de la locución no implica engaño; el engaño sería aquí entonces sólo un sentido contextual, como parecen entender Tucker y Untersteiner, que siguen más

<sup>18</sup> En el comentario crítico de Bothe (que edita λαβάς) ni siquiera se menciona.

<sup>19</sup> Tucker 1901 es el primero que habla de estratagema, pero sin suponer que la locución antigua tuviera tal sentido; se trataría, en las *Coéforas*, de un sentido contextual.

fielmente las explicaciones antiguas de la locución. Varios editores antiguos, sin embargo, intentan ser fieles a estas explicaciones dando otra interpretación al verso, que produciría un contraste mayor con el anterior: Wilamowitz y Verrall entienden «at least remove our disadvantages and give us fair conditions» (Verrall)<sup>20</sup>; para Warr, el verso quiere decir que «Orestes, with or without victory, will carry the struggle through to the end»; Davies (y Sidgwick) interpreta que se trata de «a request that Or. may be allowed to resume the contest in his father's place», reconociendo que «the language is metaphorical, but the ideas compared do not correspond», ya que en la lucha no puede nadie sustituir a otro. Estas interpretaciones parecen intentos desesperados de hacer cuadrar (y no del todo) las explicaciones antiguas con el texto corregido: no tiene ningún sentido que Orestes pida menos que la victoria, la venganza, el éxito total de su empresa, como en todo el *kommós* se hace.

Así las cosas, hay que reconocer que el argumento de más peso a favor de λαβάς es la larga y apenas discutida aceptación de los filólogos modernos. Los editores dan por lo general el rango de corrección a la conjetura, y en diversos estudios el verso se cita corregido sin avisar de que hay una corrección<sup>21</sup>. Pero el texto de los manuscritos no presenta más problemas que la corrección, sino bastantes menos. Tanto es así que la preferencia de los editores por λαβάς tiene seguramente su origen en que es *difficilior* (aparte de la bonita figura etimológica resultante). Necesita para su entendimiento de bastante más erudición y comentario: explicación de la expresión como proverbial y metafórica y cita de los pasajes paralelos. Ya hemos visto, sin embargo, que la lista de los paralelos que se aducen es muy incompleta, citándose como mucho los testimonios del *Fedro* y la *República*, sus escolios y las glosas de la *Suda* y Hesiquio<sup>22</sup>. Por nuestra parte, el estudio más detallado de los testimonios que acabamos de hacer no nos lleva a ninguna conclusión clara en el sentido de apoyar o rechazar la conjetura; sólo nos autoriza a decir que la forma y el uso de las *Coéforas* (verbo λαμβάνω, sujeto apresador), de ser buena la conjetura, serían atípicos.

Al problema de la falta de contraste entre las dos oraciones unidas por ἤτοι . . . ἢ, que la conjetura no parece resolver, Sidgwick añade el de que «the omission of ἐχθοῖς or τοῖς δέ is extremely harsh». Seguramente el dativo φίλοις del verso anterior ha influido en la conjetura λαβάς, con la que 498 se quiere entender como «concede (a tus φίλοι) que...».

Pero olvidemos por ahora la relación de la oración con su contexto y consideremos aisladamente la expresión τὰς ὁμοίας ἀντίδος λαβὰς λαβεῖν, «concede a cambio hacer las mismas presas». Agamenón ha de conceder a Orestes hacer las mismas pre-

<sup>20</sup> Algo así como una igualdad de condiciones, lo cual tampoco coincidiría, en realidad, con el sentido que las fuentes eruditas dan a la locución, sino más bien con el que tiene el pasaje de Aristid. *Leuctr.* V 474.3-6, que no es, como hemos visto, testimonio de la locución. Wilamowitz malinterpreta las explicaciones antiguas para que cuadren mejor con esta interpretación: «el luchador tenía derecho en el primer asalto (también incluso en el segundo) a exigir una repetición en las mismas condiciones».

<sup>21</sup> Así por ejemplo en Dumortier 1935: 225, Petrounias 1976: 169, Poliakoff 1980: 253, Sier p. 290, Mattino 1998: 159, Larmour 1999: 127; también en los diccionarios s. v. λαβή (*TGL*, *LSJ*, *DGE*).

<sup>22</sup> Pero es posible que Canter tuviera en cuenta los pasajes de Aristides, ya que antes que a Ésquilo editó a este autor, que usa con bastante frecuencia la palabra λαβή en sentido figurado.

sas ¿a cambio de qué? Sólo podría ser a cambio de la oración y los ritos que los hermanos y el coro hacen junto a su tumba, pero no encuentro ningún comentarista que dé a entender tal cosa; en las traducciones, o se olvida ἀντι- (por ejemplo Alsina: «o déjanos usar la misma llave»), o se hace como si fuera con λαβεῖν en vez de con -δος (por ejemplo Thomson: «or let us get the like grip of them in return»)<sup>23</sup>. Para que ἡ τὰς ὁμοίας ἀντίδος λαβὰς λαβεῖν tenga este sentido hay que violentar el significado de ἀντιδίδωμι, que es literalmente ‘dar a cambio’, de donde ‘compensar con’, ‘devolver’, ‘resarcir con’, ‘pagar’, y cuyo sujeto en esta frase es Agamenón, no Orestes ni ‘nosotros’. Hasta tal punto el sentido propuesto para este verso se aparta del uso normal de ἀντιδιδόναι que en el *DGE* se ha tenido que crear una nueva acepción de ἀντιδίδωμι como ‘permitir’ para poder incluirlo<sup>24</sup>.

Los complementos, necesarios o posibles, de ἀντιδίδωμι son: (a) los mismos que los de δίδωμι: sujeto en nominativo para indicar quién devuelve, objeto en acusativo para qué devuelve y objeto indirecto en dativo para a quién devuelve; y (b) un cuarto complemento dependiente de ἀντι- que suele ser un genitivo solo o con la preposición ἀντί, para indicar a cambio de qué se devuelve. El dativo, pues, se refiere siempre al receptor de lo que se devuelve, representado por el acusativo, sea ello lo que sea: un crimen, un favor, una mercancía, un juramento, etc. El receptor de lo que se devuelve o da a cambio suele ser además quien en primer lugar había dado algo similar a lo que luego se devuelve. De modo que el OI de ἀντίδος no pueden ser Orestes y Electra si se entiende que las λαβὰς o βλάβας van dirigidas a Egisto y Clitemnestra, y sólo a ellos pueden ir dirigidas. La presencia del infinitivo no varía este régimen: considerando los testimonios de uso del verbo hasta el siglo IV a. C. (incluido), encuentro otros tres casos de ἀντιδίδωμι con acusativo e infinitivo, y en todos ellos el infinitivo es de los llamados «epexegeticos»: Aesch. *Eum.* 264 ἀλλ’ ἀντιδοῦναι δεῖ σ’ ἀπὸ ζῶντος ῥοφεῖν / ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πέλανον; Soph. *OC* 228 ss. ἀπάτα δ’ ἀπά- / ταις ἑτέραις ἑτέρα παραβαλλομέ- / να πόνον, οὐ χάριν, ἀντιδίδωσιν ἔ- / χειν; Eur. *HF* 480 s. μεταβαλοῦσα δ’ ἡ τύχη / νύμφας μὲν ὑμῖν Κῆρας ἀντέδωκ’ ἔχειν<sup>25</sup>. El dativo (expreso o sobrentendido, como en *Eum.* las Erinias) es siempre, además del receptor de aquello designado por el acusativo, el «sujeto» del infinitivo, infinitivo que podría en todos los casos suprimirse sin alterar apenas el sentido de las

<sup>23</sup> Lo mismo hace uno de los escolios antiguos, ἀντίλαβε, que Paley proponía corregir en δὸς ἀντιλαβεῖν. Más sentido tiene la conjetura de Papageorgios ἀντίβλαπτε. Si el escolio no se corrige, hay que pensar que el escoliasta ha intentado traducir ἀντίδος λαβεῖν por ἀντίλαβε, como si el sujeto de ambos verbos fuera el mismo. Luego veremos que no es así.

<sup>24</sup> Se reserva este significado para cuando el verbo va con infinitivo, y se remite también a Soph. *OC* 231 s., pasaje que luego citaremos, en el que el significado de ἀντιδιδόναι no tiene nada que ver con ‘permitir’. Es también revelador que Estienne recoja en el *TGL* el verso con conjetura *sub* λαβή y sin conjetura *sub* ἀντιδίδωμι.

<sup>25</sup> En el último ejemplo el sentido de ἀντιδίδωμι es algo distinto: ‘dar en lugar de’: el dativo no hace referencia al primer «dador», pero sí al receptor y sujeto del infinitivo. No creo que se pueda dar al ἀντίδος de *Coéforas* este sentido (que no es el más antiguo ni corriente de ἀντιδίδωμι) y defender así que Orestes y Electra fueran el objeto indirecto: una interpretación como «O envía una justicia que luche con los tuyos, o, si no se la envías, concédeles en su lugar, en vez de eso de enviar una justicia, etc.» no parece posible.

frases. La traducción latina de Ahrens de las *Coéforas* refleja fielmente esta construcción al usar un gerundivo para verter el infinitivo: «seu similes illis retribue calamitates perscipiendas».

Si quisiéramos defender λαβάς, podríamos intentar que la frase significara algo como «o devuélveles [a Orestes y Electra, a cambio de su oración] hacer [a Egisto y Clitemestra] las mismas presas [que Egisto y Clitemestra emplearon contra ti]», pero: (a) el infinitivo ya no es epexegetico, que es el uso habitual del infinitivo con ἀντιδίδωμι; (b) el uso de λαμβάνω en activa significando «hacer presa» en otro es, como hemos visto, tal vez posible, pero no está atestiguado; (c) en el contexto del *kommós* y de toda la obra la preposición ἀντί se usa para la venganza; en este contexto concreto se pide la venganza; y (d) el sentido resultante es muy confuso, ya que se mezclan en él dos devoluciones: Agamenón devuelve a Orestes y Electra por su oración que les devuelvan a Egisto y Clitemestra sus mismas trampas; tras ἀντίδος parece imposible que ὁμοίως se refiera a otra devolución que la que el propio ἀντίδος implica.

De manera que la conjetura no resuelve el problema de la falta de dativo que planteaba Sidgwick para defenderla.

Podríamos intentar todavía que el objeto indirecto de ἀντίδος fueran Egisto y Clitemestra, ya que son ellos los receptores de lo que se devuelve, las λαβάς: «o devuelve [a Egisto y Clitemestra] las mismas presas [que emplearon contra ti]», pero entonces nos falla el infinitivo λαβεῖν, que con λαβάς no puede querer decir algo como ‘sufrir’ a no ser que esté en pasiva.

Y podríamos pensar qué puede significar τὰς ὁμοίως ἀντίδος λαβὰς λαβεῖν olvidándonos del contexto por completo. Pues bien, λαβὴν δίδοναι, ‘dar presa’, es ‘ser apresado’; λαβὰς ἀντιδίδοναι ‘dar presas a cambio de otras [presas]’ sería ‘ser apresado a cambio’, esto es, después de apresar, o más bien, estando λαβάς en plural, ‘intercambiar presas’ dos contendientes<sup>26</sup>; τὰς ὁμοίως ἀντίδος λαβὰς ofrece la dificultad del verbo en singular y λαβάς en plural, pero, si tal frase pudiera decirse en griego, sólo podría querer decir «déjate coger en las mismas presas a cambio» (de las que tú has hecho antes); τὰς ὁμοίως ἀντίδος λαβὰς λαβεῖν sólo podría querer decir lo mismo: «ofrece a cambio (de las presas que has hecho) (a quien se las has hecho) presas para que (el mismo a quien se las has hecho) las haga (sobre ti)».

De manera que la frase corregida resulta imposible tanto con las interpretaciones habituales como con las que aquí se han intentado. Pero volvamos al verbo ἀντιδίδωμι, que todavía puede decirnos algo más del verso de las *Coéforas*. Su sujeto es, o bien, en la mayoría de los casos, el que antes había sido receptor de lo que ahora se devuelve, o bien, en menos ocasiones, un dios al que se encarga el papel de intermediario. A Agamenón pueden cuadrar ambas cosas. El significado del acusativo, o, dicho de otro modo, lo que se «da a cambio», depende del contexto general de cada uso. En dos de los ejemplos citados, el de las *Euménides* y el del *Edipo en Colono*, es parecido al de las *Coéforas*: lo que se da a cambio es un castigo o venganza. En estos casos, el

<sup>26</sup> Schol. Il. 23.724 εἰώθασι δὲ ἐν τοῖς ἀγῶσι τοῦτο ποιεῖν, ὃ καλεῖται ‘λαβή’, καὶ ἀντιδίδοναι ἀλλήλοισι ἢ τὸν νῶτον ἢ τὸν αὐχένα ἢ τὸν πόδα πολλάκις.

sujeto de ἀντιδίδωμι puede ser el vengador o castigador, que da o hace sufrir un mal a cambio de otro (OC), y también el castigado, que da su sufrimiento a cambio del sufrimiento provocado (*Eum.*). Otros usos de ἀντιδίδωμι en contextos semejantes son *Soph. Ant.* 1067 τῶν σῶν αὐτὸς ἐκ σπλάγχχνων ἕνα / νέκυν νεκρῶν ἀμοιβὸν ἀντιδοῦς ἔση, *Th.* 2.53.4 τῶν δὲ ἀμαρτημάτων οὐδεὶς ἐλπίζων . . . ἂν τὴν τιμωρίαν ἀντιδοῦναι, y 3.66.3 αὐτοὶ ἀξιοῦτε μὴ ἀντιδοῦναι δίκην; *Eur. El.* 957 s. ἔπραξε δεινὰ, δεινὰ δ' ἀντέδωκε σοὶ / καὶ τῷδ'<sup>27</sup>.

Pero es mucho más frecuente el contexto contrario de la devolución de favores o intercambio de beneficios (dentro del que puede incluirse, como caso especial, el intercambio comercial, que es también un contexto frecuente entre los testimonios del verbo). Ya en el ejemplo del *Edipo en Colono* aparecía como Objeto πόνον, οὐ χάριν, lo que indica que χάριν era un complemento más esperable del verbo. De hecho, los testimonios de uso indican que χάριν o χάριτας ἀντιδοῦναι era un giro corriente desde antiguo, siendo χάριν el complemento que más se repite con este verbo: *Anacr. AP* 6.138 (= *IG I<sup>3</sup>* 1014) οἷς χάριν ἀντιδίδου; *Th.* 1.41 χάριτος τοιάνδε, ἦν . . . ἀντιδοθῆναι ἡμῖν . . .; 3.63 τὰς ὁμοίας χάριτας μὴ ἀντιδιδόναι αἰσχρόν; *Eur. Heracl.* 220 ὦν ἀντιδοῦναί σ' οἶδ' ἀπαιτοῦσιν χάριν, *HF* 1336 s. καὶ γὰρ χάριν σοι τῆς ἐμῆς σωτηρίας / τήνδ' ἀντιδώσω<sup>28</sup>. En las inscripciones se hallan abundantes ejemplos antiguos de esta construcción: tomando sólo algunas de las anteriores al siglo III, vemos que se trata, como en Anacreonte, de inscripciones votivas, en las que con la fórmula χάριν ἀντιδίδου, en imperativo como en las *Coéforas*, se pide a un dios que corresponda con bienes al ofrecimiento que se le hace<sup>29</sup>. Este mismo contexto es el que se daba antes en las *Coéforas* cuando Electra, enviada con las esclavas del coro por Clitemestra a hacer libaciones a la tumba de Agamenón, preguntaba cómo debía cumplir tal rito: ἢ τοῦτο φάσκω τοῦπος, ὥς νόμος βροτοῖς / ἐστ', ἀντιδοῦναι τοῖσι πέμπουσιν τάδε / στέφη δόσιν γε τῶν κακῶν ἐπαξίαν; (93 ss.), versos en los que se dice explícitamente que se está citando una fórmula tradicional usada para las ofrendas, en la que (si el texto no está en κακῶν corrupto) se introduce una variación solicitando para los oferentes una recompensa digna no de sus bienes, como sería de esperar en la fórmula tradicional, sino de sus males. Es el mismo tipo de juego de inversión de la fórmula que se da en el ejemplo de *Edipo en Colono* y en *Coéforas* 498 si mantenemos βλάβας. Confirma esta interpretación el testimonio de Tucídides en el que la fórmula empleada es τὰς ὁμοίας χάριτας ἀντιδιδόναι, de la que nuestro τὰς ὁμοίας ἀντίδος βλάβας es simplemente una versión invertida para el ámbito de la venganza<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Añado, con tmesis, *Hes. Op.* 57 τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν.

<sup>28</sup> Con tmesis, *Il.* 23.650 σοὶ δὲ θεοὶ τῶνδ' ἀντὶ χάριν μενοεικέα δοῖεν. Sobre éstas y otras expresiones relacionadas con el agradecimiento o el intercambio de beneficios en griego antiguo, puede verse el estudio de Hewitt 1927: 142-61; el verbo ἀντιδιδόναι se trata brevemente en las pp. 148 s.

<sup>29</sup> *IG I<sup>3</sup>* 711, 791, 872, 887, 1027bis, XII,3 192, 192[1], 202. En *IG I<sup>3</sup>* 711, 872, 887 y 1027bis, las palabras χάριν o ἀντιδίδω son, en todo o en parte, reconstrucción de los editores, que reconocen el carácter de fórmula de la expresión.

<sup>30</sup> No es raro que en estas y otras fórmulas de petición de agradecimiento se insista sobre lo exacto de la correspondencia haciendo concordar con χάριν algún adjetivo que indique igualdad.

El verbo λαμβάνω se usa para los beneficios obtenidos a cambio de los cuales ἀντιδίδωμι indica la devolución en X. Cyr. 8.6.23.5 καὶ γὰρ ὁ Κῦρος, λαμβάνων παρ' ἐκάστων ὧν ἀφθονίαν εἶχον οἱ διδόντες, ἀντεδίδου ὧν σπανίζοντας αὐτοὺς αἰσθάνοιτο; AP 6.42.6 δέξο, καὶ ἀντιδιδούς δὸς πλέον ὧν ἔλαβες; también para la χάρις que se recibe a cambio de un beneficio (LSJ A.II.2): a cambio de la información que le pide, Edipo promete al pastor: καὶ μὴν χάριν γ' ἂν ἀξίαν λάβοις ἐμοῦ (OR 1004)<sup>31</sup>. Puede parecer que está de más dar ejemplos tan obvios, pero el caso es que los verbos δίδωμι y λαμβάνω tienen en griego un uso un tanto particular desde el punto de vista de las lenguas modernas cuando llevan un acusativo de una palabra que suele traducirse por 'castigo' o algo similar: δίκην λαμβάνειν, τιμωρίαν λαμβάνειν, 'coger castigo', quiere decir 'castigar'; δίκην διδόναι, τιμωρίαν διδόναι, 'dar (el propio) castigo (a otro)' quiere decir 'ser castigado'; la cosa se entiende mejor si se considera que el significado de δίκη y τιμωρία se acerca más a 'compensación' que a 'castigo'. Como en este pasaje de las *Coéforas* se está pidiendo el castigo de Egisto y Clitemestra, ha habido una tendencia muy fuerte a entender que el sujeto del verbo λαβεῖν tenían que ser Orestes y Electra, y tal vez esté aquí el motivo de la conjetura de Canter y de su gran aceptación. Incluso la frase sin corregir se ha entendido así: «M has βλάβας, which is, of course, translatable: 'Give us the power to exact the like damages from them in return'» (Tucker). Pero βλάβη no quiere decir 'castigo' ni 'compensación', sino meramente 'daño'. Δίδωμι y λαμβάνω son complementarios: uno da algo, otro lo recibe; χάρις y βλάβη son contrarios: devolver los beneficios recibidos se dice χάριτας ἀντιδιδόναι, y recibirlos, χάριτας λαμβάνειν; de manera que devolver los daños recibidos puede decirse βλάβας ἀντιδιδόναι, y recibirlos, βλάβας λαμβάνειν, aunque los testimonios de esta construcción sean pocos y tardíos (Thphr. CP 2.18.4 οὐ χαλεπὸν δ' ἴσως οὐδὲ ἐν ἄλλοις καὶ πλείοσι λαβεῖν τὰς βλάβας; Posidon. fr. 409.19 Theiler μεγάλας βλάβας ὑπὸ τῆς κακίας ὑπολαμβάνοντας), seguramente porque lo más habitual en tales contextos era usar el verbo βλάπτω en medio-pasiva, mientras que lo que tenemos en las *Coéforas* se explica por ser inversión de la fórmula habitual.

Así pues, la frase τὰς ὁμοίας ἀντίδος βλάβας λαβεῖν cuadra no sólo con el régimen gramatical normal del verbo ἀντιδιδόναι, sino también con las fórmulas de agradecimiento vistas en las que el verbo se construye con χάριν como complemento directo. Con λαβὰς, en cambio, ambas cosas se pierden, lo que convierte la conjetura, no ya en *difficilior*, sino en *difficilissima*, por no decir *impossibilis*. Debe mantenerse, pues, la lectura de los manuscritos, y no estará de más reproducirla aquí junto con una traducción que se ajuste a esta interpretación:

ἦτοι δίκην ἱαλλε σύμμαχον φίλοις,  
ἦ τὰς ὁμοίας ἀντίδος βλάβας λαβεῖν,  
εἴπερ κρατηθεῖς γ' ἀντινικήσαι θέλεις.

<sup>31</sup> IG II<sup>2</sup> 492.23 s. ὅ[πως δ]ὲ [ἀν] οὐ[ν καὶ] τ[ούτω]ν ἀν[ταξίας χ]αρίτ[ας ἀπολά]βη[ι .], 1330.55 ἀ[π]ολαμβάνη τὰς προση[κ]ούσας [χάριτας παρὰ τῶν τεχνιτῶν, etc.; TAM IV,1 132.10 ss. ἐλπίζων παρ' ἐμοῦ χάριτας [—] τὰς αὐτὰς ἀμοιβὰ[ς] λαβεῖν, οὐκ ἔτυχεν; IC III iv 38.10 τὰς παρὰ τῆς πατρίδος λαμβάνομεν χάριτας. (Las abreviaturas son las de la base de datos del Packard Humanities Institute, <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>.)

O envía una justicia que luche junto a los tuyos, o da a cambio [recibir] los mismos daños, si es que tras ser derrotado quieres a tu vez vencer.

Ἀντίδος puede tener un doble sentido: «da a cambio de sus daños» es el principal; pero también puede estar presente el de «da a cambio de estas ofrendas que tardíamente te manda Clitemestra», como sucedía en los versos 94 s. La falta de dativo en 498 creo que es un falso problema: φίλοις no es dativo de ἵαλλε, sino de σύμμαχος, y los destinatarios de la δίκη que se pide a Agamenón son también en 497 Egisto y Clitemestra, como ya explicaba el escoliasta: ἢ τὴν δίκην συμμάχοῦσαν ἡμῖν κατ' αὐτῶν πέμψον ἢ σὺ κόλασον αὐτούς<sup>32</sup>. El complemento de ἵαλλω que indica el destinatario o punto al que llega lo que se lanza es, cuando aparece, un acusativo con ἐπί<sup>33</sup>. Cuando este destinatario o punto de llegada es personal y el contexto es de enfrentamiento, se trata del enemigo. Tanto en el primer verso como en el segundo, pues, los destinatarios de la δίκη y las βλάβας son los mismos y están sobrentendidos; como en todo el *kommós*, se evita la referencia concreta a Egisto y Clitemestra.

Nos hemos quedado, pues, sin expresión proverbial, ya que la expresión χάριν ἀντιδιδόναι que está detrás de este verso es un buen ejemplo de lo que, a pesar de ser una fórmula más o menos fija y repetida, no se puede considerar expresión proverbial ni en griego se llamaría παροιμία. No hará falta citar muchos ejemplos que demuestren la abundancia en la *Oresteia* de este tipo de juegos de inversión de fórmulas tradicionales: la de la tercera libación de Clitemestra en 1384-7 es tal vez el caso más impresionante. Con ellos se muestra constantemente la subversión del orden que los crímenes de la familia han producido. Los estudiosos han observado cómo en las *Euménides* todas estas fórmulas y motivos invertidos vuelven a su uso normal: la fórmula que aquí se invierte reaparece allí en su forma normal entre las bendiciones de las Erinias a los atenienses: χάσματα δ' ἀντιδιδόειν (984).

Nos quedan todavía un par de cuestiones, la del engaño y la de la disyunción. Al recuperar el texto transmitido, la primera mención de la idea de matar a Egisto y Clitemestra con engaños se retrasa a 556 ss., y esto me parece que es también importante. Puede pensarse que en τὰς ὁμοίας βλάβας puede estar tan implícita la idea de engaño como se quería que estuviera en τὰς ὁμοίας λαβάς, porque se mantiene ὁμοίας. Creo, sin embargo, que se trata aquí más bien, como siempre, de que a la muerte ha de corresponder la muerte<sup>34</sup>. Que la exactitud en la

<sup>32</sup> Cf. en pp. 477 s. la interpretación de *Cho.* 308 τὸ δίκαιον μεταβαίνει.

<sup>33</sup> En Homero hay algunos casos de dativo y ἐπί adverbial (tmesis: *Od.* 9.288) o de ἐπί con dat. (*Od.* 10.376).

<sup>34</sup> Lo mismo puede decirse con respecto a las interpretaciones que ven una referencia al engaño ya en la primera oración de 309 ss. ἀντί μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ / γλώσσα τελείσθω . . . / ἀντί δὲ πληγῆς φονίας φονίαν / πληγὴν τινέτω· δρᾶσαντι παθεῖν· / τριγέρον μῦθος τάδε φωνεῖ. Se trata de la primera mitad de la fórmula tradicional del talión que, entera, ordena pagar el daño de palabra y el de obra con daños iguales: *Schol. ad loc.* τοῦτο προστάσσει ἡ δίκη· «ἀντί λοιδορίας γὰρ λοιδορίαν, ἀντί



correspondencia incluya también el engaño es algo que se reserva para luego. El *kommós* y la plegaria en trímetros que lo sigue no tienen en ningún momento la función de buscar maneras para la venganza, sino sólo la de cumplir el rito funerario debido al padre muerto, conmoverlo a él y a otros poderes subterráneos para que se alíen con los suyos en la empresa de la venganza y llenar el ánimo de los vivos del ímpetu necesario para acometerla. Sólo cuando las oraciones han acabado, lo que queda indicado claramente por los versos de la corifeo en 510-3, se pasa a las «cuestiones prácticas»: primero Orestes pregunta por el motivo de las libaciones, se entera del sueño de Clitemestra y lo interpreta; después, a la pregunta de la corifeo sobre cómo actuar, responde clara y largamente (554-84) explicando su plan de engaño, justificado de algún modo por su identificación con la serpiente del sueño. Para ello, usa precisamente una expresión proverbial, ἐν ταύτῳ βρόχῳ / θανόντες (557 s.), que sí tiene un sentido similar al que se ha querido dar a este verso<sup>35</sup>.

El problema del contraste entre las dos oraciones unidas por ἦτοι... ἥ se ha intentado resolver con otras conjeturas: Stanley proponía sustituir ἦ por καί; Schütz retoma esta conjetura añadiendo la de sustituir en el verso anterior ἦτοι por σύ τοι (además de cambiar λαβεῖν por βλαβεῖν); Garvie plantea la posibilidad, para rechazarla, de escribir en el primer verso ἦ τοι y en el segundo el καί de Stanley; Bothe propone para 498 καὶ τοῖς (2ª ed.; en la 1ª, ἐχθοῖς θ'). El escoliasta sin embargo veía claro el contraste: ἦ τὴν δίκην συμμαχοῦσαν ἡμῖν κατ' αὐτῶν πέμψον ἦ σὺ κόλασον αὐτούς. Editores antiguos proponían otras correcciones que acercaban más claramente el segundo verso a la interpretación del escoliasta: ἦ βὰς Bamberger, ἦ τὰς ὁμοίας αὐτὸς ἀντίδος βλάβας Weil (ed. de 1860, rechazando la conjetura de Canter como «speciosa sed falsa»), ἦ τὰς ὁμοίας αὐτὸς ἀντίδος λαβῶν Keck, ἦ τὰς ὁμοίας αὐτὸς ἀντίδος λαβεῖν Weil (ed. de 1884)<sup>36</sup>. Dentro del rito ante la tumba, la plegaria en trímetros que sigue al *kommós* (en la que están estos versos) es el lugar en el que lo que se pide recuerda más a una llamada al muerto para que se levante y aparezca (ὦ γαῖ', ἄνες μοι πατέρ' ἐποπτεῦσαι μάχην... ἄρ' ἐξεγείρη τοῖσδ' ὀνειδέσιν, πάτερ;... ἄρ' ὀρθὸν αἶρεις φίλτατον τὸ σὸν κάρα;), como en los *Persas* llega a hacer efectivamente el fantasma de Darío.

Para Garvie, la disyunción «implica que en el segundo caso no estaría implicada Δίκη, y Orestes no puede querer decir tal cosa», y de ahí que sospeche que el verso

---

πληγῆς πληγὴν»; Ag. 1560-4 ὀνειδος ἦκει τόδ' ἄντ' ὀνειδούς... / φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων· / μῖμνει δὲ μίμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς / «παθεῖν τὸν ἔρξαντα»· θέσμιον γάρ; Hes. Op. 708 ss. μή μιν πρότερος κακὸν ἔρξαι / μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν· εἰ δέ σέ γ' ἄρχη / ἦ τι ἔπος εἰπὼν ἀποθύμιον ἢ καὶ ἔρξας, / δις τόσα τείνυσθαι μεμνημένος.

<sup>35</sup> Algunos también entienden que hay una referencia al engaño ya en 273 s., εἰ μὴ μέτειμι τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους / τρόπον τὸν αὐτόν, ἀνταποκτεῖναι λέγων, pero tampoco aquí la cosa es clara: ἀνταποκτεῖναι λέγων parece explicación de τρόπον τὸν αὐτόν, con lo que no habría todavía referencia al engaño.

<sup>36</sup> Conington y Blaydes (1899) siguen también al escoliasta y aceptan λαβάς, interpretando el texto corregido como «ipse veni alteramque luctationem cum adversario tuo suscipe» (Blaydes), y reconociendo Conington, tras citar las explicaciones de los escolios al *Fedro* y a la *República*, que «neither interpretation would suit the passage in detail».

497 está corrupto. Pero ¿qué es δίκη? ¿Es lo mismo la δίκη que se envía como aliada de unos en contra de otros que el concepto abstracto y general de δίκη? Un poco sí y un poco no. Y el concepto abstracto y general de δίκη ¿puede enviarse? Δίκη aquí, aunque está personificada, es comparable a ποινή, como señala Wilamowitz, remitiendo al principio del último canto coral de la tragedia: ἔμολε μὲν δίκᾳ Πριαμίδαις χρόνῳ, / βαρύνδικος ποινά (935-7), donde también la ποινή está personificada. En 497 se pide al padre que envíe a δίκη, o a una δίκη, que luche como aliada junto con los suyos; en el 498, que actúe él directamente, sin esta intermediación de la δίκη. No quiere esto decir que la segunda opción implique necesariamente la aparición o actuación del fantasma de Agamenón salido físicamente de bajo tierra, como tampoco la primera implica la aparición física de δίκη. La frase no es completamente clara al respecto, como tampoco lo son las otras, y Ésquilo deja abierta la manera en que se va a producir el cumplimiento de la plegaria, esto es, la manera en que el padre muerto va a ayudar a los hermanos en la acción de la venganza, que no será finalmente la de que su fantasma suba al mundo de los vivos. Por eso no hay que corregir el texto para hacerlo más claro en un sentido o en otro, que es lo que todas las conjeturas intentan, ni puede decirse tampoco que «Orestes . . . ya no parece esperar una aparición personal de su padre»<sup>37</sup>.

En Ésquilo hay sólo otros dos casos de disyunción ἤτοι . . . ἢ, y uno de ellos (el otro es Ag. 849 ἤτοι κέαντες ἢ τεμόντες<sup>38</sup>) nos ofrece un buen paralelo para el de los versos 497 s. de las *Coéforas*, porque también en él (Ag. 661-6) se habla de la intervención de una divinidad para ayudar a los mortales:

ἡμᾶς γε μὲν δὴ ναῦν τ' ἀκήρατον σκάφος  
 ἤτοι τις ἐξέκλεψεν ἢ ἔξητήσατο  
 θεός τις, οὐκ ἄνθρωπος, οἶακος θιγῶν.  
 τύχη δὲ σωτὴρ ναῦν θέλουσ' ἐφέζετο,  
 ὥς μήτ' ἐν ὄρμῳ κύματος ζάλην ἔχειν  
 μήτ' ἐξοκεῖλαι πρὸς κραταίλεων χθόνα.

A nosotros y a nuestra nave, con su casco intacto, o alguno nos hurtó (a la tormenta) o pidió por nosotros, un dios, que no un hombre, cogiendo el timón. Y la fortuna salvadora quiso ir sentada en la nave, de modo que ni sufría bandazos del oleaje cuando estaba anclada ni iba a dar contra tierra rocosa.

La salvación de la tormenta se explica por una intervención divina, pero la manera concreta en que la intervención divina se ha producido se desconoce. El heraldo recurre a los modos típicos de ayuda divina que se encuentran en la tradición (cf. Judet de La Combe *ad loc.*) presentándolos como alternativas imaginadas y no del todo bien distinguidas (οἶακος θιγῶν no parece cuadrar del todo con ἔξητήσατο) porque no puede atreverse a afirmar nada al respecto: sólo lo excepcional de la salvación del barco de Agamenón lo autoriza a creer en la actuación de un dios

<sup>37</sup> Con esta afirmación, que se basa en la conjetura λαβάς, comienza Garvie su comentario del pasaje.

<sup>38</sup> Sobre el que cf. p. 777.

(aunque a continuación añade la explicación por la fortuna, cuya personificación a su vez la acerca a ser una potencia divina<sup>39</sup>). Igual que el heraldo no puede decir cuál de estas maneras típicas es la que tuvo lugar y sólo las presenta como modos posibles y alternativos, tampoco los hermanos pueden pedir que Agamenón los ayude de una manera concreta, y sólo pueden imaginar las maneras típicas que les ofrece la tradición dándolas como alternativas. Hay, pues, un cuidado en Ésquilo (en las primeras dos obras de la trilogía sobre todo) de establecer una distancia con respecto a las afirmaciones de actuación de las divinidades y potencias similares entre los mortales: las referencias a formas de actuación más directa, de tipo más «mitológico» o «antropomórfico», suelen ir acompañadas de este tipo de dudas, que a veces encuentran su expresión lingüística en la disyunción (como en *Ag.* 55-9 ὕπατος δ' αἰών ἢ τις Απόλλων / ἢ Πάν ἢ Ζεὺς . . . / πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν)<sup>40</sup>, y también pueden mitigarse por la mezcla de seres divinos o por el recurso a seres intermedios, divinidades menos personales como la Erinis, démones o conceptos abstractos personificados como δίκη o τύχη. Tanto en *Ag.* 55-9 como en *Cho.* 497 un ser más personal envía o podría enviar a otro que es menos personal: un dios envía una Erinis en *Ag.* 55-9; en *Cho.* 497 se considera la posibilidad de que Agamenón envíe a δίκη o a una δίκη. De forma parecida, en *Ag.* 661-6 una de las posibilidades de actuación de la divinidad, ἐξητήσατο, tampoco es una actuación directa.

Acabamos, pues, de descubrir la «disyuntiva de inescrutabilidad de los modos de actuación de la divinidad y potencias semejantes» o «disyuntiva piadosa».

La disyunción no consiste tanto en dos peticiones alternativas como en una única petición de ayuda que podría darse de una manera u otra. La propuesta de West τὰς <γ'> va en la misma línea de otras interpretaciones: si no es posible que envíes a δίκη o una δίκη, al menos...; pero ninguna de las dos oraciones disyuntivas pide menos que la otra; se trata en ambos casos de conseguir la victoria, pero la manera en que el padre muerto va a ayudar si ayuda no puede saberse cuál es. Cuando la victoria se haya conseguido, seguirá sin saberse claramente, y el canto que sigue a la entrada de Clitemestra en palacio a morir es un buen ejemplo de explicación de lo ocurrido por acumulación de entidades divinas y semidivinas que actúan o guían la actuación de un mortal.

<sup>39</sup> Una combinación similar de potencias en principio opuestas (azar y providencia) recoge y comenta Sánchez Ferlosio (1993: 160 s.): en una entrevista periodística, uno de los afectados por un incendio explicaba su salvación y la de los suyos con la frase «Quiso la suerte que Dios nos ayudase en aquella angustiosa situación».

<sup>40</sup> Otra forma de expresión lingüística de esta ignorancia sobre los modos de actuación de la divinidad son los indefinidos del tipo de *Ag.* 182 s. δαίμόνων δέ που χάρις / βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων, *Cho.* 960 κρατεῖ τ' αἰεὶ πῶς τὸ θεῖον: cf. Fraenkel II 112, Thomson II 21, Smith 1980: 73 n. 90, Medda 2007: 17, Neri 2009: 15. Esta cuestión es central en la *Oresteia*: la justicia divina se cumple inexorablemente, pero los mortales no entienden cómo los hechos concretos forman parte de ella; la estructura dramática de la trilogía da una visión de los hechos más amplia que permite entender mejor su relación con la justicia.

En resumen, se ha rechazado la conjetura λαβάς de Canter, aceptada sin discusión en todas las ediciones modernas con excepción de la de Ammendola, a partir del estudio de los paralelos de la expresión τὰς ὁμοίας λαβάς y del análisis del verso 498 de las *Coéforas*. La locución, que tiene las variantes principales εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλθεῖν y τὴν αὐτὴν λαβὴν παρέχειν, proviene del lenguaje de la lucha de competición y se usa proverbialmente para referirse al momento en que, en el curso de un enfrentamiento, se vuelve a una situación igual o similar a otra que se había dado antes y que normalmente había puesto en desventaja a uno de los «contendientes». En sus usos proverbiales o figurados puede darse o no una inversión de papeles y que quede en desventaja el que antes había tenido ventaja. La locución no se usa para referirse a un engaño. La frase corregida de las *Coéforas* no tiene ni la forma ni el sentido habitual de la locución ni ningún otro, sino que obliga al imperativo ἀντίδος y al infinitivo λαβεῖν a tener un sentido y una construcción que no son las suyas. Debe mantenerse, por tanto, la lectura transmitida βλάβας, que da lugar a una inversión de la fórmula tradicional χάριτας ἀντιδιδόναι. Al final de las *Euménides* esta fórmula volverá a su uso normal con la bendición χάματα δ' ἀντιδιδόειν (984) de las Erinias-Semnai a los atenienses. Como consecuencia del rechazo de la conjetura λαβάς, la primera mención del plan de engaño de Orestes se retrasa a su lugar propio (554-84): en el *kommós* y la plegaria en trímetros que lo sigue no se tratan todavía estas cuestiones prácticas. El problema de la falta de un dativo en 498 que especifique el cambio con respecto al φίλοις de 497 es falso: como explica el escoliasta (ἢ τὴν δίκην συμμαχοῦσαν ἡμῖν κατ' αὐτῶν πέμψον ἢ σὺ κόλασον αὐτούς), φίλοις es dat. de σύμμαχον y los destinatarios de la δίκη están sobrentendidos y son, como los de las βλάβας de 498, Egisto y Clitemestra: como en todo el *kommós* y la plegaria que lo sigue, se evita referirse a ellos directamente. La disyunción ἥτοι . . . ἢ tampoco es problemática, y puede partirse de nuevo del escolio para entenderla. Cabe compararla con la disyunción de Ag. 661-6: ni el heraldo sabe cómo ha ayudado la divinidad en la tormenta ni Orestes y Electra cómo ayudará el padre muerto en la venganza, y en ambos casos se presentan como alternativas, coordinadas en disyunción, dos formas que puede tomar tradicionalmente la ayuda de la divinidad u otras potencias sobrenaturales cuando intervienen en los asuntos humanos (en ambos casos una más directa y otra mediada). En todo caso, los versos 497 s. no sólo no concretan cuál de las dos posibilidades es la apropiada, sino que dejan también sin concretar la forma en que una y otra cosa pueden pasar: en cuanto a la segunda, ni se pide claramente que Agamenón suba al mundo de los vivos (su ayuda puede darse luego de otros modos) ni se niega esta posibilidad todavía. Deben rechazarse por tanto, además de λαβάς, el resto de las conjeturas a este pasaje, que buscan hacer los versos más claros en uno u otro sentido. No los toquéis ya más, que así es la cosa.



## *Euménides*

- (1) 85-7 ἄναξ Ἀπολλον, οἶσθα μὲν τὸ μὴ ἀδικεῖν· οὐοοοο  
 ἐπεὶ δ' ἐπίστα, καὶ τὸ μὴ ἀμελεῖν μάθε.  
 σθένος δὲ ποιεῖν εὖ φερέγγυον τὸ σόν.

¡Apolo soberano! Sabes no faltar a la justicia, y pues esto lo conoces, aprende también a no faltar a lo que has de cuidar. Mas tu fuerza es aval de tu valimiento.

O «tu fuerza es garantía de éxito», o «tu poder es bastante como para hacer(me) bien». Verrall comenta: «The form of expression suggests a reference to some current text or school-maxim (such as 'Duty learnt, the next lesson is to mind it' etc.). Note particularly the word μάθε, which is scarcely suitable to the relations between the present speakers. Delphi was an eminent patron of moral proverbs, and this one may well have been Delphian». Cabe recordar que lo que a nosotros no nos parece apropiado en la súplica a un dios sí podía serlo en otro contexto cultural.

- (2) 164-7 φονολιβῆ θρόνον, \*\*οοο  
 περὶ πόδα, περὶ κάρα  
 πάρεστι γὰς ὀμφαλὸν προσδρακεῖν αἱμάτων  
 βλοσυρὸν ἀρόμενον ἄγος ἔχειν.

164 φονολειβῆ codd.: Arnaud · θρόμβον Wakefield · 167 αἱρούμενον codd.: Müller

Trono goteante de sangre en torno al pie, en torno a la cabeza, puede aquí verse el ombligo de la tierra, que ha recibido impureza terrible de sangres [para tenerla].

Stanley: «περὶ πόδα, περὶ κάρα] Tritum hoc proverbium est, sed diversimode prolutum. Theocritus, ἀπὸ τᾶς κεφαλᾶς ποτὶ τῷ πόδε [20.12]. Aristophanes, ἐκ τῶν ποδῶν εἰς τὴν κεφαλὴν [*Pl.* 650]. Homerus: ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς [*Il.* 18.353, 23.169; también 16.640 ἐκ κεφαλῆς . . . ἐς πόδας ἄκρους]. Bothe reproduce este comentario, añadiendo un verso de Plauto, *Epid.* 5.1.16 «usque ab unguiculo ad capillum summum est festiuiissima». Blaydes: «περὶ πόδα, περὶ κάρα] I. e. *from head to foot*, ut nos dicimus.

Proverbialis locutio, ut videtur. Schol. τὸν θρόνον οὐ Ὀρέστης καθήστο πάρεστιν ὄρᾱν φονολιβῆ ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς ὅλον. His accurate respondere observandum est ὑπὸ φρένας, ὑπὸ λοβόν in v. str. 159».

En los pasajes de la *Ilíada*, Aristófanes y Teócrito hay una expresión repetida, con parecidas variantes a las del español «de los pies a la cabeza», «de la cabeza a los pies»: ¿es una locución? Esto es, ¿se construye su sintaxis cada vez que se dice o la expresión está previamente construida y almacenada como elemento de la lengua? El pasaje más claro en este sentido es el de Aristófanes, porque la expresión no se aplica a un ser con pies y cabeza, sino a lo que se cuenta: ἄκουε τοίνυν, ὥς ἐγὼ τὰ πράγματα / ἐκ τῶν ποδῶν εἰς τὴν κεφαλὴν σοι πάντ' ἐρῶ. El interlocutor responde desautomatizando cómicamente la expresión: μὴ δῆτ' ἔμοιγ' εἰς τὴν κεφαλὴν.

Así que, si en los otros casos podemos dudar sobre el grado de fijación de la expresión, en un uso como el de Aristófanes está claro que se trata de una locución. ¿Es una locución proverbial? Lo que equivale a preguntarnos: ¿la llamarían los griegos παροιμία? Por un lado, en la Introducción citábamos casos parecidos que no nos parecía que se consideraran παροιμίαι (διὰ χειρὸς ἔχειν, ἀνὰ χειρὸς ἔχειν τινά, κατὰ στόμα, κατ' ἄκρας). Por otro, la locución es bastante parecida a ἄνω τε καὶ κάτω στρέφειν (*Eum.* 650), que Platón (*Tht.* 153d) cita como τὸ λεγόμενον y las fuentes eruditas califican de παροιμία.

Pero ¿debe entenderse el περὶ πόδα, περὶ κάρα de las *Euménides* como un equivalente de la locución de Aristófanes? El que en las *Euménides* tampoco se trate propiamente de un ser con pies y cabeza es probablemente lo que ha dado lugar a los comentarios de Stanley, Bothe y Blaydes (y a la conjetura θρόμβον de Wakefield para el verso anterior). Stanley da por supuesto que se trata de la misma expresión o proverbio «diversimode prolutum», y muchos traducen «from head to foot» (Sommerstein por ejemplo), «de pies a cabeza» (Perea Morales). Pero en griego no hay «de» o «desde», «a» o «hasta», sino περὶ: en torno al pie, en torno a la cabeza (así Podlecki, «around its feet, around its head»). Tampoco está claro cómo debe entenderse el texto griego, y no todos refieren el «pie» y la «cabeza» al trono de Delfos sino a Orestes. Así que no está claro que en el texto de Ésquilo haya referencia a una locución que tampoco está claro si se consideraría en griego παροιμία.

- (3) 233 s. δεινὴ γὰρ ἐν βροτοῖσι κὰν θεοῖς πέλει \*\*000  
τοῦ προοστροπαίου μῆνις, εἰ προδῶ σφ' ἐκῶν.

ἦν προδῶ Davies, ὅς περ. Weil, εἰ περ. Barnett

Que es terrible, entre hombres y dioses, la ira del suplicante, si voluntariamente lo traiciono.

Verrall comenta la falta de ἄν de la prótasis como un «'epic' archaism . . . but in maxims and expressions of a proverbial cast, archaisms of all kinds are to be expected and are actually found: in this respect, the present example is parallel to Soph. *Ant.* 710

ἀλλ' ἄνδρα, κεῖ τις ἦ σοφός, τὸ μανθάνειν | πόλλ' αἰσχροὺς οὐδὲν: it seems therefore that εἴ τις [sic] προδῶ σφ' ἐκὼν would certainly be defensible». Los editores suelen aceptar εἰ sin ἄν, que se encuentra en la poesía ática probablemente como arcaísmo; pero que se trate de un arcaísmo poco prueba, en este tipo de poesía, sobre el carácter proverbial de la frase.

Más interesantes son los paralelos de la γνώμη: de las *Suplicantes* pueden citarse varios en los que la cólera (κότος) es no del suplicante, sino de Zeus protector del suplicante: el más parecido es βαρύς γε μέντοι Ζηνὸς ἱκεσίου κότος (347), una sentencia con la misma estructura que la de las *Euménides*: una copulativa bimembre, en la que el predicado βαρύς se corresponde con δεινὴ por sentido, posición y función sintáctica; y el sujeto Ζηνὸς ἱκεσίου κότος con τοῦ προστροπαίου μῆνις; en *Su.* 478 s. ὅμως δ' ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδεῖσθαι κότον / ἱκτῆρος· ὕψιστος γὰρ ἐν βροτοῖς φόβος hay un paralelo para el ἐν βροτοῖσι de las *Euménides*, y también φόβος es comparable con δεινὴ; otros paralelos en la misma obra son, en 385 s., μένει τοι Ζηνὸς ἱκταίου κότος / δυσπαραθέλκτους παθόντος οἴκοις; y, en 616-8, ἱκεσίου Ζηνὸς κότον / μέγαν προφωνῶν μή ποτ' εἰσὸπιν χρόνου / πόλιν παχῦναι. Un paralelo más alejado por la forma es el de un oráculo citado por Pausanias, 7.25.1, μηδ' ἱκέτας ἀδικεῖν· ἱκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἄγνοί.

He mantenido el προδῶ de los manuscritos, que implica una pequeña incongruencia lógica del paso de lo general a lo particular, pero también podría leerse προδῶ, con lo que resultaría una impersonal sin ninguna marca (ni τις ni voz media), de las que no faltan ejemplos en griego antiguo.

- (4) 251 οὐδὲν ὕστερα νεώς. οοοοο  
 en nada más tarda que una nave.

Bothe cita en su índice sub «proverbia» οὐδὲν ὕστερος νεώς, y en su comentario anota: «οὐδὲν ὕστερα νεώς, *non tardior nave*, h. e. celerrime, quemadmodum celer est cursus navis vento secundo in altum provectae: unde passim dicuntur νῆες θοαί vel ὠκύπομποι etc. Eurip. Hec. 1024. [1080 s.]: ναῦς ὅπως, ποντίοις πείσμασιν Λινόκροκον φάρος ἔλκον, Ἐπὶ τάνδε συθεῖς etc.». El barco parece que era, pues, un representante proverbial o por antonomasia de la rapidez, pero nada indica que haya aquí expresión proverbial propiamente dicha.

- (5) 275 δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί \*\*\*οο  
 y todo lo ve en la tablilla inscrita de su mente

Los paremiógrafos recogen la sentencia Ζεὺς γὰρ κατεῖδε χρόνιος εἰς τὰς διφθέρας «Zeus mira con el tiempo en los pergaminos», ὅτι οὐκ ἀπρονόητα καὶ βραδέως ἡ δίκη τοὺς πονηροὺς μέτεισι. φασὶ γὰρ τὸν Δία εἰς διφθέρας τινὰς ἀπογράφεσθαι τὰ



πραττόμενα τοῖς ἀνθρώποις «porque no sin premeditación, aunque lentamente, la justicia persigue a los criminales. Pues dicen que Zeus registra en unos pergaminos lo que los hombres hacen»<sup>1</sup>. En un fragmento de Ésquilo, es Díke la que se encarga de escribir en la tablilla de Zeus las faltas de los hombres ΔΙ. γράφουσα] τὰ(μ)πλακῆματ' ἐν δέλτῳ Διό[ς· / ΧΟ. ]·φ δὲ πίνακ' ἀναπτύσσει[ς] κακ[ / ΔΙ. ]η σφιν ἡμέρα τὸ κύριον (281a.21-3 *TrGF*). Eurípides critica esta creencia en el fr. 506 de su *Melanipa la sabia*<sup>2</sup>. En Luc. *Merc. Cond.* 12 hay un uso claramente proverbial en la frase ἐκ τῶν Διὸς δέλτων ὁ μάρτυς, que quiere decir que se toma por verdadero lo declarado por un testigo en cuanto a las faltas cometidas por otro, de modo que las tablillas de Zeus representan el registro más fiel posible de las faltas de los hombres.

El origen de la expresión está en la imagen repetida que hemos comentado con respecto a *Coéforas* 450 τοιαῦτ' ἀκούων τάδ' ἐν φρεσὶν γράφου: grabar o escribir en las *phrénes* o en las tablillas de las *phrénes* (PV 789 ἦν ἐγγράφου σὺ μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν, Soph. fr. 597 *TrGF* θοῦ δ' ἐν φρενὸς δέλτοισι τοὺς ἐμοὺς λόγους), es una metáfora fijada en la lengua para «guardar en la memoria» con total exactitud. Las tablillas de Zeus eran en principio, pues, su memoria, que abarcaba todas las acciones de los hombres, o tal vez sólo las malas, que son las que tendría, al parecer, que tener en cuenta. Si estas tablillas se toman en sentido literal, surge una especie de mito. West (1997: 561 s.) cita paralelos mesopotámicos y del *Antiguo Testamento* tanto para el uso metafórico referido a la memoria como para el uso mítico relacionado con la divinidad y el registro de las acciones de los hombres<sup>3</sup>.

Aunque en las *Euménides* el sujeto sea Hades en vez de Zeus, el sentido del pasaje viene a coincidir con el de la sentencia recogida por los paremiógrafos: las faltas no quedan sin castigo; en las *Euménides* se trata, en concreto, del castigo tras la muerte. Si el proverbio recogido por los paremiógrafos estaba en uso en época de Ésquilo, es probable que se oyera en este verso una alusión a él; si no, este pasaje al menos entra dentro de la tradición que dio lugar al proverbio.

- (6) 276-8      ἐγὼ διδαχθεὶς ἐν κακοῖς ἐπίσταμαι      \*\*\*\*Ο  
πολλοὺς καθαρμοὺς, καὶ λέγειν ὅπου δίκη  
σιγᾶν θ' ὁμοίως

Yo he aprendido en las desgracias y conozco muchas purificaciones, y hablar cuando es debido y también callar.

<sup>1</sup> Zen. Vulg. 4.11, trad. de Mariño y García Romero. Recogido también en Diogen. 4.95a, Greg. Cypr. Leid. 2.19, Greg. Cypr. Mosq. 3.53, Apost. 8.30. La frase se ha editado tanto como fragmento cómico (545 Kock) como trágico (446 Nauck<sup>2</sup>); Snell no la recoge en los *TrGF*, sino que remite a los paremiógrafos y al fr. cómico de Kock.

<sup>2</sup> Siendo la creencia proverbial, no es claro que esta crítica constituye una burla del pasaje de Ésquilo, como a veces se ha supuesto (cf. la nota de Lucas de Dios).

<sup>3</sup> Del poema de Gilgamesh, 7.194 s.; del Antiguo Testamento, *Pr.* 3.3, cf. 7.3, *Jer.* 17.1, cf. 31.33, *Mal.* 3.16 s., etc. Cf. también Brown 1995: 53 s.

Véase el comentario a *Coéforas* 581 s.: el mismo dicho se adapta aquí al contexto métrico.

- (7) 286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ. \*\*\*\*o

del. Musgrave: post 279 trai. Hermann · καθαίρει Portus:  
καθαίρει codd. · γηράσκων M: γε διδάσκων GTF<sup>c</sup>E (γε om. F<sup>ac</sup>)

El tiempo todo lo purifica a la vez que envejece.

Los escolios de Demetrio Triclinio apuntan: γνώμη). Son muchos los editores que secluyen este verso, considerándolo una interpolación de actor o una intromisión de un pasaje paralelo, de tipo más o menos proverbial, citado al margen: para Sommerstein es «retóricamente desastroso y debe eliminarse»<sup>4</sup>. Verrall tiene sus dudas, pero considera que «el verso puede ser auténtico y también una cita (o literal o de sentido); y esto es lo que mejor explicaría su falta de ligazón». Taplin (1977: 185 n. 8 y 383, esp. n. 2) es su más decidido defensor, por considerar que lo que el verso dice tiene que ver con la inusual salida y reentrada del coro en escena, que indicaría un lapso de tiempo considerable; Orestes ha limpiado su crimen con varias purificaciones a lo largo de ese tiempo. Para Podlecki, «da un sentido aceptable y tiene un tono proverbial (proverbios relacionados con el tiempo y la vejez se usan frecuentemente, e. g. *Soph. Ant.* 1353, OC 7-8; PV 981)». De estos paralelos, el más relevante es PV 981 ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος, que, a pesar de tener un sentido distinto por el cambio del verbo, es de un parecido formal relevante<sup>5</sup>.

A favor de la proverbialidad del verso están, pues: (a) su carácter de γνώμη; (b) el paralelo del *Prometeo*; (c) su tono y sentido, que encuentra correspondencia en proverbios de otras lenguas («El tiempo todo lo cura»). Si es una interpolación, como algunos sospechan, debe añadirse, (d.1) el hecho de que pueda citarse fuera de su contexto originario para ilustrar otro contexto. Si es auténtico, (d.2) el hecho de que precisamente no esté del todo ligado al contexto de las *Euménides*, como ocurre a menudo en la cita de proverbios; y (e) el que se cite como argumento y conclusión. Con Verrall, Taplin y Podlecki<sup>6</sup>, no veo motivos suficientes para secluirlo.

- (8) 428 δυοῖν παρόντων ἥμισυς λόγου πάρα. \*o000o  
Estando presentes dos partes, sólo está la mitad de lo que hay que decir.

<sup>4</sup> Son del mismo parecer, entre otros, Hermann, Hartung, Dindorf, Weil, Sidgwick, Wilamowitz, Murray, Headlam-Thomson, Page, Alsina, Perea Morales, Rutherford (2012: 366 n. 6).

<sup>5</sup> La variante (γε) διδάσκων de GTFE acerca más la frase a este paralelo. West supone que Triclinio añadió el γε y que el manuscrito del que partía tenía διδάσκει, anotando en su aparato: «nempe διδάσκει adscripserat aliquis ex Prom. 981».

<sup>6</sup> Y otros como Mazon, Dodds (1960/1973: 51), Lloyd-Jones y West.

Podlecki comenta que Atenea «usa una expresión proverbial», y Linde (1896: 20) recoge este verso en su lista de proverbios en *Ésquilo*, remitiendo a Eur. *Andr.* 957 s. σοφόν τι χρῆμα τοῦ διδάξαντος βροτοῦς / λόγους ἀκούειν τῶν ἐναντίων πάρα, Ar. V. 725 s. ἡ που σοφὸς ἦν ὅστις ἔφασκεν· «πρὶν ἂν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσης, / οὐκ ἂν δικάσαις» y sus escolios, Eur. *Heracl.* 179 s. τίς ἂν δίκην κρίνειεν ἢ γνοίῃ λόγον, / πρὶν ἂν παρ' ἀμφοῖν μῦθον ἐκμάθῃ σαφῶς; y a la nota de Leutsch a *Mantissa proverbiorum* 2.6 (μηδὲ δίκην δικάσης, πρὶν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσης), donde se citan los principales testimonios de esta sentencia<sup>7</sup>.

Ya el escolio a este pasaje de las *Euménides* cita esta sentencia: δυοῖν] ὑμῖν μὲν κατηγορεῖν, ἐκείνῳ δὲ ἀπολογεῖσθαι. «μηδὲ δίκην δικάσης πρὶν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσης». La sentencia era sin duda proverbial; sin embargo, la frase de Atenea en las *Euménides* no es cita de esta sentencia, sino que implica, con otra forma, la misma idea. Es difícil saber si, por aludir a la misma idea, se oiría en ella una alusión al proverbio<sup>8</sup>.

- (9) 520 s. ξυμφέρει \*0000  
σωφρονεῖν ὑπὸ στένει.  
Conviene tener sensatez en el dolor

Γνώμη.

- (10) 526-37 μήτ' ἀναρκτον βίον \*\*\*\*0  
μήτε δεσποτούμενον  
αἰνέσης·  
παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν,  
ἄλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει.  
ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω·  
δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως,  
ἐκ δ' ὑγιείας  
φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος  
καὶ πολύευκτος ὄλβος.

526 ἀναρκτον M: ἀνάρκητον GFE: ἀνάρετον Tr · 529 παντὶ Tr: ἅπαντι MGFE

No alabarás ni una vida sin gobierno ni una tiranizada: a todo lo que está en medio la divinidad ha concedido el poder, y lo demás lo orchestra de otra manera. Y cuadra con ésta la palabra que digo: en verdad, de la impiedad es el parto la desmesura, y de la salud del pensamiento, la querida por todos y muy rogada prosperidad.

<sup>7</sup> Se alude a la sentencia también en los versos 919 s. de las *Avispas*; véase el estudio, de estos pasajes en particular y del proverbio en general, de Menor 2007: 400-4.

<sup>8</sup> Una alusión a la misma idea (no a la sentencia) se da también en el *Agamenón*: δίκας γὰρ οὐκ ἀπὸ γλώσσης θεοὶ / κλύοντες «Porque los dioses, sin haber escuchado las partes en litigio» (Ag. 813 s.).

En esta estrofa hay varias sentencias de carácter tradicional, pero que no se atienen a la forma que puede considerarse más fijada en la tradición: παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν expresa con otra forma lo mismo que la sentencia πάντων μέτρον ἄριστον, y δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος parece una variación sobre el proverbio κόρος τίκτει ὕβριν.

Linde (1896: 20) recoge la frase παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν en su lista de proverbios en Ésquilo, remitiendo a Teognis 401 μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· πάντων μέσῳ ἄριστα. Sommerstein remite también a Focílides fr. 12 Gow-Page: πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι. En la *Antología* de Estobeo (4.41.51) se cita un fragmento (recogido también en la de Arsenio, 15.95a), que contiene el verso ἢ δὲ μεσότης ἐν πᾶσιν ἀσφαλεστέρα<sup>9</sup>. En los *Trabajos y días*, 694, tenemos μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος; la comparación de este verso con el de Teognis, μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος, muestra que se trataba de formulaciones más o menos fijadas pero dotadas de bastante flexibilidad<sup>10</sup>.

Estas formulaciones pueden considerarse variantes de la sentencia πάντων μέτρον ἄριστον, o simplemente μέτρον ἄριστον, atribuida a los Siete Sabios, y en concreto a Cleobulo de Lindos (D. L. 1.93.8, Dem. Phal. ap. Stob. 3.1.172.4 (*Sept. Sap. Apophth.* 1.1 DK), Clem. Al. *Strom.* 1.14.61.2, *Suda* κ 1719, *Schol. Luc. Phal.* 7, *App. Anth. Ep. exhort.* 48.6)<sup>11</sup>. Sobre la proverbialidad de este tipo de sentencias se ha hablado en las pp. 101-103. Ya en la *Odisea* encontramos por dos veces (7.310, 15.71), tras cesura trocaica, ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα, sobre la que Eustacio dice γνωμικὸν δὲ πάντως τὸ «ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα» (1.277.16); καὶ ἕτερον γνωμικὸν τὸ «ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα» . . . τὸ δὲ «ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα» ἐγγύς ἐστι τοῦ εἰπεῖν ὡς «πάντων μέτρον ἄριστον» (2.91-2). En la colección de Teognis, el precepto se introduce con el verbo 'saber', típico en la cita de proverbios y otras tradiciones sapienciales, y se atribuye a los buenos: οἱ δ' ἀγαθοὶ πάντων μέτρον ἴσασιν ἔχειν (614); en Píndaro, *P.* 2.34, χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντὸς ὁρᾶν μέτρον va precedido de χρὴ, que es otra manera típica de introducir este tipo de γνώμαι mínimas. En varios de los múltiples testimonios de uso posteriores la forma de cita es típica de la cita de proverbios: Gal. *Propr. anim.* 5.7.15 ὁρθῶς γὰρ ἔοικεν εἰρησθαι τὸ «μέτρον ἄριστον»; Lib. *Ep.* 150.1 «μέτρον ἄριστον», ἔφη τις καὶ ὁ λόγος ἀνάθημα γίγνεται τῷ Πυθίῳ.

La sentencia (πάντων) μέτρον ἄριστον no está recogida tal cual en los paremiógrafos. En la colección de Macario (6.94) se recoge, sin explicación, πάντων τοι μέτρον ἐστὶ τὸ ἐπιεικές, que es seguramente una adaptación de πάντων μέτρον ἄριστον hecha en alguna obra perdida; Greg. *Cypr. Leid.* 2.79 y Macar. 5.88 citan la sentencia μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον (πράττειν) como equivalente de μηδὲν ἄγαν y μηδὲν ὑπὲρ τὸν καλάποδα (cf. también *Append.* 3.90, Arsen. 8.60d); en el esolio al *Filebo* de Platón, 45e, μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον se cita como apotegma equivalente de la *paroimía*

<sup>9</sup> Nauck<sup>2</sup> lo recoge como fragmento trágico de autor desconocido (547); para Kannicht y Snell (*TrGF*), se trata de un fragmento cómico.

<sup>10</sup> Cf. Fernández Delgado 1982: 163 y 173.

<sup>11</sup> A su vez considerada por los antiguos variante o equivalente de μηδὲν ἄγαν.

μηδὲν ἄγαν; en el escolio a Eurípides *Med.* 125, πάντων μέτρον ἄριστον se atribuye a «el sabio» (λέγει δὲ καὶ ὁ σοφός «πάντων μέτρον ἄριστον», ἐπὶ δ' ὑπερβολῆς «μηδὲν ἄγαν»).

A Hipócrates se atribuye el aforismo πάντα μέτρια, οἰσὶα ποτὰ ὕπνοι ἀφροδίσια, πάντα μέτρια (Pall. *Med. in Hp.* 2.157.9, Stob. 4.37.22). En la colección de sentencias atribuida a Focílides aparece por dos veces: πάντων μέτρον ἄριστον, ὑπερβασίαι δ' ἀλεγειναί (*Phoc. Sent.* 36 ≈ *Orac. Sib.* 2\*.142 Geffcken); μέτρα δὲ τεῦχ' ἔθ' ἐοῖσι· τὸ γὰρ μέτρον ἐστὶν ἄριστον (98).

Aunque la sabiduría o moral de la moderación no sólo es nuclear en la tradición griega, no puede negarse que ésta le dio una importancia especial (tal vez por ser más necesaria para compensar el otro gran ideal, el de la gloria y la victoria, que se materializaba en la importancia del ἄγών en todos los ámbitos). La idea de que el término medio es lo mejor es frecuente en distintas formulaciones, proverbiales y no proverbiales. Μηδὲν ἄγαν es tal vez la más famosa entre las proverbiales<sup>12</sup>. Los poetas, griegos y latinos, desarrollaron y recrearon la idea de maneras diversas, y los filósofos, ante todo Aristóteles (μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς, *EN* 1106b22), desarrollaron, a partir de esta idea recibida de la tradición, sus teorías éticas sobre la virtud del término medio. También en oradores, historiadores, médicos, etc., la idea se repite una y otra vez.

Es probable que la famosa frase de Protágoras, diversamente transmitida como πάντων μέτρον ἄνθρωπος οἱ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, constituya un juego con este dicho: cuando se esperaba ἄριστον, se dice ἄνθρωπος, que empieza por la misma vocal, acaba igual y tiene la misma estructura rítmica.

La atribución a Cleobulo de Lindos de la sentencia πάντων μέτρον ἄριστον forma parte de la tradición de los Siete Sabios, por la que se tendió a atribuir a cada uno de ellos una sentencia concisa de las que conforman lo que puede llamarse el núcleo duro de la tradición sapiencial griega. Se dice también que los propios Siete Sabios inscribieron sus sentencias en el templo de Apolo en Delfos<sup>13</sup>. Pero es típico de la tradición popular atribuirse a alguien concreto: si el dicho es sabio, es que lo dijo un sabio, o «el sabio»; este sabio se identifica después con un sabio con nombre propio<sup>14</sup>. Muchas veces, estos «autores» deben ser entendidos como una personalización de la sabiduría de tradición oral con una función similar a la de Esopo con respecto a la tradición fabulística<sup>15</sup>. Puede ser que el Cleobulo de Lindos histórico diera nueva forma a una idea que ya tenía otras en la tradición; o que usara a menudo o en una ocasión importante un proverbio preexistente; o pudo no tener que ver con la sentencia más que

<sup>12</sup> Para la pervivencia latina y posterior de estos dichos, véase Tosi 2313-8.

<sup>13</sup> En el *Protágoras* de Platón (342a-343b), esta historia de los Siete Sabios inscribiendo las «primicias de su sabiduría» (ἀπαρχὴν τῆς σοφίας) en el templo de Apolo en Delfos se cuenta a propósito de la «filosofía de los espartanos», consistente precisamente en estos dichos breves pero enjundiosos.

<sup>14</sup> Sobre este fenómeno de la atribución tradicional a un autor legendario se ha hablado en la Introducción, pp. 70 s.

<sup>15</sup> Sobre la tradición gnómica y proverbial relacionada con los Siete Sabios, cf. Roos 1984: 12-5, Martin 1993, García Gual 1989: 34-8, Busine 2002 y la bibliografía por ellos citada.

otro cualquiera pero ésta se le atribuyó por mor de la completitud de la fórmula «un dicho cada sabio».

El intento de resumir en unos pocos preceptos la sabiduría por la que ha de regirse la vida es común a varios pueblos y religiones: los diez mandamientos de Moisés y el dios de la religión judía son nuestro otro ejemplo más cercano. Las sentencias de los Siete Sabios también se relacionaron con la divinidad, y su inscripción en el templo de Delfos les da la sanción de un dios que es autoridad moral tanto por derecho propio como por responder en su oráculo a la voluntad de Zeus. Pero si el parecido de la tradición griega y la judía es llamativo, lo son también las diferencias, que se echan de ver en la propia forma de los preceptos, más cercanos a la ley en el caso judío, más al proverbio en el griego.

La sabiduría o moral de la moderación es, por fuerza, anterior a la configuración de la leyenda de los Siete Sabios y a la fundación de Delfos. Puede hablarse de la formación de una moralidad délfica que aprovecha, y al mismo tiempo potencia, elementos de una tradición anterior. Lo que no puede saberse es en qué fase de este proceso surge la formulación concreta πάντων μέτρον ἄριστον. En los testimonios más antiguos (Homero, Teognis, Focílides, Píndaro, Ésquilo) se advierte tal vez una fijación formal menor.

La forma de mayor fijación formal, πάντων μέτρον ἄριστον, tiene, en primer lugar, un carácter máximamente general, tanto en su modo de formulación (no metafórico, extremadamente conciso, con πᾶς en neutro plural y dos palabras de significado muy abstracto, ἄριστον en superlativo) como en su campo de aplicación, que es el de todos los haceres o incluso padeceres. La sentencia es redonda gracias también a la estructura rítmica y la aliteración (-των -τρον -τον). Pero la sentencia y sus variantes deben su fuerza además a un cierto carácter paradójico: ἄριστον, como superlativo, indica un extremo: la formulación dice que ese extremo está en el medio o es (co)medido, o sea, no extremo. La misma paradoja es más chocante en otras formulaciones proverbiales similares, como la hesiódica πλέον ἤμισυ παντός (*Op.* 40)<sup>16</sup>.

La frase de las *Euménides* comparte con muchos de los pasajes citados el uso del cuantificador πᾶς (en las sentencias de Focílides, πολλά) y el del adjetivo μέσος. Aunque la palabra más fijada proverbialmente parece haber sido μέτρον, en varias formulaciones tempranas encontramos, como en Ésquilo, μέσος: Thgn. πάντων μέσ' ἄριστα, *Phoc. Sent.* πολλά μέσοισιν ἄριστα; en la adaptación del *fr. trag. adesp.*, el sustantivo abstracto derivado μεσότης. En Homero el adjetivo es αἰσιμα, «ajustado a lo que le toca» o «le corresponde». Μέσον 'medio' es equivalente de μέτρον 'medida' en cuanto que ambos términos quieren decir ni mucho ni poco, ni pasarse por más ni por menos. El parecido fonémico de ambas palabras también ha debido de contar para que se sintieran como equivalentes.

A los términos ἄριστος, ἀμείνω, τὸ ἐπιεικές, ἀσφαλεστέρα, que funcionan por lo general como predicado, corresponde en las *Euménides* τὸ κράτος, que no está tan distante de ἄριστος como podría parecer por su traducción española.

---

<sup>16</sup> La expresión se recoge en Greg. Cypr. Leid. 2.89, *Append.* 4.7, Macar. 6.53, Apost. 13.77, Arsen. 12.19 c y d.

Así pues, es muy probable que en las *Euménides* haya, más que una cita del proverbio, una alusión, recreación o adaptación al contexto y al metro. No es la primera vez en la *Oresteia* que la cita o alusión a una sentencia proverbial de carácter muy general, muy concisa y que quiere dar voz a una verdad muy relevante, se atribuye a la divinidad, que es la que sustenta, impone o concede este saber: así ocurría en *Ag.* 177 s. s. τῷ πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν (referido a Zeus); en 1563 s. μίμνει δὲ μίμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς / «παθεῖν τὸν ἔρξαντα»· θέσμιον γάρ; y en *Cho.* 309 ss., donde el τριγέρων μῦθος del δράσαντι παθεῖν quedaba relacionado con la Justicia<sup>17</sup>. Aquí, además, son también divinidades, las Erinias, las que hacen esta atribución. Y es interesante que en este caso la divinidad de la que proviene el saber no sea Zeus, como en *Ag.* 177 s. y 1563 s., sino un más general θεός: las Erinias no pueden citar como autoridad a un dios joven y olímpico que parece estar más ligado al bando de Apolo.

Otra coincidencia con estos pasajes es que la alusión proverbial se encuentra en un canto coral, que es precisamente donde se tratan las cuestiones morales de un modo general y cercano a lo teórico. Al canto da pie el caso concreto de Orestes, pero se plantea en términos cada vez más generales: el que este caso quede sin castigo dará origen a nuevas leyes que dejarán más crímenes sin castigo; ya el miedo no impedirá los crímenes y los que los sufran no podrán pedir justicia; de ahí se pasa a lo provechoso del miedo para mantener el orden y la justicia. A continuación, en los versos que nos ocupan, el ideal del término medio se aplica al modo de organización política de la ciudad: ni despótica ni sin gobierno. «Sin gobierno» se presenta como equivalente de la descripción que se acaba de hacer de lo que pasaría si los delitos quedaran sin castigar y nadie tuviera entonces miedo de cometerlos. Las Erinias se defienden con los argumentos de la moral mayoritaria y tradicional, que es también la moral esquilea, y esto es lo que da su gracia a la tragedia: que las Erinias, que deben acabar perdiendo su presa, tienen también (para el poeta, para el público) razón, o tienen al menos su parte de razón. De ahí que Atenea, que, aunque juez, da de algún modo su voto al otro bando, repita en su parlamento de 681 ss. muchas de las ideas de este canto.

Las *Euménides* es la obra que más se acerca a la realidad ateniense del momento: el juicio se celebra en el Areópago de Atenas y es Atenea quien lo juzga, y la obra acaba con consejos y bendiciones a la ciudad. También en este pasaje, aun partiendo del caso concreto de Orestes, se aprovecha para decir cómo debe regirse una ciudad, y el poeta se lo está diciendo al público, que es decírselo a Atenas, a través de las Erinias. El término medio entre el despotismo y la falta de orden o gobierno es lo que las ciudades griegas buscaban entonces con las democracias, que ya hemos visto ensalzadas de modo más indirecto en el *Agamenón* (p. 179); un jurado democrático es el que decidirá el caso de Orestes.

---

<sup>17</sup> «De Dios el medio» (Vallés 1034).

- (11) 530 s. παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν, οoooo  
ἀλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει.

παντὶ T: ἅπαντι codd.

que la divinidad ha concedido siempre la victoria al término medio, mas  
 unas cosas las rige de una manera y otras de otra.

Pär Sandin, en su comentario a *Supplices* 93-5 (δαυλοὶ γὰρ πραπίδων / δάσκιόι τε τείνουσιν πόροι / κατιδεῖν ἄφραστοι): «Fraenkel on Ag. 182 f. (I. 112, n. 1) compares, besides *Supp.* 1057-58 and *Eu.* 530, Hes. *Op.* 483-84: ἄλλοτε δ' ἄλλοῖος Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο, ἀργαλέος δ' ἄνδρεςσι καταθνητοῖσι νοῆσαι. Rather than the direct influence Fraenkel suspects, a common notion or proverb seems to account for the similarity: 'the Lord works in mysterious ways' [nota: «Cf. also West (1997) 559-60 for similar expressions in Near Eastern literature»]. El parecido es desde luego producto de una idea tradicional, pero no es tan grande, en lo formal, como para permitir reconocer una expresión fija.

- (12) 532-7 ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω, \*\*\*\*o

δυσσεβείας μὲν ὕβρις τέκος ὥς ἐτύμως·

ἐκ δ' ὑγείας

535

φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος

καὶ πολύευκτος ὄλβος.

533 δυσσεβείας T: δυσσεβείας codd. · 536 πᾶσι codd.: Heath

Cuadra con ésta la palabra que digo: es de la impiedad de la que es la insolencia el hijo, ciertamente; mas de la salud del alma, la prosperidad de todos tan querida y anhelada.

Véase el comentario a Ag. 750 ss. Nótese que se trata también aquí de una cita explícita: ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω «digo palabra que se ajusta a la misma medida», «que cuadra» con la palabra ya dicha (el dicho anterior). Headlam (1891: 144) compara AP 10.48 «μήποτε δουλεύσασα γυνὴ δέσποινα γένοιτο» / ἐστὶ παροιμιακόν. τῷδε δ' ὅμοιον ἐρῶ / μήτε δίκην δικάσειεν ἀνὴρ γεγυνώς δικο- / λέκτης... Y, al mismo tiempo, ξύμμετρον ἔπος es palabra «comedida», «que se ajusta a medida» según manda el dicho recién mencionado. El dicho se refuerza además con ὥς ἐτύμως, para contraponerlo, como en Ag. 750 ss. se hace más largamente, con la tradición de que es el κόρος lo que engendra la ὕβρις: «ὥς ἐτύμως 'en realidad', diga el proverbio lo que diga; Platón usa en varias ocasiones (*Cri.* 46d, 48c; *Ly.* 216c, 219d; *Prt.* 343d) ὥς ἀληθῶς para contrastar una afirmación presentada como verdadera con una alternativa rechazada que puede o no mencionarse explícitamente» (Sommerstein)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> ὥς ἐτύμως no se usa, pues, porque el coro «está citando con aprobación un dicho corriente», como supone Headlam (1891: 144). Thomson reconoce también la referencia al proverbio («una variante del proverbio τίκτει τοι κόρος ὕβριν»).



En principio, parece que lo que mejor cuadraría con la afirmación anterior del poder del término medio sería la sentencia tradicional de que ὕβρις es hija de κόρος; pero decir que es hija de la impiedad cuadra mejor si se atiende a θεός: es la divinidad la que ha dado el poder al término medio; por tanto, toda ὕβρις ha de ser hija de la impiedad, de un no atenerse al término medio que el dios ordena.

Esta referencia de las *Euménides* al dicho ya cuenta con la hecha en el *Agamenón*, que se desarrollaba más largamente y era más explícita en su rechazo a la tradición. Puede por tanto aquí la corrección hacerse de forma más concisa. Que esta alusión y corrección del dicho sobre el origen del mal se haga dos veces en la *Oresteia*, da idea de la importancia de la cuestión en la trilogía.

(13) 574 ὦν ἔχεις αὐτὸς κράτει.

\*\*\*οο

Gobierna en lo que tienes (a tu cargo).

Davies: «ὦν ἔχεις αὐτὸς κράτει looks like a proverb. Compare Theocr. 15.90, πασάμενος ἐπίτασσε ‘give your orders when you are master’, and Soph. O. C. 839, Μὴ ‘πίτασσ’ ἂ μὴ κρατεῖς». Garvie añade el paralelo de Soph. *Ai.* 1107 ὦνπερ ἄρχεις ἄρχε, y debe añadirse también ante todo el de Heródoto 1.8 πάλαι δὲ τὰ καλὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μανθάνειν δεῖ· ἐν τοῖσι ἐν τῷδε ἐστί, σκοπέειν τινὰ τὰ ἐώντοῦ, «y de antiguo han descubierto los hombres las cosas buenas y hermosas, de las que hay que aprender: entre ellas una es ésta: mirar uno lo suyo» (nótese que poco después en el mismo pasaje se citan uno o dos proverbios más). Esta forma de cita hace probable que σκοπέειν τινὰ τὰ ἐώντοῦ sea o aluda a una fórmula proverbial. Probable pero no seguro, como piensan Strömberg (1954: 48), Russo (1983: 126 ss. y 1997: 53 s.) o Miletta (2010: 138), ya que también podría tratarse de una norma de conducta general que no hubiera cuajado en una forma fija<sup>19</sup>. Hay, desde luego, en las lenguas modernas, fórmulas parecidas, como «meterse en sus asuntos», normalmente dicha en imperativo («¡Métete en tus asuntos!»). Otro elemento de duda es que la frase de las *Coéforas* no coincide formalmente con la de Heródoto.

(14) 589 ἐν μὲν τόδ’ ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων.

\*\*\*ο

Esta es ya la una de las tres caídas.

García Romero (2002: 183 y 2001: 71 ss.) comenta, en relación con el proverbio τὸ τρίτον τῷ σωτήρι, el carácter proverbial de esta imagen, tomada, como revela el término παλαισμάτων, de la lucha deportiva, en la que había que hacer caer al adversario tres veces para proclamarse vencedor. Cita García Romero los paralelos de Platón, *Eutidemo*

<sup>19</sup> Pudo también haber en griego una expresión fija τὸν ἐμὸν οἰκεῖν οἶκον, «ser señor en mi casa», «gobernar los asuntos de mi casa», según propone García López en su comentario a Ar. *Ra.* 105; cf. Eur. *Ph.* 602, *IA* 331, *Andr.* 237, fr. 144 *TrGF*, Ar. *Ra.* 105 con su escolio.

277d ἔτι δὲ ἐπὶ τὸ τρίτον καταβαλὼν ὥσπερ πάλαισμα ὥρμα ὁ Εὐθύδημος τὸν νεανίσκον, y *Fedro* 256b τελευτήσαντες δὲ δὴ ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἐν νενικήκασιν<sup>20</sup>. Tarrant (1946: 115) considera proverbial la expresión del *Fedro*. Es éste el paralelo más relevante, ya que, siendo su forma, como se ha señalado con el subrayado, igual a la de las *Euménides*, no cabe duda de que la expresión era proverbial y se usaba cuando se conseguía algo importante y necesario como paso previo para alcanzar un objetivo mayor. La explicación del escolio de Hermias, a pesar de estar equivocada con respecto al origen del dicho, es interesante por usar la expresión τὸ λεγόμενον, apropiada para los proverbios<sup>21</sup>:

τὸ δὲ «τῶν τριῶν παλαισμάτων» δύναται μὲν τις καὶ ὡς ἐπὶ τῶν ἀγώνων ἐκ-  
λαμβάνειν, ἄμεινον δὲ κατὰ τὰ ἀνωτέρω εἰρημένα θεωρητικώτερον ἐκδέχεσ-  
θαι τὸ λεγόμενον, ἵνα εἴπῃ τὸν τρίτον ἐλθόντα εἰς γένεσιν καὶ φιλοσοφήσαν-  
τα ἀνάγεσθαι.

Cabe sospechar, por los dos contextos de uso de las *Euménides* y el *Fedro*, que no era preciso, en los usos concretos del dicho, que se tratara de un proceso que constara de tres partes, sino que sólo se quería decir que lo ya alcanzado era un paso muy importante para la consecución del objetivo final. Ya hemos visto (p. 658) que en la *Oresteia* son frecuentes las imágenes deportivas y agoniales en general; dentro de esto, las sacadas del ámbito de la lucha son especialmente frecuentes (Poliakoff 1980). La referencia a la tercera caída se da también en *Ag.* 171 s. y *Cho.* 339; aquí, el enfrentamiento del juicio, que es dialéctico, se compara con el de la lucha, como sucede en Platón tan a menudo. Sobre la importancia del tres en la trilogía y en muchas producciones populares ya hemos hablado (pp. 669 s.); puede pensarse que en la *Oresteia* las referencias, proverbiales y no proverbiales, a la caída tercera y definitiva, están ligadas a las referencias, proverbiales y no proverbiales, al tercero salvador, también el definitivo.

(15) 690-2

ἐν δὲ τῷ σέβας

οοοοο

ἀστῶν φόβος τε ξυγγενὴς τὸ μὴ ἀδικεῖν  
σχήσει

En esta roca, digo, el Respeto y el Miedo, hermano suyo, lejos del crimen  
habrán de mantener a los ciudadanos

<sup>20</sup> También se ha relacionado con la frase de las *Euménides* una misteriosa expresión del *Orestes* de Eurípides, διὰ τριῶν δ' ἀπόλλυμαι (v. 434), diversamente explicada desde los escolios a nuestros días, pero creo que ahí los tres son tres oponentes más que tres caídas.

<sup>21</sup> Una expresión muy parecida es τῶν τριῶν κακῶν ἓν «De los tres males, uno» (Men. fr. 579 PCG, Polyzel. fr. 3 PCG, Ar. fr. 563 PCG, Ath. 157d; cf. Pearson *ad Soph.* fr. 908), que varios léxicos (*Suda* τ 871, Phot. τ 602, —a partir de los que Erbse reconstruye Paus. att. τ 57— Hsch. τ 1754) reconocen como dicho (λεγόμενον τι ἐστίν).

Rose «ξυγγενής. *I.e.*, kinsman or brother of Reverence. Aesch. is paraphrasing the dictum quoted (from the *Kypria*) in Plat. *Euthyphr.*, 12b1, which may well have been current as a proverb, ἵνα γὰρ δέος ἐνθα καὶ αἰδώς». Lloyd-Jones: «'Where there is fear, there is reverence' was probably already a proverb when it occurred in the pre-Homeric epic called *The Cypria*». La idea de estos versos es parecida a la del proverbio<sup>22</sup>, pero no hace falta pensar que se trata de una paráfrasis, alusión o referencia.

- (16) 746 νῦν ἀγχόνης μοι τέρματ', ἢ φάος βλέπειν. 00000  
Ahora para mí, o colgarme o ver la luz.

Varios comentaristas señalan el carácter proverbial de la palabra ἀγχόνης: «Palabra proverbial para cualquier extremo de dolor, desastre o fastidio. Ar. *Ach.* 60, ταῦτα δῆτ' οὐκ ἀγχόνῃ; aquí, como dice el Schol., νῦν μοι ζωὴ ἢ θανάτου τέλος» (Drake); «ἀγχόνῃ, el último recurso de la desesperación, probablemente haya de tomarse en sentido proverbial más que literal, según pasajes como Eur. *Ba.* 246 (habla Penteo) ταῦτ' οὐχὶ δεινὰ καὶ ἀγχόνῃς ἔστ' ἄξια; Heracl. 246 (Demofonte) καὶ τὰδ' ἀγχόνῃς πέλας, Soph. OR 1374 [οἶν ἐμοὶ δυοῖν / ἔργ' ἐστὶ κρείσσον' ἀγχόνῃς εἰργασμένα], Ar. *Ach.* 125, etc.» (Blass)<sup>23</sup>. Dejando de lado si en las *Euménides* la palabra ha de entenderse en sentido literal, como considera Sommerstein, o figurado, como entiende Blass, lo cierto es que, si el uso figurado de ἀγχόνῃ está, como puede deducirse de los paralelos, más o menos fijado en la lengua y es por tanto proverbial en sentido amplio, no se reconoce en los paralelos que este uso haya dado lugar a una expresión fija, ni mucho menos que haya expresión fija en el verso de las *Euménides*.

- (17) 734-53 ἐμὸν τόδ' ἔργον, λοισθίαν κρῖναι δίκην· \*0000  
ψῆφον δ' Ὀρέστη τήνδ' ἐγὼ προσθήσομαι.  
...  
νικᾷ δ' Ὀρέστης, καὶν ἰσόψηφος κριθῇ. 741  
...  
ἀνὴρ ὃδ' ἐκπέφευγεν αἵματος δίκην· 752  
ἴσον γὰρ ἐστὶ τὰρίθμημα τῶν πάλων.  
Ésta es mi misión: juzgar el juicio la última. Y añadiré este voto a Orestes . . . Orestes vence aunque los votos salgan empatados . . .  
Este hombre ha quedado libre en el juicio por derramamiento de sangre: el número de votos es igual.

<sup>22</sup> *Cypria* fr. 18.2 Bernabé; Epich. fr. 228 PCG, Plu. Agis 30.6, *Cohib. ira* 459d, Stob. 3.31.12 y 18; Diogen. 5.30, *Mant.* 1.71, Apost. 9.6, escolios a Platón, etc.

<sup>23</sup> Véanse también los comentarios de Wecklein a *Eum.*, y de Jebb y Bollack a OR.

En el sistema judicial ateniense, cuando había un empate en los votos del jurado, se absolvía al acusado, «depositándose idealmente el voto del presidente del tribunal en tales casos a favor de la absolución» (Podlecki, p. 211). Eurípides vuelve a referirse a esta norma en su *Electra*, 1265-9, atribuyendo también su origen al juicio de Orestes, pero sin mencionar a Atenea. Otros se refieren también a ella sin hacer referencia alguna a Orestes o Atenea (Antipho 5.51, Arist. *Pr.* 951a20 ss.), mientras que varios autores tardíos empiezan a referirse al voto salvador de Atenea en contextos distintos al del juicio de Orestes. Filóstrato, hablando en sus *Vidas de los sofistas* de Aristocles de Pérgamo, dice (2.567-8):

εὐδοκιμοῦντι δὲ αὐτῷ κατὰ τὸ Πέργαμον κἀξηρημένῳ πᾶν τὸ ἐκείνη  
Ἑλληνικὸν ἐξελαύνων ὁ Ἡρώδης ἐς Πέργαμον ἔπεμψε τοὺς ἑαυτοῦ  
ὁμιλητὰς πάντας καὶ τὸν Ἀριστοκλέα ἦρεν, ὥσπερ τις Ἀθηνᾶς ψῆφος.

A él, que en Pérgamo tenía buena fama y estaba unido a toda la comunidad griega de allí, Herodes, de viaje a Pérgamo, le envió a todos sus discípulos, y elevó a Aristocles, como <si le diera> una especie de voto de Atenea.

Otras referencias al voto de Atenea se encuentran en Luciano *Pisc.* 21.4-11 (ὦ Πολιάς . . . σὺ προσθεῖσα τὴν σεαυτῆς σῶζέ με) y *Harm.* 3.42-7 (ὥστε ἦν που καὶ νῦν ἐμοὶ ἐς τὸ χειρὸν ῥέπωσιν αἱ ψῆφοι ἐν τῷ λόγῳ καὶ ἐλάττους ὦσιν αἱ ἀμείνους, σὺ δὲ τὴν τῆς Ἀθηνᾶς προστιθεῖς ἀναπλήρου τὸ ἐνδέον παρὰ σεαυτοῦ καὶ τὸ ἐπανόρθωμα οἰκεῖόν σοι δοκεῖτω), aunque Luciano parece entender que el voto de Atenea se sumaba a los de la absolución cuando había más de los otros<sup>24</sup>. Ya en el s. IV, el emperador Juliano menciona el voto de Atenea explicando la norma como una antigua costumbre ateniense (*Or.* 2.9.3-6 εἴ ποτε τῶν δικαζόντων αἱ ψῆφοι κατ' ἴσον γένοιτο τοῖς φεύγουσι πρὸς τοὺς διώκοντας, τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἐπιτιθεμένην τῷ τὴν δίκην ὀφλήσειν μέλλοντι ἀπολύειν ἄμφω τῆς αἰτίας)<sup>25</sup>.

De alguno de estos textos, probablemente el de Filóstrato, parte Erasmo cuando incluye en sus *Adagia* (2353) la expresión «Minervae suffragium», cuya explicación empieza citando la forma griega:

Ἡ Ἀθηνᾶς ψῆφος, id est Minervae suffragium. De exacte iudicio, contrarium illi: Ὅς ἐκρίνευ, id est Sus iudicavit. Sed lepidius fiet, si per ironiam efferatur in stupidum et nullius iudicii hominem.

Como se ve, Erasmo le atribuye un sentido distinto a la expresión. La expresión ἡ Ἀθηνᾶς ψῆφος no está en las colecciones paremiográficas griegas<sup>26</sup>. La locución latina

<sup>24</sup> La cuestión de cómo deba interpretarse en las *Euménides* el voto de Atenea se ha discutido mucho: véase Müller, pp. 180 s. y 243-8 y Podlecki, pp. 211-3.

<sup>25</sup> También hay una referencia, de sentido discutido, al voto de Atenea en Dión Casio 51.19.7 (cf. Reinhold 1981) y en Juan Cantacuceno (s. XIV), *Hist.* 1.417.12-5.

<sup>26</sup> Heinimann y Kienzle consideran probable que Erasmo la conociera por los textos de Filóstrato y Luciano, pero no descartan tampoco que constara en el manuscrito de Apostolio de Erasmo, ya que la expresión está en la obra de Erasmo situada dentro en una serie de adagios tomados de Apostolio.

«calculus Minervae» no se usó en la antigüedad, pero sí la usan los modernos, y algunos atribuyen a los griegos la expresión proverbial Ἀθηνᾶς ψῆφος<sup>27</sup>.

Volviendo a Ésquilo, es evidente que la norma de absolver en caso de empate funcionaba ya en su época, y evidente también que en las *Euménides* se está dando un origen mítico a esta norma. Sabemos que Ésquilo ha partido para la *Orestea* de un mito tradicional en el que ha hecho innovaciones, y entonces hay que preguntarse si ya antes de su *Orestea* se atribuía la norma de la absolución por empate de votos al voto salvador de Atenea en el juicio de Orestes. Demóstenes (23.66) cita una vieja historia según la cual juzgaron a Orestes en el Areópago doce dioses, sin decir nada del empate o del voto de Atenea; un esolio a Elio Aristides (*Pan.* 108.7) añade que Atenea, que no formaba en principio parte del jurado, añade su voto a favor de Orestes al producirse empate entre los doce iniciales<sup>28</sup>. Este esolio puede recoger una tradición previa o posterior a la *Orestea* o ser una mezcla de tradiciones previas y posteriores. Así que o bien la etiología de las *Euménides* de la norma de absolución en caso de empate es completamente nueva o bien es una reformulación de una etiología preexistente.

Müller (p. 243) supone que «the popular Grecian mind . . ., where the Judges themselves gave no positive decision, . . . imagined to itself a benevolent deity as interposing and giving a casting vote in favour of the defendant, and had a particular tale to relate, which was to account for the whole matter. In other words, Minerva's ballot is neither more nor less than the mythical expression of the principle, that where Justice is undecided, Mercy prevails.» Esta explicación implica que la idea del voto salvador de Atenea es popular y seguramente anterior a Ésquilo. Tendríamos entonces que preguntarnos si tal leyenda había dado lugar a una expresión fija, «el voto de Atenea», que se usara en la lengua corriente para referirse a los casos de absolución por empate o incluso aplicada a otros ámbitos, lo que convertiría el texto de Ésquilo no sólo en la explicación de una norma del sistema judicial, sino también de una expresión fija que podría considerarse proverbial.

Pero, por atractiva que sea la explicación de Müller, no puede sin embargo probarse la existencia en griego antiguo de una expresión fija relacionada con la leyenda que supone. Ni siquiera es claro si los usos figurados de Filóstrato y del *Harmónides* de Luciano han de explicarse por uso de una locución proverbial o como simples referencias a la leyenda del voto de Atenea, así que no es de descartar que la expresión proverbial «calculus Minervae» sea bastante moderna.

Hasta aquí lo que principalmente nos interesaba: si Ésquilo, además de dar o reformular una explicación para el origen de una norma judicial, está también explicando al mismo tiempo una expresión fija de carácter más o menos proverbial. Pero puede también plantearse una segunda cuestión, que se sale de los límites de este estudio: si no había tal expresión proverbial, empieza a haberla, en cierto registro

---

<sup>27</sup> Reinhold 1981: 138 s.: «The term 'vote of Athena' was a Greek proverbial expression».

<sup>28</sup> También en Cic. *Mil.* 3 el voto de Atenea resuelve el empate del juicio de Orestes, sólo que entre jueces humanos (Cicerón se basa probablemente en Ésquilo).

lingüístico al menos, como mínimo a partir de Erasmo, y entonces habría que preguntarse cuál es el papel de la obra de Ésquilo en este proceso.

- (18) 741 νικᾷ δ' Ὀρέστης, κἄν ἰσόψηφος κριθῇ. οοοοο  
Orestes vence aunque los votos salgan empatados.

Volvemos sobre el verso 741. En las *Ranas* de Aristófanes un canto coral acaba diciendo, refiriéndose a Cleón, ὡς ἀπολεῖται, κἄν ἴσαι γένωνται (684 s.), ¿tal vez en una especie de parodia del v. 741 de las *Euménides*? El caso es que el verso de Aristófanes se hace merecedor de varios escolios que explicitan el sustantivo que falta (αἱ ψῆφοι, αἱ γνῶμαι) y explican la referencia hiperbólica a la antigua norma ateniense de la absolución en caso de empate, y esto da lugar a que la expresión κἄν ἴσαι acabe en Hesiquio explicada como παροιμία (Hsch. κ 670 «κἄν ἴσαι»· παροιμία μετενηνεγμένη ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς δικαστηρίοις φερομένων ψήφων ἴσων. ἀπολύονται γὰρ τοῦ ἐγκλήματος, ὁπότεν ἴσαι ἐξενεχθῶσιν αἱ ψῆφοι). En las colecciones paremiográficas se encuentra luego κἄν ἴσαι ψῆφοι γένωνται (ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς δικαστηρίοις ψήφων. Ἀπελύοντο δὲ οἱ κρινόμενοι, ὅτε ἴσαι αἱ ψῆφοι ἐγίνοντο, *Coll. Coisl.* 277 = *Append.* 3.42) e ἴσαι ψῆφοι (ἐπὶ τῶν ἐν δικαστηρίῳ ἀντικρινομένων, καὶ μηδενὸς καταβεβλημένου. Αἰσχίνης κατὰ Κτησιφῶντος [3.252], *Coll. Bodl.* 532 = *Append.* 3.30)<sup>29</sup>. Si la sospecha de una influencia de las *Euménides* en Aristófanes es cierta, el texto de Ésquilo ha tenido un papel fundamental en que estas expresiones acabaran catalogadas como παροιμίαι. Pero creo que son falsas παροιμίαι. La explicación del escolio a Aristófanes se entiende por la elisión del sustantivo y por basarse la expresión en una norma judicial que hay que explicar y probablemente también por ser una expresión más o menos técnica del lenguaje judicial. Todo esto viene a conformar una explicación en cierto modo parecida a las de las expresiones proverbiales, lo que pudo dar lugar a la glosa de Hesiquio y a la inclusión en las colecciones paremiográficas.

- (19) 750 s. γνώμης δ' ἀπούσης πῆμα γίγνεται μέγα, \*οοοοο  
βαλοῦσά τ' οἶκον ψῆφος ὥρθωσεν μία. \*οοοοο

βαλοῦσα Σ codd.: μολοῦσα Blass: πολλοῖσι Headlam: παροῦσα Voss · βάλοι τ' ἄν... ὀρθοί τ' ἄν Hartung · τ'] δ' Portus

Un parecer que falte se convierte en desastre, y una sola piedra de votar pone en pie una casa [lit. «y una sola piedra/voto que le dé a una casa, la pone en pie»; o: «una sola piedra/voto derriba o alza una casa»]

<sup>29</sup> Otras obras lexicográficas recogen las expresiones ἴσαι ψῆφοι (*Suda* ι 623-5, Phot. ι 197-9, Harp. 162.11-4) y ὡς ἀπόλοιτο, κἄν ἴσαι γένωνται (*Suda* ω 217), con explicaciones tomadas de los escolios a Aristófanes o que parten del texto de Esquines, pero sin decir que se trate de παροιμίαι.

Teniendo los dos versos una cierta dificultad, y jugándose en ellos con el sentido de ψῆφος, ambos se han considerado proverbiales. El escolio explica el primero: <γνώμης· ἀντὶ ψήφου. Verrall, haciendo notar el doble sentido de la frase, comenta: «Note however that naturally, and in almost any context, the verse would mean ‘by lack of judgment great mischief comes’. We may suspect that it was in this sense proverbial, and that the application of it here is an artificial point». Collard habla de estilo proverbial: «another utterance in the informal style of a proverb, perhaps expressing Apollo’s anxiety» (aunque no parece que haya nada de informal en el estilo de la frase). Se trata desde luego de una γνώμη, de estructura bimembre y con un cierto juego de repetición de fonemas (γνώμης δ’ ἀπούσης; πῆμα / μέγα; γνώμης δ’ ἀπούσης πῆμα γίγνεται μέγα), pero no tenemos ningún otro indicio de su proverbialidad; el doble sentido no lo es.

El segundo verso es otra γνώμη, en la que parece jugarse con el significado de ψῆφος, ‘piedra’ o ‘voto’. El escolio explica: ἡ ψῆφος δὲ βαλεῖν τε καὶ ὀρθῶσαι οἶκον δύναται. Para Paley (1880), esta frase del escolio «parece ser un proverbio», o bien (Paley 1845, 1870), corrigiendo en δύνατ’ οἶκον, un hexámetro proverbial. Para Drake, «βαλοῦσα ὠρθωσεν μία, [is] a proverb = ἔβαλέ τε καὶ ὠρθωσεν». Verrall vuelve a sorprendernos con un proverbio inventado: «Possibly the case is similar to that of the preceding verse: βαλοῦσα ψῆφος suggests a sling, and would stand most naturally in such a phrase as βαλοῦσ’ ὀπλίτην ψῆφος ἔστρωσεν μία ‘the stroke of one pebble can bring down a full-armed man’. If there were such a saying, this, as an imitation of it, would have an intelligible, though artificial, point. Or perhaps the phrase alludes to the rules and language of some game: ψῆφοι were employed in many». Dejando de lado a Verrall, no es claro que la frase citada por el escoliasta sea un proverbio; también podría ser una simple explicación del verso, y el doble sentido ser original<sup>30</sup>.

- (20) 850 φρονεῖν δὲ καμοὶ Ζεὺς ἔδωκεν οὐ κακῶς \*\*\*οο  
también a mí me ha concedido Zeus el no pensar mal

Véase el comentario a Ag. 927 s. καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν / θεοῦ μέγιστον δῶρον, donde se dan el resto de los paralelos de la expresión. La expresión de Atenea sería una alusión al posible proverbio, ya que la expresión no es general sino particular («a mí»).

- (21) 903 ὅποια νίκης μὴ κακῆς ἐπίσκοπα \*οοοο  
Lo que no tenga por blanco una mala victoria

Thomson: «the proverbial νίκη κακή was a victory which involved the victor in disaster or dishonour: Longus i. 18 (after a kiss) ὦ νίκης κακῆς, Theoc. iv. 27 κακᾶς

<sup>30</sup> Para las dificultades sobre todo del segundo verso, remito a los comentarios. West edita βαλοῦσά τ’ οἶκον entre cruces.

ἡράσσαιο νίκας, Eur. *Andr.* 779-80 κρεῖσσον δὲ νίκαν μὴ κακόδοξον ἔχειν ἢ ξὺν φθόνῳ σφάλλειν δυνάμει τε δίκαν, Plat. *Menex.* 247 a ἴστε ὡς ἡμῖν, ἂν μὲν νικῶμεν ὑμᾶς ἀρετῇ, ἡ νίκη αἰσχύνῃν φέρει, ἡ δὲ ἥττα, ἐὰν ἡττώμεθα, εὐδαιμονίαν, *Epist.* 333 c καὶ μάλα ἀτόπῳ τε καὶ αἰσχυρᾷ νίκη τοῖς τῆς νίκης αἰτίοις, Plut. *M. [Lib. educ.]* 10 a οὐ γὰρ τὸ νικᾶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἡττᾶσθαι ἐπίστασθαι καλόν· ἐστὶ δ' ἐν οἷς τὸ νικᾶν βλαβερόν καὶ ὡς ἀληθῶς νίκη Καδμεΐα (so restored by Hartman in *Mnemosyne* 37. 1). Aesch. *Theb.* 716 should be read as a question (schol.): . . . νίκην γε μέντοι καὶ κακὴν τιμᾷ θεός; . . . Conversely, a ἥττα καλή was a defeat one which redounded to the credit of the vanquished». Varios de los paralelos de Thomson muestran que la expresión tenía una cierta fijación, y el sentido de la expresión, aunque no sea propiamente figurado, sí es «especial», esto es, que quiere decir algo más que lo que de la unión de las palabras que la componen se esperaría; pero ese «algo más» es bastante poco, de manera que es poco probable que se considerara παροιμία; seguramente haya de considerarse más bien colocación o cliché.

- (22) 861-6      μηδ', ἐξελοῦσ' ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων,      οοοοο  
                   ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσης ἄρη  
                   ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν.  
                   θυραῖος ἔστω πόλεμος, οὐ μόλις παρών,  
                   ἐν ᾧ τις ἔσται δεινὸς εὐκλείας ἔρως.  
 (23) 866      ἐνοικίου δ' ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην.      οοοοο

861 μήτ' Dindorf · 862 ἐμοῖσιν M · ἰδρύσης ἄρη Stephanus: ἰδρυσηκάρη M corr.  
 (κάρα ante corr.): ἰδρύση κάρα codd. · ἐστι M ante corr.

ni saques como el corazón de unos gallos y lo plantes en mis ciudadanos, Ares intestino y audacia de unos contra otros. Fuera de casa sea la guerra, no apenas presente, en la que habrá un tremendo deseo de gloria. No me refiero al combate del ave de corral.

Hermann, en su comentario a los *Persas*, considera que en *Pe.* 755 s. τὸν δ' ἀνανδρίας ὑπο / ἔνδον αἰχμάζειν, πατρῶον δ' ὄλβον οὐδὲν αὐξάνειν, *Ag.* 1671 κόμπασον θαρσῶν, ἀλέκτωρ ὥστε θηλείας πέλας y en estos dos pasajes de las *Euménides* se alude a un mismo proverbio. Podlecki, por su parte, ante las dificultades de 864 s., propone trasponer 866 después de 863 (traduciéndolo «For I say there si no place for a domestic cock-fight»): «the verse thus caps in an epigrammatic —even proverbial— way Athena's urging that their citizens avoid civil war». Véase lo dicho con respecto a *Ag.* 1671. En estos casos, puede hablarse tal vez de la proverbialidad del gallo como animal que se enfrenta con los suyos, pero no de expresión proverbial propiamente dicha (con fijación formal).



(24) 1036 γᾶς ὑπὸ κεύθεσιν ὠγυγίοισιν

ooooo

Bajo las cavernas ogigias / antiquísimas de la tierra

Koch (1887: 46) recoge este pasaje en su estudio sobre los proverbios en la tragedia, junto con numerosos paralelos del sentido proverbial de la palabra ὠγύγιος, derivado de Ogiges, un legendario rey ático de los tiempos antiguos, de donde el sentido de ‘muy antiguo’, ‘primigenio’. Como en 746 con respecto a ἀγχόνῃ, se trata de un uso proverbial en el sentido de que se ha fijado y es además del tipo de la antonomasia (como en nuestro «más viejo que Matusalén», o «de los tiempos de Maricastaña»), pero ni en los testimonios en general ni en esta expresión de las *Euménides* en particular hay expresión (pluriverbal) fija que permita hablar de παροιμία.

### III

#### Estudio conjunto de las expresiones proverbiales de la *Orestea*



## Lista e identificación

Para el estudio conjunto de las expresiones proverbiales de la *Orestea*, se tendrán en cuenta tanto las expresiones proverbiales que se han tratado largamente en la parte central de este estudio como las calificadas con cuatro estrellitas en «Expresiones proverbiales dudosas y falsas». Estas últimas se marcarán con un asterisco.

*Agamenón*

- |             |   |     |
|-------------|---|-----|
| 1. 33       | τρίς ἐξ βαλούσης τῆσδ' ἐμοὶ φρυκτωρίας.   |     |
| 2. 36 s.    | βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν.  |     |
| 3. 177 s.   | τῷ πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν.  |     |
| 4. 250 s.   | Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει.   |     |
| 5. 264 s.   | εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,<br>ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα.   |     |
| 6. 394      | διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν.  |     |
| 7. 532 s.   | οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον.   |     |
| 8. *648     | πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . .;  |     |
| 9. *750 ss. | παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος τέτυκται,<br>μέγαν τελεσθέντα φωτὸς ὄλβον<br>τεκνοῦσθαι μηδ' ἄπαιδα θνάσκειν,<br>ἐκ δ' ἀγαθᾶς τύχας γένει<br>βλαστάνειν ἀκόρεστον οἰζύν. | 755 |
|             | δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰ-<br>μί· τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον<br>μετὰ μὲν πλείονα τίκτει,<br>σφετέρᾳ δ' εἰκότα γέννα.   | 760 |
|             | οἴκων γὰρ εὐθυδίκων<br>καλλίπαις πότμος αἰεὶ.   |     |

- φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-  
ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν 765  
ὕβριν τότε ἢ τόθ', ὅτε τὸ κύριον μόλη  
φάος, κότον νεώρη  
δαίμονά τε τὸν ἄμαχον ἀπόλεμον,  
ἀνιερὸν θράσος μελαί- 770  
νας μελάθροισιν Ἄτας,  
εἰδομέναν τοκεῦσιν.
10. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν.
11. 839 εἰδωλον σκιᾶς.
12. \*849 s. ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως  
πειρασόμεσθα πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου.
13. \*868 τέτρηται δικτύου πλέω.
14. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν.
15. 928 s. ὀλβίῃσι δὲ χρῆ  
βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ.
16. \*1163 νεογνὸς ἂν αἰῶν μάθοι.
17. 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω.
18. 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
Ἄιδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν.
19. \*1394 χαίροισι ἄν, εἰ χαίροισι, ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι.
20. 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
πλήσας ἀρραίῳ αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν.
21. \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι.
22. 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον.
23. 1526 s. ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχων.
24. 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα.
25. 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε.
26. 1668 οἶδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους.

*Coéforas*

27. \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον.
28. 75-80 ἐμοὶ δ', ἀνάγκαν γὰρ ἀμφίπτολιν  
θεοὶ προσήνεγκαν, ἐκ γὰρ οἴκων  
πατρῶων δούλιον ἐσᾶγον αἴσαν,  
δίκαια καὶ μὴ δίκαια  
πρέποντ' ἀρχὰς βίου  
βία φερομένων αἰνέσαι.
29. 313 δρᾶσαντι παθεῖν.
30. 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου.
31. 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ.
32. \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν.
33. \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια.
34. 631-4 κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον  
λόγῳ· γοᾶται δὲ δὴ ποθειτὶ κατὰ-  
πτυστον· ἤκασεν δέ τις  
τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν.
35. 697 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα.
36. 881 κωφοῖς αὐτῷ.
37. 883 ἐπὶ ξυροῦ.
38. 926 ἔοικα θρηγεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην.
39. 928 οἱ' γώ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.
40. 1022 s. ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἔξωτέρῳ.
41. \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν.
42. 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ.

*Euménides*

43. \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως.
44. \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ.
45. \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν.

46. \*533     δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος.
47. \*589     ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων.
48. 650 s.     τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφων.
49. 694 s.     βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν.
50. 868     εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν.

## Identificación

Resumamos de dónde procede la identificación de estas 50 expresiones como proverbiales y hasta qué punto los escolios y los comentarios y estudios modernos señalan su proverbialidad.

1. El propio texto señala como παροιμία 264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα.
2. Los escolios señalan sólo 6: Ag. 33 τρεῖς ἐξ βαλούσης, 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν, 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, Cho. 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι, 697 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα y 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην. Esta última es la indicación más valiosa, por no estar recogida la expresión como proverbial en ninguna otra fuente; tampoco la forma y sentido de la frase esquilea habrían llevado seguramente a identificarla como proverbial. Por otro lado, los escolios a los versos 16 s., 699 y 1133 del *Agamenón* citan παροιμίαι a las que no hay alusión en el texto esquileo, sin que esté siempre claro si el escoliasta consideraba que la había o si sólo citaba la expresión proverbial como un paralelo que expresaba una idea parecida al texto que comentaba.
3. Las παροιμίαι más identificadas como tales (recogidas en las fuentes eruditas, con testimonios de uso y reconocidas como expresiones proverbiales por los estudiosos modernos) son Ag. 33, 36 s., 1624, Cho. 78 s., 631-4, 697, 883, 926, Eum. 694 s. De éstas, en el estudio de Linde (1896) faltan Cho. 78 s. y Eum. 694 s.; en el de Blasina (2003), Cho. 631-4, 883 y Eum. 694 s.
4. Cho. 881 κωφοῖς αὐτῶ es una expresión proverbial bien atestiguada en fuentes eruditas y testimonios de uso; su presencia en el verso 881 de *Coéforas* ha sido comentada por Koch (1887: 28), Otto (1715), Tosi (554) y Spyridonidou (294 s.), pero no por los comentaristas de la obra.

Un caso similar es el de Eum. 650 s., una expresión recogida como proverbial en las fuentes eruditas, con testimonios de uso antiguos y abundantes pero que no trata como expresión proverbial ningún comentarista; no la recoge Linde, pero sí Koch (1892: 25).

5. Para las sentencias de Ag. 177 τῷ πάθει μάθος y Cho. 313 δρᾶσαντι παθεῖν, repetidas en Ag. 250 s. Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει, 1526 s. ἀνά-ξια δράσας, ἄξια πάσχων, 1564 παθεῖν τὸν ἑρξάντα, y, en otras versiones, en Ag. 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον y Eum. 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, contamos con fuentes eruditas que citan versiones distintas a las formas empleadas en el texto esquileo, con testimonios de uso de lo que parecen varias versiones fijadas de las mismas sentencias, algunas más cercanas a las formas empleadas por Ésquilo y otras más distantes, y con otros muchos testimonios y paralelos en los que la diversidad formal es tan amplia que es difícil establecer límites precisos entre una versión y otra o entre los testimonios del proverbio, las alusiones y los pasajes que expresan una idea parecida en forma no proverbial. Los estudiosos modernos, por lo general, reconocen la proverbialidad de al menos los dos pasajes principales.

Son parecidos los casos de

—Ag. \*763 ss. φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν y Eum. \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος; las fuentes eruditas y testimonios de uso citan como παροιμία una frase que o bien es otra versión o bien otro proverbio con la misma estructura; varios estudiosos modernos reconocen la alusión proverbial de estos pasajes; Linde (1896) no los recoge.

—Eum. \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν, una sentencia de carácter tradicional que no se atiene a la forma que puede considerarse más fijada en la tradición: πάντων μέτρον ἄριστον, tampoco recogida por los paremiógrafos más que en alguna forma variante. Los paralelos en distintas formas son numerosos. Linde (1896: 20) es el único que habla de proverbio para este pasaje de las *Euménides*.

—Ag. 928 s. ὀλβίῃ δὲ χορῇ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ; las fuentes eruditas recogen otra versión o un proverbio similar, y hay paralelos de uso con formas variantes. Se incluye en los estudios de Koch (1887) y Linde (1896), mientras que el resto de los estudiosos modernos tienden a hablar de sentencia o γνώμη más que de proverbio.

6. Para Ag. 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους hay unas pocas fuentes eruditas que recogen otras versiones y un solo testimonio de uso que presenta la expresión con la fórmula ὥς λόγος. Su proverbialidad se reconoce en los comentarios de Stanley, Schütz, Weil, Fraenkel, Lloyd-Jones, Hogan, Collard, Raeburn-Thomas y en los estudios de Linde (1896) y Blasina (2003). Falta, en cambio, en Strömberg (1954).

Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν tiene suficientes testimonios de uso y está recogida en las fuentes eruditas en otra versión; los estudiosos modernos suelen reconocerla como proverbial. No la recoge Linde (1896), pero sí Strömberg (1954: 15).

Ag. 839 εἶδωλον σκιᾶς está recogida sólo en una colección paremiográfica y cuenta con algunos paralelos de uso; su proverbialidad ha pasado desapercibida a los



estudiosos, con la excepción de la nota de Leutsch en el *CPG* y el estudio de Koch (1887: 54; cf. también Tosi 622)<sup>1</sup>.

Lo mismo puede decirse de 1397 s. κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολών: la expresión proverbial se recoge, con otra forma, sólo en una colección paremiográfica y cuenta con algunos paralelos; sólo unos pocos estudiosos reconocen su proverbialidad; no se recoge en el estudio de Linde (1896); sí en el de Koch (1887: 89 s.).

Y lo mismo ocurre también con *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχω, cuya relación con la παροιμία recogida con otra forma en una sola colección paremiográfica y atestiguada por lo demás en un solo testimonio de uso se reconoce sólo en los olvidados estudios de Koch (1887: 72), Wecklein y Tucker.

7. Sólo algunos comentaristas antiguos (Spalding, Bothe, Blomfield) reconocen en sus comentarios una referencia al proverbio τὸ τρίτον τῷ σωτήρι, bien atestiguado en fuentes eruditas y testimonios de uso, en la deformación de *Ag.* 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἶδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν.

8. En 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον hay o bien alusión o bien principio de formación de la expresión proverbial κύκνειον ἄσμα, recogida por los paremiógrafos y con testimonios de uso y pervivencia en las lenguas modernas. Los comentaristas no lo señalan.

9. A pesar de la falta de fuentes eruditas y testimonios de uso, varios comentaristas modernos reconocen la proverbialidad de *Ag.* \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν (por su forma y sentido).

10. Para *Ag.* 1245 ἐκ δρόμου, *Cho.* 514 ἔξω δρόμου, 1022 s. δρόμου / ἔξωτέρω, no contamos con fuentes eruditas, pero sí con suficientes paralelos de uso. Sólo unos pocos autores modernos consideran proverbial alguno de estos pasajes (Schütz *Cho.* 514, van Heusde y Ubaldi *Ag.* 1245; LSJ *sub* δρόμος *Cho.* 514 y *Ag.* 1245); no la recogen Linde (1896) ni Koch (1887, 1892).

Lo mismo puede decirse de *Cho.* 928 οἷ' γώ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην. La expresión proverbial no está recogida claramente en las fuentes eruditas, pero tiene testimonios de uso suficientes y relevantes. Garvie, siguiendo el estudio de Lennig (1969: 72 y 244 n. 94) sobre los sueños en la tragedia, menciona la παροιμία en su comentario al verso 531 (αὐτὴ προσέσχε μαστὸν ἐν τῶνείρατι), que no es testimonio de la παροιμία sino otro uso de la misma imagen; Blasina (2003), siguiendo a Garvie, cita los versos 531, 549 y 928; Tosi es más preciso al citar el verso 928. Strömberg (1954), aunque cita la expresión ὄφιν τρέφειν como sinónima de λύκον τρέφειν (p. 16), no recoge este verso en la sección que dedica a Ésquilo.

---

<sup>1</sup> Linde (1896) no lo recoge; Van Thiel (1971: 106), aunque cita este pasaje en su estudio sobre los proverbios en las fábulas, no se da cuenta de que es proverbial.

Paley y Headlam consideran proverbial Ag. \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . ., que cuenta con paralelos de uso. Bothe, Ag. \*868 τέτρηται δικτύου πλέω λέγειν, que cuenta con paralelos de uso en griego, latín y lenguas modernas. Van Heusde, \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, que cuenta con bastantes paralelos con variaciones en la forma. Verrall y Felton, \*1163 νεογνὸς ἂν αἰῶν μάθοι, que cuenta con paralelos con otras formas y es comparable a otras παροιμῖαι. Thomson y Lloyd-Jones, \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, que cuenta con paralelos. Headlam, *Cho.* \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον, que cuenta con paralelos con variaciones en la forma.

Para *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ, no hay ningún paralelo en las fuentes eruditas; tiene un paralelo de uso relevante y correspondencia en proverbios modernos; los comentaristas hablan de sentencia y muchos secluyen el verso; para Podlecki, tiene tono proverbial.

El proverbio de *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων no está recogido en fuentes eruditas, pero cuenta con unos pocos paralelos, entre los cuales uno es muy relevante. Sólo García Romero (2002: 183 y 2001: 71 ss.) habla del carácter proverbial de la expresión y menciona el pasaje de las *Euménides* en relación con ella.

La proverbialidad de Ag. \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι, tradicional o no, se ha deducido de sus paralelos y su forma. Abresch considera la expresión proverbial, pero se equivoca al relacionarla con κακὸν κακῷ θεραπεύειν ο ἰᾶσθαι (leyendo la frase como interrogativa: «adhuc te oportet flagitium flagitio cumulare?»).

11. Ni antiguos ni modernos hablan de la proverbialidad de *Cho.* \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν, *Cho.* \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια y *Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως, que cuentan con testimonios de uso suficientes y relevantes; tampoco de la de Ag. \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες y *Cho.* 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ, que hemos deducido aquí de sus otros testimonios de uso y por su sentido figurado; ni de la de \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν, que cuenta con un solo testimonio de uso paralelo lo suficientemente relevante (igual en forma y sentido).

12. Muchas de las atribuciones de carácter proverbial que han hecho los estudiosos con respecto a una expresión han de quedar en la duda a falta de pruebas suficientes. Pero en algunos casos puede decirse que los motivos para esta atribución son equivocados o que la expresión no tiene más probabilidades de ser proverbial que cualquier otra. De estos casos, los más llamativos son: el apoyo de Fraenkel a la interpretación de Headlam de Ag. 1356 τῆς μελλοῦς κλέος como proverbial, que ha provocado la adhesión de varios filólogos posteriores; la aceptación de la inmensa mayoría de los editores y comentaristas de las *Coéforas* de la imposible conjetura λαβάς para *Cho.* 498 τὰς ὁμοίας ἀντίδος βλάβας λαβεῖν; la confusión, de Strömberg y otros, de la expresión tópica Ag. 1623 οὐχ ὀρᾶς ὀρῶν τάδε; con el proverbio ὀρῶντας μὴ ὀρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ ἀκούειν, de sentido distinto; en general, la audacia de Verrall, Headlam y Thomson a la hora de interpretar pasajes a partir de expresiones proverbiales indemostrables.

## Conclusión sobre la identificación de expresiones proverbiales en la *Oresteia* en estudios anteriores

A falta del hablante nativo al que poder consultar, el sentir de los hombres más avezados en el trato con la lengua griega ha sido muy valioso para la identificación de expresiones proverbiales, y sus estudios han resultado muy útiles sobre todo por su laboriosa acumulación de pasajes paralelos. Sin embargo, del recorrido por los comentarios de los estudiosos sobre la proverbialidad de los versos de la *Oresteia* queda una impresión de confusión, falta de rigor y arbitrariedad que no se compadece con la precisión de estos estudios en otros aspectos. Es cierto que estos comentarios no son obras especializadas, y que la noción de ‘proverbio’ y mucho más la de ‘proverbial’ son nociones ya algo vagas y difusas por sí mismas, si se comparan, por ejemplo, con conceptos como ‘dativo’ o ‘aoristo’; pero el intento de la filología ha de ser, en éste como en otros campos, el de usar los términos, hasta donde sea posible, con una cierta precisión.

Esta imprecisión se echa de ver sobre todo en los comentarios más antiguos, donde los términos ‘proverbio’ y ‘proverbial’ se emplean tanto para las expresiones proverbiales propiamente dichas como para (a) sentencias de dudoso carácter proverbial; (b) tópicos más o menos proverbiales no fijados en expresión proverbial; (c) expresiones fijas no proverbiales. Esta vaguedad ha disminuido entre los modernos sin llegar a desaparecer del todo. Por otro lado, algunos estudiosos, como Verrall, Fraenkel y sobre todo Headlam y Thomson, parecen más inclinados a encontrar expresiones proverbiales en el texto, mientras que en el comentario de Denniston-Page se observa la tendencia contraria.

Si bien son en total muchas las expresiones proverbiales que algún estudioso ha identificado en el texto con acierto según nuestro análisis, sucede también que: se han identificado también muchas falsas expresiones proverbiales; los aciertos están dispersos y mezclados con los errores en muchas obras de fecha muy distinta; lo acertado de los comentarios más antiguos muchas veces no ha quedado recogido en los estudios posteriores, de manera que estos aciertos están prácticamente olvidados, mientras que a veces ha pasado lo contrario: un error recogido en un comentario moderno y prestigioso ha tenido un éxito innmercedo. De manera que no hay ningún comentario de la *Oresteia* ni estudio sobre proverbios que indique qué expresiones de la obra son proverbiales o tienen una probabilidad alta de serlo. El comentario de Fraenkel, sólo para el *Agamenón*, es el más completo en este sentido.

Sucede a veces que, cuando un pasaje no se entiende, y en ocasiones hasta entendiéndose, se echa mano de una expresión proverbial para solucionarlo, bien considerando que en el texto transmitido hay una expresión proverbial desconocida o conocida pero difícil de reconocer para nosotros por tratarse sólo de una alusión (así en *Ag.* 637, 1316, *Cho.* 841-3, *Soph. Ant.* 40), bien corrigiendo el texto transmitido con una expresión proverbial conocida (*Ag.* 340, *Cho.* 498), o incluso corrigiendo el texto con una expresión proverbial desconocida (*Cho.* 691). Tales soluciones no han de ser siempre erradas, pero por lo general echan de ver un recurso casi mecánico que en muchos

casos será la solución fácil (aunque a veces obligue a interpretaciones extremadamente complicadas y hasta rocambolescas) para no entender el texto en sus propios términos. Es cierto que algunos pasajes no se dejan entender bien sin tener en cuenta que en ellos hay cita o alusión a un proverbio, pero no se debe exagerar la importancia de estos casos; no se puede, basándose en los pasajes en que esto se dé, intentar solucionar todos los pasajes difíciles por recurso a la suposición de una alusión a un proverbio o tópico proverbial, alusión que al escapársenos a los modernos nos oscurece el texto pero que no suponía problema para el público griego que conocía la expresión. Es cierto también que la poesía griega antigua es muy tradicional y repite constantemente los mismos temas, tópicos y maneras, pero hay una variación constante, y las expresiones fijas y proverbiales tienen el peligro, como correcciones, de ser especialmente tentadoras para los estudiosos, sobre todo los de antaño, que tenían un gran dominio de la lengua griega y una enorme familiaridad con los textos: cualquier supuesta corrupción podía corregirse con un tópico que viniera al caso y contara con paralelos en los textos. Hasta tal punto este recurso (del que no he leído nada en los libros sobre crítica textual pero cuyo funcionamiento es evidente) es productivo que llega a aplicarse a lugares del texto que no presentan ningún problema, a veces incluso produciendo pasajes corregidos que sí los presentan. Pero sobre la cuestión de la relación entre las expresiones proverbiales y la crítica e interpretación del texto volveremos en el siguiente capítulo.

En cuanto a los estudios, pocos, dedicados exclusivamente a los proverbios en Ésquilo o la tragedia, el de Koch es prácticamente inútil para la identificación de παροιμίαι porque mezcla las verdaderas expresiones proverbiales con todo tipo de tópicos e imágenes típicas. Linde es más precavido y sus identificaciones suelen ser correctas, pero se queda bastante corto<sup>2</sup>. En el estudio de Strömberg sobre las expresiones proverbiales no recogidas en el CPG, para la *Oresteia* de Ésquilo sólo se menciona Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν y 1623 οὐχ ὀρεᾶς ὄρων τάδε; (Strömberg 1954: 15), que no hemos considerado verdadera παροιμία. El estudio de Grimaldi de 1999, trata, como su propio título indica, tanto expresiones proverbiales como sentencias, e incluye expresiones de «tono» o «color» proverbial mezcladas sin distinción con algunas verdaderas παροιμίαι<sup>3</sup>; su estudio de 2010, que quiere restringirse sólo a las expresiones proverbiales, comenta solamente las expresiones citadas como παροιμίαι por los escolios, incluyendo así algún pasaje del *Agamenón* en que no hay ninguna expresión proverbial sólo porque el escoliasta cita un proverbio. El trabajo de Blasina (2003), que no tiene en cuenta estos estudios, reúne la mayor parte

<sup>2</sup> En la *Oresteia* identifica 14 expresiones proverbiales, 2 de las cuales (Ag. 1132 s. y *Eum.* 428) no coinciden con las nuestras.

<sup>3</sup> «Tono proverbial»: Ag. 16, 33, 36 s., 322, 607, 1093, *Cho.* 926, *Eum.* 131 s., 141, 230 s., 246 s.; «colore proverbial», «proverbio»: Ag. 249; «manera proverbial»: Ag. 607, 896, 1093, 1228; «consueta imagine»: Ag. 1444 s.; «espressione proverbial»: Ag. 1624; «uso proverbial»: Ag. 1629; «allusione di sicuro tono proverbial e coloristico»: *Cho.* 631-4; «tono allusivamente proverbial»: *Cho.* 578; «imagine proverbial»: *Cho.* 928; «parole sentenziose il cui tono... sembra confondersi con un concetto tradizionalmente proverbial»: *Eum.* 286.

de las expresiones proverbiales identificadas por Fraenkel y Garvie, pero tiene el problema de mezclarlas de manera poco clara con otros tipos de expresiones como sentencias, coloquialismos, interjecciones, estribillos o metáforas usuales.

## Expresiones proverbiales y crítica e interpretación del texto

Los problemas textuales y de interpretación del texto de la *Orestea* son tantos que no es de extrañar que nos hayan salido al paso una y otra vez. La sola nueva consideración de cada pasaje desde un punto de vista particular es ya por sí misma útil para la fijación y el entendimiento del texto; en varios casos, además, el estudio de la expresión proverbial de que en cada caso se tratara se ha revelado muy provechoso a la hora de inclinarse por una u otra lectura, una u otra interpretación. En algunos casos, este estudio ha servido para defender una interpretación de la letra o el sentido del texto, a veces contra lo habitual en las ediciones y comentarios; en otros, el estudio ha servido al menos para refinar el planteamiento de los problemas.

Entre los problemas textuales y de interpretación que en este estudio se han tratado, los más directamente ligados con las expresiones proverbiales pueden clasificarse en los siguientes grupos:

1. A veces se ha propuesto corregir el texto de forma que quedara eliminada una expresión proverbial que se consideraba inadecuada al lenguaje trágico. En Ag. 36 s., Naber (1881: 84) proponía enmendar el texto sustituyendo βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας por κλεις ἐπὶ γλώσση φύλαξ, con el argumento de «ridiculam locutionem a tragica maiestate longe removendam esse»; parecidas razones llevaban a Page a editar θάμνον ὡς ὄρνις entre cruces. El estudio de la *léxis* trágica muestra, por contra, que se trata de un lenguaje heterogéneo que toma elementos de ámbitos muy variados; las expresiones proverbiales, en concreto, no tienen por qué considerarse demasiado bajas para la tragedia.

De otro orden es la seclusión de γνῶμαι, que no se consideran de por sí ajenas al lenguaje de la tragedia pero que en muchas ocasiones provocan el disgusto de editores y comentaristas, a quienes parecen excesivamente retóricas o mal hiladas con su contexto. Aunque algunas de estas seclusiones pueden estar fundadas, es probable que muchas de ellas se expliquen por el gusto moderno de editores o comentaristas, que no están dispuestos a aceptar el estilo demasiado retórico en este sentido de la tragedia antigua. A este disgusto retórico suele unirse el argumento de que la sentencia está atestiguada, en la misma forma u otra similar, en otra obra, pero este argumento desaparece si se considera que la γνώμη era de tipo proverbial. Entre las γνῶμαι de la *Orestea* que hemos considerado proverbiales, se ha propuesto secluir Ag. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν y *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ.

2. Otras veces, la expresión proverbial que se lee en el texto transmitido queda eliminada como resultado de una corrección hecha por otros motivos. Es lo que ocurre con la corrección de Abresch ἐπιζήνου para *Cho.* 883 ἐπὶ ξυροῦ, que aceptan muchos editores. La corrección no es, por sí misma, convincente, y el estudio de los sentidos y complementos habituales de la παροιμία ayudan a replantear el sentido del texto transmitido, mostrando como imposible la interpretación habitual «parece que su cuello va a caer sobre la navaja». Si se considera que la locución, como es frecuente, está desautomatizada, adquiriendo en su contexto, por sobremotivación, otro sentido secundario además del habitual, se entienden mejor las dificultades que plantea su interpretación. Pero no he llegado a una conclusión clara sobre si el texto debe o no corregirse.

3. Algunas dificultades textuales en o cerca de una expresión proverbial pueden deberse a la falta de entendimiento de la παροιμία; o bien el buen entendimiento de la παροιμία, sus variantes, sus versiones y su uso puede ayudar a aclarar estas dificultades.

El estudio de los paralelos de *Ag.* 177 τῷ πάθει μάθος (combinado con la sintaxis del propio texto esquileo, ya aducida por varios editores) nos ha llevado a defender el artículo-demostrativo τῷ, que muchos corrigen en τὸν.

En *Ag.* \*805 s. νῦν δ' οὐκ ἂπ' ἄκρας φρενὸς οὐδ' ἀφίλως / «εὐφρων πόνος εὔτελέσασιν», he propuesto entender que los complementos οὐκ ἂπ' ἄκρας φρενὸς οὐδ' ἀφίλως son metafrásticos, o, en otros términos, son complementos que operan en el nivel de la enunciación, complementos del acto de decir lo que se dice, complementos de un no dicho «te digo», como en las típicas condicionales «Si tienes sed, hay cerveza en la nevera». El hecho de que la frase a la que complementan estos metafrásticos sea un proverbio facilita esta interpretación, siendo los proverbios siempre citas que no es necesario introducir como tales por su conocimiento compartido. Se elimina así la necesidad de la laguna que, desde Schneidewin, establecen muchos editores, suponiendo que habría en ella algún verbo de decir<sup>1</sup>.

En *Cho.* 75 ss. ἐμοὶ δ' . . . δίκαια καὶ μὴ δίκαια πρέποντ' ἀρχὰς βίου βία φερομένων αἰνέσαι, a las dificultades sintácticas de la interpretación habitual de ἀρχὰς como objeto de αἰνέσαι referido a Egisto y Clitemestra viene a sumarse el argumento de que el proverbio tiene dos versiones, una para esclavos y otra para hombres libres, siendo ἀρχὰς apropiada para lo segundo y no para las esclavas del coro. El proverbio suele llevar un segundo complemento en genitivo referido a los que mandan, lo cual permite apoyar la olvidada interpretación de Verrall de ἀρχὰς βίου βία φερομένων como «de / en los que se llevan por la fuerza el poder sobre la vida».

<sup>1</sup> Sobre la unión de εὐφρων con πόνος, véase lo dicho en las pp. 774 s.

La conjetura de Pauw δράσαντα para δράσαντι παθεῖν en *Cho.* 313, que aceptan algunos editores, se muestra innecesaria a la vista de los paralelos de la expresión y de otros paralelos proverbiales.

La defensa del texto de los manuscritos en *Ag.* 1526 s. ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχων se basa tanto en el sentido común como en el estudio de la ideología de la reciprocidad a que ha llevado el proverbio δράσαντι παθεῖν, así como en la consideración detenida de los paralelos proverbiales aducidos por Fraenkel para apoyar la corrección ἄξια δράσας ἄξια πάσχων, en los que se mezclan expresiones de muy distinto orden.

El estudio de la ideología de la reciprocidad de daños relacionada con δράσαντι παθεῖν ha permitido también entender los versos *Cho.* 306-8 Διόθεν τῇδε τελευτᾶν ἢ τὸ δίκαιον μεταβαίνει, que preceden a la cita del proverbio, en el sentido contrario al habitual (τὸ δίκαιον no pasa de Egisto y Clitemestra a los dos hermanos y al coro sino de éstos a aquéllos) sin necesidad de corregirlos.

En *Cho.* 557 s. δόλω γε καὶ ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ / θανόντες algunos ponen coma tras ληφθῶσιν, lo que varía la construcción sintáctica de la frase apartándola un tanto de la forma habitual de la παροιμία, dando lugar a que ἐν ταύτῳ βρόχῳ no sea complemento de ληφθῶσιν sino de θανόντες. Aunque se adopte esta puntuación, la παροιμία sigue presente en el texto, sólo que su cita es menos literal y está más cercana a la alusión. Aquí se ha preferido la puntuación sin coma precisamente porque con ella el texto se ajusta mejor a la παροιμία, cuya presencia es de todas formas innegable.

El texto de *Cho.* 1022 ss. es difícil de establecer. Si en ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἐξωτέρω φέρουσι γὰρ νικώμενον se puntúa antes de φέρουσι, entonces parece que falta un verbo, y la forma más habitual de suplirlo es corregir ἡνιοστρόφου, convirtiéndolo en ἡνιοστροφῶ (Stanley) o ἡνιοστροφῶν (Weil). Pero este verbo creado por conjetura da una impresión de control de las riendas y por tanto de los caballos que es contraria al sentido de la locución y del pasaje de las *Coéforas*. Tal vez sea preferible, pues, mantener el ἡνιοστρόφου de los manuscritos o corregir, con Hermann, en ἡνιοστρόφον, lo que abre la posibilidad de no puntuar después de ἐξωτέρω, considerando que hay paralelos para el retraso de γὰρ, que por otra parte se entiende bien dado el estado mental de Orestes.

4. Las dificultades de interpretación del texto pueden aclararse a veces gracias al estudio de las expresiones proverbiales.

*Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν, que presenta dificultades sintácticas y de puntuación, se aclara al considerar otras citas de expresiones proverbiales en griego de parecida construcción.

En *Ag.* 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχῳ y *Cho.* 514 ἔξω δρόμου se ha interpretado a veces que la imagen de la pista tiene que ver con la caza; el estudio de la locución ἔξω δρόμου indica que la referencia es a las carreras de carros, igual que en *Cho.* 1022 ss.

Las dificultades de interpretación de *Ag.* 838-40 εὖ γὰρ ἐξεπίσταμαι / ὁμιλίας κάτοπτρον· εἶδωλον σκιᾶς, / δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρηνεμεῖς ἐμοί se aclaran al



atender cuidadosamente al sentido del pasaje y recurriendo al concepto de desautomatización por combinación de imágenes.

En *Cho.* 881 s. κωφοῖς αὐτῶ καὶ καθεύδουσιν μάτην / ἄκραντα βάζω muchos intérpretes intentan paliar tanto pleonasma entendiendo que μάτην complementa a καθεύδουσιν en vez de a βάζω, pero la idea de dormir en vano resulta bastante más extraña que el pleonasma que se intenta evitar. Además de que las frases cargadas de emotividad y el lenguaje popular son muy propicios al pleonasma, hemos visto cómo también lo son las expresiones que describen lo banal de una acción, y en especial las «παροιμίαι de lo vano», de las que multitud de testimonios muestran que era frecuente que fueran acompañadas de adverbios como μάτην y similares.

Estos mismos testimonios nos han servido para admitir sin problemas el pleonasma de *Cho.* 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην. Para esta παροιμία se han propuesto dos interpretaciones del texto distintas de la habitual, una que niega la presencia en el texto de la παροιμία citada por el escoliasta, otra que le da a la παροιμία una interpretación distinta a la habitual a partir de la idea equivocada de que una παροιμία es una frase completa. Para rechazar estas interpretaciones ha sido fundamental el estudio previo de qué es en griego παροιμία, el estudio del grupo de locuciones de sentido y forma parecidos a πρὸς τύμβον κλαίειν, como κωφῶ ὁμιλεῖς y similares, así como el estudio del origen de la παροιμία en los ritos funerarios, cuyo lenguaje apoya la interpretación habitual de la παροιμία. En cuanto al sentido de la expresión en el texto, ha resultado particularmente útil para su interpretación la noción de desautomatización o sobremotivación, que permite a la expresión, en combinación con otras palabras de la frase y teniendo en cuenta el contexto general, tener varios sentidos, sin que uno de ellos deba excluir necesariamente a otro.

El reconocimiento de Ag. 1668 οἷδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους como proverbio, es decir como generalización, se añade a otros argumentos para rechazar una interpretación que quiera atribuir a ἄνδρας más sentido del que tiene, y según la cual Egisto estaría amenazando con dar a Orestes, que todavía es un niño, la condición política de desterrado cuando sea un hombre (ἄνδρας). La conjetura de Auratus φεύγοντος ἀνδρός (que los editores no suelen aceptar) debe rechazarse por los mismos motivos, dado que en los proverbios es típico el uso del plural aunque la referencia en un caso concreto de uso sea a una sola persona.

5. En algunos pasajes se ha usado una expresión proverbial para enmendar el texto.

En Ag. 340 οὐκ ἄν γ' ἐλόντες αὖθις αὖ θανοῖεν ἄν, suele corregirse αὖ θανοῖεν en ἀνθαλοῖεν (Portus), lo que da lugar a una expresión proverbial (αἰροῦντες ἡρήμεθα). Judet de La Combe defiende el texto transmitido, en el que también podría haber una alusión al proverbio. He dejado la cuestión en duda.

Tampoco es claro qué texto adoptar para Ag. 1228-30 οὐκ οἶδεν οἷα γλῶσσα μισητῆς κυνὸς / λέξασα κακτεῖνασσα / φαιδρόνους δίκην / ἄτης λαθραίου τεύξεται κακῇ τύχῃ, en el que puede haber alusión al tópico del perro que da señales de cariño pero muerde a traición; pero la constitución del texto no puede hacerse depender del empeño en conseguir, por acumulación de conjeturas, que el texto se ajuste lo más

posible a una expresión proverbial, como hace Campbell (1932 y 1935) (y sugiere West), que, por otro lado, no cita la expresión λήθαργος κύων de los paremiógrafos, sino que supone como formas proverbiales λαθραίως δάκνων o σαίνουσα δάκνεις. Los mismos tópicos que en las expresiones proverbiales encuentran una forma fija se usan sin ella en la poesía griega constantemente, muchas veces mezclados con otros tópicos e imágenes.

En *Cho.* 498 ἢ τὰς ὁμοίας ἀντίδος βλάβας λαβεῖν, la corrección de Canter en λαβάς, que hace aparecer en el texto la locución proverbial «coger en las mismas presas» es, desde hace mucho, universalmente aceptada, pero el texto resultante carece de sentido. La «dificultad» resultante pretende justificarse por el uso de la locución, que sería la que produciría un sentido inesperado, lo que ha provocado en los intérpretes un efecto de despiste, porque el uso de la locución no puede justificar una sintaxis que no se corresponde con la del verbo ἀντιδίδωμι. El estudio de la locución muestra, además, que hay entre los intérpretes gran confusión con respecto a su uso y sentido<sup>2</sup>.

6. En *Cho.* 631-4, κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον / λόγῳ· γοᾶται δὲ δὴ ποθειτὶ κατὰ- / πτυστον· ἦκασεν δὲ τις / τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν, no es seguro cómo leer el segundo verso, y una conjetura muy aceptada es δημόθεν, de Hartung y Wilamowitz, que se basa en que Λήμνιον κακόν es una παροιμία, cosa que parece cuadrar bien con una referencia al pueblo. La conjetura tiene, sin embargo, sus propios problemas, como hemos visto en su lugar; entre otros, el de que «si la referencia es a una mala fama general, lo esperable es algo como βροτοῖς, no algo que tenga que ver con δῆμος» (West 1990: 249), lo que cuadra bien con los testimonios antiguos de la palabra παροιμία vistos en la Introducción.

7. En un texto que no se entiende bien se interpreta sin necesidad que hay una cita o referencia a una expresión proverbial no atestiguada que permitiría entenderlo: *Ag.* 637 χωρὶς ἢ τιμὴ θεῶν, 1299 οὐκ ἔστ' ἄλυσις, οὐ, ξένοι, χρόνῳ πλέω, 1356 τῆς μελλοῦς κλέος; o incluso se propone corregir el texto para dar lugar a tal expresión proverbial no atestiguada (*Cho.* 691 πορθμούμεθα Stanley). Véase lo dicho al respecto en el capítulo precedente.

8. Paso ahora a algunas cuestiones de interpretación. De la misma manera que, frente a las propuestas de seclusión de γνῶμαι que están atestiguadas en otras obras, cabe pensar que la repetición se deba a que son sentencias proverbiales, el estudio de las expresiones proverbiales permite también en muchos casos rechazar o al menos poner en cuestión afirmaciones de influencia de unos autores en otros. Así, por ejemplo, los paralelos de *Cho.* \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια y *Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως son suficientes para probar que se trataba de una

<sup>2</sup> Otro caso es el de la conjetura ὥς δὲ δαίμονες de Hermann para *Ag.* 336, con respecto a la cual Karsten habla de una expresión proverbial «deorum vita», pero para a continuación rechazar la conjetura, que el propio Hermann también abandonó después.

fórmula fija, de manera que no hay necesidad de pensar que en el fr. 413 *TrGF* de Eurípides (σιγαῖν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν ἴν' ἀσφαλές) hay influencia de Ésquilo, como supone Valckenaer (citado por Kannicht en los *TrGF*); ni tampoco hace falta suponer que se trata de una expresión que se ha convertido en una especie de «fórmula trágica» por reutilizar Eurípides el verso de Ésquilo o Ésquilo (*Th.* 619, fr. 208 *TrGF*) su propio verso (Rutherford 2012: 399 s.).

Se ha afirmado muchas veces que la expresión ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς) (ἵστασθαι / βαίνειν) (*Cho.* 883) tiene su origen en Homero o que en tal o cual autor es un homerismo. Pero el gran número de testimonios de todas las épocas y géneros, así como la relativa abundancia de variaciones formales, apuntan más bien a que se trataba de una locución de uso corriente que los distintos autores toman de la lengua corriente<sup>3</sup>.

Otro ejemplo es el de la locución ἄνω τε καὶ κάτω de *Eum.* 650 s., tan frecuente en Platón que algunos han querido darle un sentido más filosófico del que tiene. Tarrant (1946: 113 y 1951: 65) supone que la locución tiene su origen en el fragmento de Heraclito ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡντή (60 DK), pero la expresión es claramente de tipo popular, con equivalentes en otras lenguas y testimonios en obras no filosóficas. Otros deducen de su empleo en el *Fedón*, el *Filebo* o el *Teeteto* que en estas obras se está aludiendo a Heraclito. Y otros aún, tomando su uso en la *Carta VII* en sentido demasiado literal, interpretan, erróneamente, que se está hablando de movimientos de subida y bajada por una especie de pirámide de ideas o hipótesis, y no de un mero ir y venir constante y repetido de un instrumento de conocimiento a otro. Hemos rechazado también que en el fr. 151 *PCG* de Alexis se compare a un personaje que ἄνω κάτω περιπατεῖ con Platón por ser ésta expresión muy usual en sus diálogos, dado que los numerosos testimonios de la locución prueban que era frecuentísima y es por tanto dudoso que se sintiera como un idiolectismo platónico<sup>4</sup>.

Menos habitual es la interpretación de que en *Ag.* \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες hay influencia de Heraclito (fr. 58 DK), pero no ha faltado quien la sostenga. Como para ἄνω τε καὶ κάτω, los testimonios de que la expresión estaba fijada tanto en su ámbito propio (el lenguaje y la práctica médicos) como a veces también aplicada proverbialmente, como en el *Agamenón*, a otros ámbitos, son más que suficientes para descartar totalmente esta influencia.

Casos similares se dan cuando una forma repetida se explica por pertenecer al lenguaje ritual, cosa que no es de hecho infrecuente pero ha llegado a ser una explicación de la que se ha abusado, sobre todo recurriendo a supuestas «fórmulas mistericas»: es lo que nos hemos encontrado en la interpretación de *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Véanse las pp. 578 s.

<sup>4</sup> Véanse las pp. 688, 689 n. 34, 692.

<sup>5</sup> Véase también lo dicho con respecto a la estructura proverbial de κρατὴρ κακῶν: el estudio de otras expresiones proverbiales nos hace restar importancia a la participación de Ésquilo en la formación de esta estructura (pp. 341-344).

9. Nos hemos adentrado así ya en la crítica textual e interpretación de textos no esquilados. A los casos vistos en el punto anterior añadamos que la consideración de los paralelos de Ag. 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραιῶν αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν, y especialmente el latino de Plaut. *Cas.* 933 «ut senex hoc eodem poculo quo ego bibi biberet», ha permitido corregir, cambiando una sola letra, el texto de Diogen. 3.22 αὐτῷ κρητῆρι γίνη (γίνη Apost. 4.47) κακά en αὐτῷ κρητῆρι πίνη κακά (siendo también posible πίνει), partiendo de las correcciones, más drásticas, de Schneidewin (*ad* Ag. 1357 s. = 1397 s.) αὐτὸς κρητῆρα πίνει κακῶν y Koch αὐτῷ κρητῆρα πλήσας (ἐκ)πίνει κακά.

De forma parecida, al considerar los paralelos de μήπω μέγ' εἶπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης, puede puntuarse el texto de Zen. Ath. 5.71 de forma que tenga sentido sin necesidad de corregirse: «μήπω μέγ' εἶπης, πρὶν τελευτήσαντ' ἴδης»· ἐπὶ τῶν θαυμαζόντων τοὺς τὰ μεγάλα ὑπισχνουμένους· οὐ γάρ ἐστι «πρὶν ἀποθανόντα ἴδης», ἀλλὰ «πρὶν εἰς τέλος ἀγαγόντ' ἴδης, μὴ θαυμάσης τὸν μεγάλα καυχώμενον».

El estudio de la locución εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλθεῖν / τὴν αὐτὴν λαβὴν παρέχειν (pp. 851 ss.) permite entender el testimonio de Galeno *Adv. Iul.* 274.14, mostrando que las correcciones que se hacen sobre él no sólo son innecesarias sino que dan un sentido que no se corresponde con el de la locución.

Los paralelos de δρᾶσαντι παθεῖν (*Cho.* 313) muestran que era habitual una variante con un complemento τι, de manera que probablemente hay que rechazar como una corrupción textual la forma τοι que dan algunos manuscritos para Aesch. fr. 456 (dub.) *TrGF* y Soph. fr. 223b *TrGF*.

La locución ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς) (ἵστασθαι / βαίνειν) de *Cho.* 883 se nos ponía en relación con las ideas de peligro, riesgo y temor y con la imagen de la balanza: todas ellas suelen aparecer relacionadas con la dualidad, con la presencia de dos posibilidades, una mala y otra buena. Se entiende mejor así el κίνδυνος de Teognis 557 s., φράζεο· κίνδυνός τοι ἐπὶ ξυροῦ ἵσταται ἀκμῆς· / ἄλλοτε πόλλ' ἔξεις, ἄλλοτε παυρότερα, y se rechaza como innecesaria la conjetura de West, que considera κίνδυνος una glosa y propone φράζεο δ'· ὁ κλῆρος (basándose en la variante de los manuscritos φράζεο δ' ὁ). Los testimonios de la locución de Memnón, Eliano (fr. 84) y Paquímeres (*Syngr. hist.* 431.11 s.) pueden servir también, a pesar de ser tardíos, para defender el κίνδυνος de Teognis.

El estudio de la locución ἔξω δρόμου (φέρειν) (*Cho.* 1022 ss.) y la relacionada ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν (φέρειν), permite entender la entrada de Hesiquio ε 1749,

«ἐκ τόρμης»· ἐκ μύθου. ἐκ τοῦ καθήκοντος.<sup>6</sup>

«Fuera / más allá de la contrameta»: Fuera de lo que se cuenta. Fuera de lo conveniente. ,

suponiendo que tiene su origen en una glosa de algún pasaje en que la expresión ἐκ τόρμης se usara en un sentido figurado similar o igual al de las otras dos locuciones,

<sup>6</sup> El códice en realidad presenta la forma τόρνης; τόρμης es corrección de Salmasius (la palabra τόρμη está recogida por el propio Hesiquio, τ 1165).

de manera que no hay que ponerle cruz a μῦθος ni añadir <δρομόν> después de καθήκοντος (Latte), ni tampoco corregir μύθου en νύσσης (Schmidt, con dudas). La glosa de Hesiquio es similar a las explicaciones de ἔξω δρόμου y ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν de los escolios a Ésquilo y a Aristófanes.

## Revisión de la cuestión del registro o nivel de lengua de las expresiones proverbiales en relación con el lenguaje de la tragedia

La cuestión de si las expresiones proverbiales son propias o impropias del lenguaje de la tragedia no suele plantearse explícitamente, pero algunos comentarios que se hacen de pasada sobre el uso de tal o cual expresión proverbial parten de prejuicios tópicos al respecto. En la introducción (pp. 103-108) y a lo largo de los comentarios particulares de cada *παροιμία* nos hemos topado en varias ocasiones con esta cuestión: se trata ahora de plantearla de manera más general.

El tópico, en su forma más exagerada, podría tomar la expresión que le dio en 1749 cierto lord inglés: «A man of fashion never has recourse to proverbs or vulgar aphorisms»<sup>1</sup>. Archer Taylor, en el estudio clásico en lengua inglesa sobre los proverbios (1931: 172), lo aplica a la literatura y a los textos griegos:

Proverbs are used freely in writings which make an appeal to the folk and in those in which the folk is characterized; in those classes of literature which are far removed from the folk, proverbs rarely occur. We see these distinctions already in classical writers: Aristophanes, Theophrastus, Lucian, and Plautus use proverbs easily and naturally. Writings which make a conspicuous effort at literary style generally avoid them except as details characterizing the folk.

Casi cada palabra es aquí un prejuicio, sobre todo en la medida en que se aplica a los griegos. No se mencionan los autores o géneros que se oponen a Aristófanes, Teofrasto y Luciano, pero si pensamos que, en el caso de Aristófanes al menos, hay una contraposición con la tragedia y la épica, entonces hay que decir que, si bien en la comedia aparecen más personajes de posición social baja, todos estos géneros están dirigidos por igual al mismo tipo, o tipos, de gente. La última frase es notable en su ingenuo clasismo: lo que se opone a Aristófanes, Teofrasto y Luciano, los escritos en los que se evitan los proverbios excepto como detalles caracterizadores, son los «writings which make a conspicuous effort at literary style», como si la representación de personajes populares implicara necesariamente menor calidad artística o, al revés,

---

<sup>1</sup> Paradójicamente, la frase parece ella misma querer sonar a proverbio; en cierto modo lo consigue, y ha sufrido las variaciones propias de la tradición proverbial, citándose a veces como «A gentleman never uses a proverb». Mieder (2000) se ha tomado la molestia de estudiar las cartas didácticas de Philip Dormer Stanhope, cuarto conde de Chesterfield (1694-1773), mostrando cómo ni siquiera alguien que tiene tal idea puede evitar usar él mismo proverbios de vez en cuando.

el logro artístico sólo pudiera conseguirse en obras que representan a las clases altas y se dirigen a ellas. ¿Hará falta decir que la maestría técnica y artística de la poesía de Aristófanes (no hablemos en esta época todavía de voluntad de estilo literario) no es menor que la de los poetas de los géneros elevados? El uso de expresiones proverbiales, por otra parte, ha sido durante mucho tiempo en Europa precisamente una forma, recomendada en los manuales de retórica desde Aristóteles al menos, de alcanzar eso del «estilo» o simplemente el hablar o escribir bien. Taylor reconoce poco después: «we must not carry these distinctions too far: Chaucer's *Troilus*, a very sophisticated, anti-popular poem, bristles with proverbs. Didactic writers naturally show a great liking for proverbs», etc. Da la impresión de que el prejuicio es tan fuerte que las muchas excepciones que se le encuentren no pueden acabar con él.

En los casos más graves de aplicación de este prejuicio a la tragedia, se ha querido incluso eliminar, por corrección del texto, una expresión proverbial por apartarse de la «majestad trágica» (Naber 1881: 84 con respecto a βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας, que se corregiría en κλεις ἐπὶ γλώσση φύλαξ)<sup>2</sup>. En otros casos la expresión proverbial no se niega, pero su efecto se interpreta a partir de los mismos presupuestos: las παροιμίαι de los bueyes y el triple seis del juego de dados caracterizan al vigía y a Egisto como personajes bajos; el lenguaje de Clitemestra se vuelve grotesco al usar la locución «sacar el pie del barro» (*Cho.* 697). El modo de expresión de Fraenkel con respecto a Egisto es sintomático de los prejuicios del propio comentarista, de su desprecio por ciertos recursos expresivos populares y las gentes que los usan y de la idea de que el personaje aristocrático de la tragedia obedece las mismas reglas de cortesía que el *gentleman* inglés. Paradójicamente, el comentarista que mejor ha identificado y comentado las expresiones proverbiales (dentro de lo que cabe en un comentario general) es el que más las ha criticado<sup>3</sup>. Vale la pena reproducir de nuevo todo el pasaje, que es el comentario a la comparación con Orfeo de *Ag.* 1629 ss.:

The form employed here thus leads us unmistakably into the sphere of those witticisms with which the lower orders of society and people of modest intellectual pretensions are accustomed to amuse themselves. That Aegisthus has the face to employ such devices at such a juncture characterizes the man who, though in origin a Pelopid, is through and

---

<sup>2</sup> Hay un caso parecido, aunque sin corrección, en el comentario de Page a *Ag.* 1316 οὔτοι δυσοίζω, θάμνον ὡς ὄρνις, φόβω, que defiende, contra Fraenkel, una interpretación transitiva de δυσοίζω basándose en el argumento de que expresiones proverbiales del tipo de las que cita Fraenkel como paralelos no caben en el lenguaje de la tragedia. Para Judet de La Combe, «esto es no ver que la lengua 'trágica' tiene la tendencia general a asimilarse a otras lenguas» (p. 570, n. 297).

<sup>3</sup> Un tono similar se encuentra en su comentario de la canción de los *Dictiulcos* o *Pescadores* (fr. 47a TrGF): «Aeschylus turning topics of the nursery to a song of purest poetry and enchanting melodiousness!» (1942: 9; un tono semejante adopta Davies 1981, esp. p. 151, que se basa en este comentario de Fraenkel). Fraenkel puso gran empeño en el estudio de formas de expresión populares en griego (Collard 2005 se basa en muchas notas suyas inéditas sobre la cuestión para su estudio del lenguaje coloquial en la tragedia), lo que tal vez denote un aprecio que contrasta con las *ideas* de su comentario a *Ag.* 1629 ss., que, a pesar de su torpeza, es por otro lado excelente en su identificación de ciertos recursos típicos de la oralidad (igual que su comentario a 1316). Parece darse aquí una contradicción entre un rechazo de los proverbios proveniente de una retórica de clase con el amor por la cosa misma que se está estudiando.

through made of common stuff. The effect must have been very startling to the Athenians. Even without taking into account the traditional dignity of tragic princes (of course messengers, heralds, servants, and their like stand on a lower level), we can be fairly certain that in consequence of the strict rules of Attic εὐσχημοσύνη no one who was the Athenian counterpart of what is called in England 'a gentleman' and in Basle 'ein wirklicher Herr' would, in similar circumstances, have behaved in such a way as this. Sophocles uses an exactly corresponding means to characterize his Menelaus in the dispute scene of the *Ajax*. There Menelaus, when driven into a corner, insults his opponent under the transparent cover of an αἶνος or ἀπόλογος, and in so doing he keeps in every detail the primitive form of a coarse popular custom, whereupon Teucer pays him back in the same coin. So far as concerns the Aegisthus of this scene, we may surmise (though this kind of thing does not admit of proof) that the immoderate use which he makes of proverbs and proverbial turns of speech is intended by the poet to contribute to his characterization. One proverbial expression we have met in 1623 and an unmistakable proverb in 1624, another will be found in 1639 ff., and finally in 1668 yet another proverb is hinted at by Aegisthus. The accumulated effect is that of a certain vulgarity. In the ironical words of Socrates in Plato (?) *Hipp. mai.* 301 c the phrase φασὶν ἄνθρωποι ἐκάστοτε παροιμιαζόμενοι (in *Theaet.* 162 b the tone is different) is by no means complimentary to that class of persons.

Creo que un psicoanalista tendría algo que decir sobre el despectivo comentario de Fraenkel con respecto a las expresiones proverbiales y otros recursos expresivos de la oralidad con los que gustan de divertirse las clases bajas o de pretensiones intelectuales «modestas»: como si algo en su interior traicionara sus ideas conscientes, Fraenkel se sirve, para mejor expresarse, de tres expresiones proverbiales o cercanas a lo proverbial (tampoco las expresiones proverbiales o supuestamente proverbiales de Egisto que cita Fraenkel son, excepto una, proverbios propiamente dichos): «has the face to», «driven into a corner», «pays him back in the same coin».

Lloyd-Jones parece retomar este comentario en su nota al verso 1624:

Aegisthus' constant use of the tritest cant sayings seems to be one of the features meant to characterize him as a mean and contemptible person.

Blasina (2003: 181) cita y comparte la opinión de Fraenkel, y también Rutherford (2012: 404 n. 16) parece partir de su comentario, aunque no se refiere ya a las expresiones proverbiales sino sólo a las comparaciones:

the use of 'comparisons' (*eikones*) by Aegisthus in *Agamemnon* or Teucer and Menelaus in *Ajax* mark them as falling short of aristocratic dignity<sup>4</sup>.

En el comentario de Fraenkel se igualan sin más expresiones proverbiales, lenguaje popular, lenguaje coloquial y lenguaje vulgar. Pero las expresiones proverbiales no tienen por qué ser vulgares, ni tienen por qué ser coloquialismos (en el sentido de

---

<sup>4</sup> Ni Lloyd-Jones ni Rutherford citan a Fraenkel, pero dependen evidentemente de él.



expresiones que se evitarían en ciertas ocasiones por carecer de dignidad<sup>5</sup>); ni todo lo popular es coloquial ni todo lo coloquial vulgar. Para empezar, no es claro, como hemos visto, que Egisto use tantas expresiones proverbiales como Fraenkel supone: en todo caso, los paralelos de las que aquí hemos considerado como tales muestran que no son vulgares: *πρὸς κέντρα λακτίζειν* la cita Píndaro en uno de sus epinicios; en el *Prometeo*, las *Bacantes* y los *Hechos de los apóstoles* la usa una divinidad; en una inscripción se incluye en una larga serie de consejos del tipo de sabiduría que tiene entre los griegos el mayor prestigio; el proverbio de Ag. 1668 lo usa también otro personaje aristocrático en otra tragedia (Yocasta en Eur. *Ph.* 396), presentándolo explícitamente como tradicional con la expresión *ὥς λόγος*.

En el comentario a *πρὸς κέντρα μὴ λακτίζει* decíamos que es, como mínimo, ingenuo hablar de «the Athenian counterpart of what is called in England ‘a gentleman’ and in Basle ‘ein wirklicher Herr’». Es imposible que las maneras y el lenguaje convenientes a un caballero inglés o alemán de mediados del s. XX coincidan con los de ninguna clase social de la Atenas de mediados del s. V a. C. ni con las representaciones artísticas de la época de los personajes aristocráticos del mito. El propio Fraenkel considera que el «tono» de cita de una *παροιμία* con la palabra *παροιμιαζόμενοι* puede ser muy distinto cuando compara el *Hippias mayor* con el *Teeteto*. Por mi parte, no veo un tono despectivo en ninguno de los dos pasajes ni en ningún otro de Platón<sup>6</sup>. En cuanto a la comparación con Orfeo y los *αἰῖνοι* del *Ayante*, son, como las expresiones proverbiales, recursos de expresión típicos de la lengua hablada y presentes sobre todo en las sociedades, como es el caso de la griega de época de Ésquilo, en las que la oralidad es muy rica por ser todavía, con o sin escritura, el medio principal de comunicación y transmisión cultural. Hemos comparado con estos usos la historia de Níobe que Aquiles cuenta a Príamo al final de la *Iliada*: nadie diría que Aquiles queda así caracterizado como un personaje vulgar, sino más bien lo contrario. Ni el cuento ni la expresión proverbial son de por sí propios de una u otra clase social ni tampoco de un registro u otro, sino que su efecto depende de qué cuento o expresión se use, y sobre todo de cómo se use<sup>7</sup>. En el *Agamenón*, en un contexto en el que Clitemestra usa un lenguaje especialmente vívido y osado, lleno de referencias sexuales despectivas a la relación entre Agamenón y Casandra, la alusión proverbial al canto del cisne funciona, al revés, como un oasis en el que se vuelve al tipo de lenguaje más típico de la tragedia.

El caso del comentario de Bowen a la *παροιμία* de Clitemestra «sacar el pie del barro», con su lacónica brevedad sin justificación alguna de lo que afirma («Clytaemestra finds a homely touch here, which Aeschylus may have meant to sound grotesque»), es revelador de un automatismo interpretativo: primero se identifica una expresión

<sup>5</sup> Según la definición de West 1990b.

<sup>6</sup> Véanse también las pp. 103-108 de la introducción con respecto a otros textos griegos en los que se ha querido encontrar esta idea.

<sup>7</sup> Lo mismo propone Brown (2010) para otro recurso que se suele considerar típicamente cómico, la escena de llamada a la puerta: «Sugiero que no debería verse como un recurso intrínsecamente cómico . . ., sino más bien como un recurso que podía usarse de maneras diferentes en contextos diferentes, y en la tragedia sobre todo para crear las expectativas del público para la escena siguiente» (p. 2).

como proverbial; luego hay que comentar algo sobre ella: si la dice un personaje «subheroico» lo caracteriza como tal; si un personaje aristocrático, este personaje queda retratado como indigno<sup>8</sup>. En este caso, la locución se sirve de una forma de expresión, la metonimia del pie para referirse al movimiento, que es, al revés, típica de la lengua trágica. También la peregrina explicación de Verrall de la expresión, que convierte el humilde barro del proverbio en todo un alud de montaña que atrapa a un pastor inventado para la ocasión, parte de un prejuicio similar («Nada podría ser menos apropiado que comparar un Destino perseguidor del que no se puede escapar con ningún *πηλός* en el que estemos acostumbrados a pensar»). Pero la imagen de sacar el pie del barro de muerte recuerda más al lenguaje metafórico y oracular de Casandra que a ningún lenguaje plebeyo o grotesco, y es difícil imaginar una expresión más apropiada (junto con la de la red y la de la cola de Ag. 1566) para referirse a la casa y la maldición de la familia que atrapa irremisiblemente a sus miembros.

Para Grimaldi (2011), en cambio, las expresiones proverbiales no caracterizan como indignos a los personajes aristocráticos, sino que, mientras que los personajes «medios» o «bajos», a los que, confundiendo lo social con lo poético, supone caracterizados por su «poca familiaridad con el lenguaje alto del sentimiento trágico», parecen usarlas por necesidad, «a veces un personaje principal, desde el punto de vista poético y de la representación social, prefiere recurrir a una expresión proverbial cuando la situación prefigura una trama compleja y éste intenta subrayar de manera sintética o profética el desarrollo futuro». Si lo entiendo bien, Grimaldi parece atribuir sólo a las expresiones proverbiales de los personajes aristocráticos lo que es una función típica de las expresiones proverbiales (enfrentarse a situaciones difíciles y advertir en qué pueden acabar) las use quien las use (de lo que se deduciría que los personajes no aristocráticos las usan un poco al buen tuntún). De la locución de Egisto en 1624 *πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε*, dice Grimaldi, en cambio, inexplicablemente, que es «una frase proverbial de tono elevado».

Una buena muestra de la inaplicabilidad de este prejuicio es que los propios comentaristas que se sirven de él lo usan *sólo a veces*. A un comentarista como Fraenkel, que se detiene largamente a intentar demostrar que el uso de proverbios y otros recursos lingüísticos populares por parte de Egisto lo caracterizan como vulgar, no se le ocurre en cambio decir nada parecido en su comentario al verso 1316 de Casandra, donde se detiene largamente a explicar *θάμνον ὡς ὄρνις* como expresión de forma proverbial. Ni él ni nadie dirán jamás que el coro se rebaja con la expresión de perseguir un pájaro que vuela o al citar el *δράσαντι παθεῖν* o el *τῷ πάθει μάθος*. Hay muchas más razones para preguntarse si es inapropiada o baja la mención del gallo del corifeo en Ag. 1671 que las de los bueyes, pero como esta expresión no se ha

---

<sup>8</sup> De manera parecida, Verrall, en su comentario a las *Coéforas* (p. 195), remite, «for *dicta* as a marked feature of slave-language», a «the speeches of the Watchman in the *Agamemnon* and of the Nurse in this play», pero no da ejemplos ni en su comentario a la escena de la nodriza identifica ninguna de sus expresiones como proverbial.

considerado proverbial ni está en boca de un personaje bajo como el vigía o de un personaje odioso como Egisto, nada se dice de ella en este sentido<sup>9</sup>.

Si consideramos cuáles son las expresiones proverbiales que han dado pie a este tipo de análisis, surge también la sospecha de que el cambio del mundo producido por la industrialización del capitalismo ha hecho a veces imposible a los estudiosos modernos entender que la relación de los atenienses del siglo V a. C., aunque fueran habitantes de la ciudad, con cosas como los bueyes y el barro era mucho más cercana y viva que la suya, de manera que todavía podía primar en ellos lo que esas cosas eran de por sí frente a las connotaciones sociales que suelen, o solían, primar para los modernos. En un estadio posterior de industrialización masiva (el nuestro), en el que las nuevas formas de producción de alimentos apenas han dejado en el campo a las gentes de las que antes había que diferenciarse, los estudiosos, que por otro lado ya no pertenecen tanto a las clases altas, tienen aún menos relación con cosas como los bueyes y el barro<sup>10</sup>, pero también padecen menos la necesidad de evitar el habla y las costumbres rurales (tal vez sólo porque están prácticamente desaparecidas). Por otra parte, cuando algo está a punto de perderse, suelen los hombres querer retenerlo, y así en los años sesenta se inicia el estudio sistemático de las tradiciones orales (y no es casualidad que el mayor impulso venga precisamente de la filología clásica). Podemos entonces ahora acercarnos aunque desde fuera tal vez con menos prejuicios a estas tradiciones para intentar entenderlas o para al menos reconocer que no las entendemos.

La idea moderna (y exclusivamente «occidental»<sup>11</sup>) de que en la literatura, y en la vida, las expresiones proverbiales han de decirse por boca de personajes, o personas, de clase baja o poca educación surge aproximadamente a mediados del siglo XVII<sup>12</sup>,

---

<sup>9</sup> Davies (1981: 251) sigue a Fraenkel en su interpretación de los proverbios que dice Egisto, añadiendo que «Elsewhere in his use of proverbs . . . , Aeschylus is at pains to elevate these too, endow them with suitable dignity, and make their tone at one with their environment in the play». Lo único equivocado aquí es «at pains» (lo de «elevate» es, como siempre, poco claro): Ésquilo adapta las expresiones proverbiales a su contexto trágico, a veces con modificaciones poéticas «elevadoras», pero no creo que le cueste más esfuerzo que adaptar, por ejemplo, el lenguaje homérico. (Da un poco la impresión de que las expresiones proverbiales fueran una especie de sórdido taburete de madera basta que Ésquilo tiene que lijar y barnizar antes de meterlo casi con calzador en el palacio real de la tragedia.)

<sup>10</sup> Otra falsa interpretación producida por el desconocimiento de las cosas del campo, combinado tal vez con un cierto puritanismo, se ha comentado con respecto a 1125 s. ἄπεχε τῆς βοῦς / τὸν ταῦρον en la p. 789. La expresión del pájaro ante el matorral de Ag. 1316 plantea una cuestión relacionada, que es la de lo normativo en la lengua. Sólo cuando se impone la escritura como forma privilegiada de lengua se tienden a dejar en los márgenes de lo correcto y lo gramatical, de lo olvidado como si no estuviera ahí, estructuras que no son las típicas de la lengua escrita.

<sup>11</sup> Crépeau (1975: 287) compara el desprecio por los proverbios en Francia a partir del s. XVII con su aprecio en la retórica china, japonesa y bantú; es evidente que los griegos de época de Ésquilo han de parecerse más en este aspecto a chinos, japoneses y bantúes que a los franceses modernos. «[P.] Waltz ([*Hésiode et son poème morale*, París 1906], p. 8) y [F.] Dornseiff (*Pindars Stil* [Berlín 1921], p. 130 s.) han hecho notar que en la vida de los griegos la sentencia ha sido siempre un elemento más importante que en la civilización occidental» (Hoekstra 1950: 89 n. 1).

<sup>12</sup> Combet 1971: 289-93, Obelkevich 1988; cf. también Taylor 1931: 173 s., Corpas Pastor 1996: 165-7, Mieder 2000. Vienen inevitablemente a las mentes las reconvenciones, anteriores, de don Quijote a

tras un largo desarrollo de la cultura escrita. Uno de los hitos de este desarrollo ha de estar, necesariamente, en la aparición de una idea de los «clásicos», cuyo conocimiento es el privilegio de unos pocos y que pueden oponerse a la sabiduría popular de las expresiones proverbiales. No hará falta decir que en época de Ésquilo no había tal idea. En todo caso, durante mucho tiempo una cosa no excluyó a la otra, y las clases altas o educadas empleaban con profusión los proverbios y otros recursos expresivos propios de la oralidad, y los tratados de retórica recomendaban su uso. La historia del paso del aprecio al rechazo ha de estudiarse todavía con más detalle, pero sus líneas fundamentales de evolución están bien trazadas en el estudio de Obelkevich (1988) sobre proverbios e historia social<sup>13</sup>. Esta evolución tiene relación con otros cambios más generales: la progresiva sustitución del ideal del honor, que propiciaba el lucimiento y la competición verbal, por el del beneficio, que tiene otros intereses; el apartamiento de las clases altas de las costumbres y usos populares, en los que antes tomaban parte; la aparición de la idea del individuo creador que expresa con sus propias y originales palabras su yo más íntimo; el surgimiento del ideal de la racionalidad objetiva y el progreso que se enfrentan a las tinieblas de la tradición<sup>14</sup>. La identificación entre proverbios y clases bajas o poco educadas no es, pues, un fenómeno ahistórico o natural que luego los textos reflejarían, sino una idea que surge en un momento histórico determinado y que influye en los modos de hablar y escribir de cierta clase social a partir de ese momento histórico determinado y no puede por tanto aplicarse a textos anteriores.

No conozco ningún estudio que discuta esta forma de interpretación del uso de expresiones proverbiales en los textos, pero sí hay observaciones dispersas que van en sentido contrario. Benardete (1972: 634) critica, en su reseña a Lloyd-Jones, esta asunción de que las expresiones proverbiales son vulgares o corresponden sólo a algunos tipos de personajes:

Aegisthus, we are told, is shown to be a 'mean and contemptible person' through his frequent use of proverbs; but since everyone in the plays cites proverbs, the conclusion is unwarranted.

---

Sancho con respecto a los refranes. Aunque Sancho Panza está mejor provisto de refranes que Don Quijote por ser hombre del pueblo, en las varias discusiones que tiene con Don Quijote sobre los refranes el punto en litigio es siempre su oportunidad y su cantidad: «Mira, Sancho, no te digo yo que parece mal un refrán traído a propósito; pero cargar y ensartar refranes a trochemoche, hace la plática desmayada y baja»; y Don Quijote llega a reconocer su inferioridad en este terreno, porque, frente a la abundancia de refranes de Sancho, «para decir yo uno, y aplicarle bien, sudo y trabajo como si cavase» (II 43). La cuestión, que sale una y otra vez a medida que avanza la obra y no puede tratarse aquí como merece, está llena, por otro lado, de sutilezas e ironías de Cervantes, que hace, por ejemplo, que a Don Quijote le pase como a Fraenkel, que usa refranes para criticar el uso de refranes (II 67), o que se muera de curiosidad por oír los cuatro refranes que Sancho se calla por no molestarlo (II 43).

<sup>13</sup> Cf. también Corpas Pastor 1996: 165-7, Mieder 2000; para el refranero castellano, es fundamental el estudio de Combet 1971, esp. pp. 289-320.

<sup>14</sup> También, como observan Abrahams y Babcock (1977: 426), «we reject the 'old saws' because of their suggestion of an age-based hierarchical approach to life, even while we eagerly attach ourselves to new proverbial embodiments of wisdom or the ideals behind them —for instance, in slogans».

En su estudio sobre los coloquialismos en la tragedia, Collard (2005: 356) dedica un párrafo a «proverbios y similares»:

Any dramatic person, tragic or comic (and Platonic), is entitled to employ everyday maxims or aphorisms, so [that there is general agreement that] proverbs should not be categorized as colloquial<sup>15</sup>.

Collard se basa en el estudio de Bagordo (2001: 23-5) sobre el lenguaje de Terencio. A las mismas conclusiones llega Menor (2007: 651) con respecto a la distribución de expresiones proverbiales por personajes en las comedias de Aristófanes:

no es posible afirmar que algunas figuras, de más baja condición o más chistosas, los empleen más frecuentemente que otras cuyo discurso se considera en principio más elevado. Por el contrario, los refranes se reparten entre personajes sin orden visible en las seis obras aristofánicas<sup>16</sup>, y el único rasero que parece funcionar es el cuantitativo, es decir, cuanto más discurso está en boca de un personaje, más refranes hay en su boca.

No es sólo que las expresiones proverbiales se admitan en boca de personajes nobles y no nobles, altos y bajos, como nuestro estudio también ha mostrado: es que las primeras palabras de la reina Clitemestra en la *Orestea* son la cita explícita de una παροιμία; es que los coros, aunque ya sin usar la palabra παροιμία, se refieren varias veces al carácter de dicho tradicional de ciertas expresiones proverbiales (*Cho.* 314, 631-4). En ninguno de estos contextos hay nada «bajo», sino más bien lo contrario.

Por otra parte, estudios modernos que relacionan el uso de expresiones proverbiales con las posiciones sociales *relativas* de los hablantes observan que las expresiones proverbiales referidas directamente al oyente suelen encontrarse, en contra de lo que el tópico hace creer, en boca de personas o personajes en una posición de autoridad<sup>17</sup>. Estudiaremos esta cuestión en relación con las expresiones proverbiales de la *Orestea* más adelante.

Más allá de posiciones sociales, comentaristas como Headlam y Thomson insisten en la importancia de lo tradicional y lo proverbial en la poesía griega («an admittedly correct emphasis», Knox 1952: 19), y acuden una y otra vez a elementos proverbiales o tópicos para entender los pasajes de la *Orestea* que comentan. Ya Nietzsche (1886<sup>3</sup>) había establecido la importancia de una primitiva sabiduría popular (sabiduría del

---

<sup>15</sup> En todo caso, los coloquialismos de la tragedia se usan ante todo en escenas agitadas y conflictivas; que sirvan también para caracterizar a personajes bajos es más discutido (Collard 2005: 354, 358, 359). La afirmación de Collard de que hay un acuerdo general en que los proverbios no son coloquialismos no es, por desgracia, cierta, tampoco en estudios más recientes, o al menos en los comentarios y estudios sobre Ésquilo (Hogan, West 1990b, Blasina 2003, Grimaldi 2011).

<sup>16</sup> Las seis obras que Menor estudia: *Acarnienses*, *Aves*, *Avispas*, *Caballeros*, *Nubes* y *Paz*. Con 'refranes' se refiere a todas las expresiones proverbiales.

<sup>17</sup> Lardinois 1997, 2000; Seitel 1969, 1977; Basso 1976; Strässler 1982: 99-103; cf. también Corpas Pastor 1997: 215-8. La libertad de Sancho en decir refranes hablando con Don Quijote o los duques es una de las maneras sutiles (que no dejan de provocar conflicto) en las que se sale de lo que está mandado a un sirviente, igualándose sutilmente a sus superiores.

sufrimiento) como base del arte griego, a la que llamó «dionisiaca» y consideró uno de elementos fundamentales de la tragedia. El comentario de Easterling (1989: 700), que ya hemos citado en la introducción, sobre el uso de proverbios y γνῶμαι en los textos griegos en general y en la tragedia en particular no se limita a admitirlos, sino que les concede gran importancia:

There is one major exception to the general rule that Greek popular culture tends to be neglected in the written record. We have a great deal of evidence, much of it admittedly from late antiquity, for popular wisdom. Traditional sayings, whether proverbs or fables, were widely used and extremely influential in literature of all kinds. They did not themselves originally constitute a literary genre, but served as powerful devices of rhetoric to add persuasiveness, dignity or interest to the contexts they embellished. Proverbs and (more important) reflective sayings (*gnomai*) cast in the memorable style of proverbs are to be found everywhere in Greek literature. They can be used quite casually and lightheartedly, but it is interesting that they carry no intrinsically 'low' or 'primitive' associations: indeed they are often used by tragedians to express the most profound insights into human experience. Essentially the gnomic saying functions as a validating device, establishing links with an immemorial past and appealing to what society has 'always' said and believed as a criterion of truth and morality.

Una observación de Hoekstra (1950: 98) sobre las expresiones proverbiales en los poemas de Hesíodo menciona un aspecto que es fundamental para entender la diferencia de posición de las expresiones proverbiales entre antiguos y modernos:

No hay que exagerar, por otra parte, la diferencia entre la poesía épica y las formas semipoéticas de la sabiduría popular. Debido a la *cultura homogénea* de la Grecia de esta época, los proverbios del pueblo han debido estar más cercanos a la poesía escrita en hexámetros de lo que parecería a primera vista.

Hoekstra añade en nota: «No hay que dejarse confundir inconscientemente por la desintegración de la civilización moderna». A veces se ha definido la «ilustración ateniense» precisamente como una ruptura de esta «cultura homogénea», de este saber más o menos compartido por todos, y como el surgimiento de unas diferencias en los saberes o la «cultura» de cada clase. Antes hemos hablado del surgimiento de un rechazo por los proverbios en la Europa del s. XVII: como la historia se repite, cabe desde luego plantearse si la diferenciación de los saberes que trajo la «ilustración ateniense» produciría también entre los griegos, o entre ciertos griegos, un efecto similar. Si tal cosa llegó a ocurrir, o habría sido posterior a Ésquilo o no le habría afectado mayormente, porque el lenguaje de la tragedia, o de la tragedia esquiliana, no busca atenerse a los nuevos cánones de la elegancia ciudadana que tal vez en la última época de la vida del tragediógrafo empezaban ya a tomar forma en Atenas. La tragedia necesita partir de un saber común que se sienta como fundamento de la vida aunque sea para mostrar los conflictos que ese saber implica. Por eso ya la tragedia tiene en sí misma la raíz de su propia destrucción, y por eso muere trágicamente, por

matricidio perpetrado por sus mejores hijos, porque no es sólo Sócrates, sino toda la ilustración ateniense, la que, poniendo en cuestión el saber tradicional que ya la tragedia había en cierto modo cuestionado, acaba con la tragedia. Pero este proceso es largo y no sabemos qué consecuencias pudo tener con respecto al uso de las expresiones proverbiales. Su frecuencia en las obras de Platón, que reflejan el habla de lo mejorcito de la sociedad ilustrada ateniense, no parece autorizarnos a pensar en un rechazo como el que se da a veces en nuestra modernidad. Pero la cuestión es difícil, y requeriría estudiarse por sí misma.

Se ha insistido también en que el lenguaje de la tragedia es heterogéneo y bebe de muchas fuentes, de géneros poéticos anteriores y géneros contemporáneos de habla más o menos especializada<sup>18</sup>. Entre estas fuentes ocupa un lugar principal la tradición sapiencial y proverbial<sup>19</sup>. En su tesis sobre la *Estructura de la tragedia de Esquilo* (1966), Javier de Hoz comenta la colaboración de los géneros «pre-» y «paraliterarios» en la construcción de la tragedia (pp. 109 s.):

por mal que los conozcamos lo cierto es que existieron en Grecia, como en todas partes, una serie de géneros populares, preliterarios en cierto sentido, que mantenían todavía en esta época una fuerte vitalidad entre las clases cultas, y a partir de los cuales vislumbramos el desarrollo de los géneros mayores, excepto la epopeya, que tenía tras sí a comienzos de la época arcaica —de la historia, por tanto— una larga tradición propiamente literaria. Hemos de tener en cuenta estas formas, tanto las que denominamos preliterarias —por su carácter popular y poco desarrollado, así la fábula, el cuento, la canción popular— como las que podrían llamarse paraliterarias —por su carácter práctico, caso este del discurso y los oráculos reales—.

. . . Una fábula puede ser empleada lo mismo en un coro que en una resis. El proverbio popular puede contribuir a dar forma a cualquier parte de la tragedia . . . La utilización de elementos varios y su concreción en una unidad había sido realizada tanto por la epopeya como por la gran lírica coral.

La elevación o majestad del lenguaje de la tragedia es innegable, pero no monolítica. En relación con la dicción trágica, Aristóteles habla de lo apropiado del trímetro yámbico por ser el metro más parecido al habla corriente, afirmación de la que López Eire (2000: 280 ss.) deduce que «es, por consiguiente, asimismo natural que encontremos coloquialismos en la *léxis* de la tragedia». Los estudios de Stanford (1945: 48-50), Stevens (1945, 1976), West (1990b) y Collard (2005) recogen y comentan los casos posibles de lenguaje coloquial en Ésquilo y en otras tragedias. El estudio de

---

<sup>18</sup> Griffith 2009, Herington 1985, Raeburn-Thomas pp. lxiv s. y lxii s. Ello viene a coincidir con la variedad en la versificación y con la mezcla de elementos que constituyen la tragedia también en lo relativo al contenido («[the tragedy's] rich amalgam of elements, archaic and contemporary, distant and familiar, provided a productive medium of experiment and self-examination for the different components of Athenian society», Griffith 1999: 22).

<sup>19</sup> Algunas observaciones sobre esta influencia pueden leerse en Griffith 2009: 11-4; Judet de La Combe, p. 18; Herington 1985: 75, 110, 113 s., 126 ss.; véanse, aquí, las pp. 3-7.

Sommerstein (2002) sobre el uso de vocabulario y expresiones propias de la comedia en la *Orestea*, que llega a hablar para algunos pasajes de αἰσχρολογία<sup>20</sup>, muestra que este tipo de vocabulario tiene un efecto propiamente trágico. La lengua de la tragedia, que es representación o mimesis de la lengua hablada, admite, pues, expresiones propias del habla corriente («Greek was very rich in proverbs and they were well suited to the colloquial idiom of drama», Stanford 1942: 43 s.), y, en algunos casos, y en concreto en la *Orestea*, se dan expresiones mucho más arriesgadas que las proverbiales en este sentido, expresiones que no rebajan la majestad trágica sino que contribuyen a la expresión trágica de lo terrible. Estas formas de expresión «are by no means to be found solely, or even predominantly, on [low-life characters'] lips» (Sommerstein 2002: 153): de los 31 casos comentados por Sommerstein, sólo dos se dicen por boca de personajes de posición social baja.

Dentro de esta variedad del lenguaje trágico, el lenguaje de Ésquilo parece precisamente el más variado en todos los sentidos, «un lenguaje poético . . . de una flexibilidad y amplitud extraordinarias» (Griffith 2009: 5). Se ha dicho también que a la expresividad de su lenguaje contribuyen a veces menciones de cosas cotidianas que a otros autores o a algunos críticos podrían parecerles un tanto bajas o prosaicas, y que, dentro de lo estilizado y poco realista de la tragedia, es el más «naturalista» de los tres trágicos, que no se abstiene «on occasion to use the vernacular» (Earp 1948: 110), y, en este sentido, el más teatral:

To call him a realist would be straining the word, but there is in his work a quality, or a group of qualities, which comes near to realism. In some ways he is nearer to life than either Sophocles or Euripides, not so much in truth of character —though he certainly has that— as that we see his characters against a more detailed and lifelike background . . . He is not afraid to put into their <characters'> mouths speeches which deal with practical and material things, and sometimes mentions things which many poets would think too prosaic or too humble for poetry . . . <He doesn't> think[s] anything too common or humble, if it will make the scene more vivid or the character more real and human<sup>21</sup> . . . We think of him as a great and sublime poet, or as an overwhelming dramatist, but under the influence of his style we fail to notice that in some respects he is nearer to nature than either of his great successors (Earp 1948: 155-62).

No se trata de una impresión aislada. Wilamowitz (*ad Cho.* 653, ed. de 1914) hace una comparación similar con los otros trágicos: «Aeschylus sermonem vulgarem ad-

<sup>20</sup> Cf. también Bain 2007.

<sup>21</sup> Algunos de los ejemplos que pone Earp son *Su.* 191-203, 289-346, 387-91; *Th.* 181 ss., *Ag.* 331, 551 ss., *Cho.* 670. Véase nuestro comentario a la παροιμία del cisne, pp. 364 ss. Fraenkel comenta, con respecto a *Ag.* 438 ὁ χρυσαιμοιβὸς δ' Ἄρης σωμάτων: «It is characteristic of Aeschylus that in order to heighten the effect of terrible happenings he does not borrow his imagery from the realm of the unreal and the fantastic, as many romantic poets do, but from the familiar processes of everyday life or the peaceful incidents in nature» (citado por Davies 1981: 251).



mittit, tragoediae adaptat Sophocles fr. 707 [Nauck = 775 TrGF]»; West (1990b), en su estudio sobre los anacolutos y construcciones similares, típicas de la lengua hablada, en Ésquilo recuerda que se dan en un mundo en el que todavía no se ha inventado la teoría gramatical. Sobre el uso de μή ἀλλά en *Cho.* 918 (el único caso en la tragedia: Stanford 1942: 48, Stevens 1976: 8), Tucker comenta: «The artistic instinct of Aeschylus for employing plain expressions of the common speech at fitting moments is truer than that of critics who would weed them out. They obviously enliven, and we may trust the poet that they were not of a kind to vulgarize»<sup>22</sup>.

Con respecto a la fábula, Davies (1981: 251) considera que «the adaptation of these simple and basic popular devices fits in as one feature of a wider process which we can trace in Aeschylus' work»; West (en Laserre 1983: 100), preguntándose «why is it that Aeschylus used fables while Sophocles and Euripides did not», observa que «Aeschylus' language is in some ways more remote from popular language from that of Sophocles and Euripides, and yet in some ways (in metre and prosody, for example) he is closer to the people»<sup>23</sup>. El estudio de la locución de la cratera de males nos ha dado la oportunidad de observar en un caso concreto que una determinada estructura aliterativa (la aliteración de dos términos que empiezan por κ-, especialmente cuando uno de ellos es κακῶν, con función de refuerzo del vínculo metafórico que se da entre ellos) es típica de la tradición popular proverbial y es también un uso característico de Ésquilo, que la emplea en otras expresiones proverbiales y no proverbiales.

Esto no es contradictorio con que por otra parte se reconozca en Ésquilo al trágico más grandilocuente, al que usa más palabras extrañas y un lenguaje más elevado: más bien al contrario, ambos rasgos tienen en común la audacia en el uso del lenguaje; ambos tienen en común el intento de encontrar las palabras y expresiones con más fuerza. Como se sabe, la lengua de la poesía y la lengua hablada corriente comparten muchas características que son ajenas a la prosa o a la lengua hablada de estilo más formal. Da la impresión de que Ésquilo ha sabido aprovechar estos recursos de la lengua corriente de una manera muy distinta a la de Eurípides: no para rebajar el tono general de la tragedia (Stevens 1945: 96 s.), sino para incluirlos, por medio del arte, en un tono elevado y hasta grandioso, a veces voluntariamente arcaico; o incluso para conseguir este tono precisamente gracias a ellos. Entre estos recursos entra el uso de expresiones proverbiales apropiadas, ya sean sentencias de sabiduría que dan expresión solemne a los principios del drama, ya expresiones cuyas imágenes producen, oportunamente modificadas, el tono poético trágico de no decir ni ocultar sino dar

---

<sup>22</sup> Stanford (1942: 48) cita este comentario de Tucker y menciona otros casos de expresiones de la lengua corriente que sólo se encuentran en Ésquilo. Como no podía ser menos, en *Cho.* 918 se ha propuesto suprimir μή (Hermann, seguido por Murray).

<sup>23</sup> Cf. también Griffith 2009: 13. Havelock (1980: 81 s., 90), por su parte, considera que en las *Ranas* de Aristófanes se presenta a Ésquilo como un poeta más ligado a la oralidad que Eurípides (cf. también Quijada 2003: 379, 382).

señales de una gran verdad subyacente; sin que tampoco falten ciertas expresiones corrientes de la lengua hablada que simplemente son la mejor manera de decir algo.

No es que la negación del prejuicio nos impida ver que las expresiones proverbiales son elementos típicos del habla corriente, que pueden dar a veces una impresión de vivacidad o incluso (no en la tragedia) de cierta vulgaridad. Otras veces darán una impresión de solemnidad o de elevación poética. Todo esto dependerá de qué expresiones proverbiales se usen y de cómo se usen. Con respecto a lo primero, hay que tener en cuenta que hay varios tipos de expresiones proverbiales (principalmente locuciones y proverbios propiamente dichos) y el vocabulario y registro de cada una de ellas; también que hay varios registros lingüísticos en la tragedia (principalmente canto y recitado). La función de remisión a un saber compartido y prestigioso, por ejemplo, recae más bien sobre los proverbios propiamente dichos o γνῶμαι proverbiales que sobre las locuciones, y se da tanto en los cantos corales como en el recitado, mientras que las locuciones, más ligadas a la interacción con el oyente, se usan más en el recitado. Cada expresión concreta, por su parte, tendrá un tono particular por su vocabulario, su forma total, su campo de referencia, sus connotaciones. Sobre estas cuestiones, ya tratadas en los capítulos dedicados a cada expresión proverbial, volveremos en los capítulos siguientes.

Pero lo más importante para precisar en la medida de lo posible el efecto de las expresiones proverbiales es observar cómo se usan e integran en el texto dramático: no sólo quién las dice, sino también a quién las dice, quién hay presente, en qué situación se dicen y con qué sentido. Dentro de esto, la desautomatización de expresiones proverbiales, que parece frecuente también en otros autores, es en la *Orestea* un recurso del arte que se explota con una maestría, que, a falta todavía de estudios en otros autores, me atreveré a decir por ahora que me parece incomparable. Al modificarse en su forma o su sentido o en ambas cosas, su tono de lengua corriente, sin llegar a perderse, queda elevado dentro de la poeticidad y el sentido de la tragedia. Pero no se trata sólo de integración en el lenguaje trágico, sino de que los efectos que producen las expresiones proverbiales desautomatizadas serían en muchos casos imposibles si no se tratara de expresiones proverbiales.

En conclusión: la idea de que las expresiones proverbiales son impropias de la tragedia o que aparecen en los textos sólo en boca de personajes de posición social baja o poca educación es un prejuicio moderno que no puede aplicarse a la época de Ésquilo, en la que tal tópico no se había inventado. Este tópico ha dado lugar a una forma de comentario automático que impide muchas veces atender a otras posibles funciones de las expresiones proverbiales. Recientemente se ha señalado que cualquier personaje y género puede servirse de expresiones proverbiales; que en la época arcaica y en los principios de la clásica los saberes son todavía más o menos los mismos para todos, sin que se haya producido todavía una diferenciación por clases o educación; que el lenguaje de la tragedia es rico y variado y bebe de múltiples fuentes, entre otras, la tradición sapiencial y proverbial; que los proverbios del tipo de la sentencia pueden tener en la tragedia la función, importantísima, de expresar grandes verdades de for-

ma solemne y tradicional; que Ésquilo, en concreto, usa más que los otros trágicos ciertos elementos que remiten a lo cotidiano, que le confieren una fuerza especial a su poesía. A estas observaciones hemos añadido que, además de las sentencias de sabiduría que dan expresión solemne a los principios del drama, hay también expresiones proverbiales cuyas imágenes pueden cumplir la función trágica de no decir ni ocultar sino dar señales de una gran verdad subyacente; que a veces una expresión proverbial es simplemente la mejor manera de decir algo; que es fundamental tener en cuenta la manera en que las expresiones proverbiales se usan; que, dentro de esto, la desautomatización artística de expresiones proverbiales no sólo las integra en la lengua de la tragedia, sino que permite efectos, artísticos y propiamente trágicos, que serían imposibles con expresiones no proverbiales; veremos además después que el recurso a las formas de expresión tradicionales y populares puede a veces ser muy útil a Ésquilo para fabricar el mundo y el ambiente arcaico de su tragedia.

## Sobre la semántica de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*

Si ya es difícil hacer con una cierta precisión cualquier estudio semántico de las palabras de una lengua, por no estar sus significados nunca del todo cerrados ni ser sus relaciones claras y unívocas, el estudio semántico de las expresiones proverbiales añade a estas dificultades otras particulares. Se trata de unidades complejas en las que ha de atenderse tanto al significado de sus componentes como sobre todo al sentido de toda la expresión. Es al considerar este sentido total cuando nos topamos con la dificultad propia de las expresiones fijas pluriverbales, que es la de que tienen una posición lingüística difícil de precisar a medio camino entre el habla y la lengua. Si hablamos de significado para las palabras del vocabulario semántico de la lengua y de sentido para los tramos de la producción, las expresiones proverbiales quedan a medio camino entre una cosa y otra, porque su sentido se ha fijado, pero no suele llegar a la unicidad del significado de las palabras del vocabulario más que tal vez en el caso de las locuciones, o de ciertas locuciones, como «cabeza de turco»<sup>1</sup>.

### Idiomatidad de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*

Esta cuestión está relacionada con la de la distinción entre el «sentido literal» de la expresión y el sentido con el que la expresión se usa. Puede hablarse en las expresiones proverbiales de dos planos de sentido, de los que el primero viene a ser algo así como el significante del segundo<sup>2</sup>. Pero no es fácil distinguir claramente lenguaje figurado de no figurado, porque ello implicaría determinar primero cuál es el uso propio o sentido recto de una palabra, cosa que en última instancia no puede hacerse más que *manu militari*. En los estudios de fraseología se habla a veces de expresiones idiomáticas, semiidiomáticas y no idiomáticas, terminología que en los capítulos dedicados a cada παροιμία hemos usado a veces, adaptadas, para referirnos a las expresiones que son completamente figuradas o metafóricas, las que lo son sólo en parte y las que no lo son. Esta clasificación puede intentar aplicarse a las expresiones proverbiales de la *Oresteia*, por ejemplo así:

---

<sup>1</sup> Lo normal en fraseología es atribuir significado a las locuciones (véase p. 24), y están desde luego más cercanas a tenerlo que los proverbios o las frases proverbiales, pero también en muchas ocasiones se observa en ellas una especialización y flexibilidad de uso mayor que la de las palabras simples, así como una abundancia de connotaciones que las acerca a las otras expresiones proverbiales.

<sup>2</sup> Crépeau 1978: 87 s.

- Idiomáticas Ag. 33 τρις ἐξ βαλούσης  
 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν  
 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν  
 839 εἶδωλον σκιᾶς  
 \*849 ἦτοι κέαντες ἦ τεμόντες  
 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω  
 1444 s.  
 κύκνου δίκην  
 τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον  
 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε  
 Cho. 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ  
 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα  
 883 ἐπὶ ξυροῦ  
 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην  
 1022 s. δρόμου ἐξωτέρῳ  
 \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν  
 Eum. \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων  
 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω  
 στρέφων  
 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων,  
 οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν
- Semiidiomáticas Ag. \*763 ss. φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-  
 ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν  
 ὕβριν τότε ἢ τόθ'  
 \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν  
 \*868 τέτρηται δικτύου πλέω  
 \*1163 νεογνὸς ἂν αἰῶν μάθοι  
 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
 Ἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν  
 1397 s. κρατῆρ' . . . κακῶν ὅδε πλήσας . . . αὐτὸς ἐκπίνει  
 \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι  
 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους  
 Cho. 631-4 κακῶν . . . Λήμνιον . . . Λημνίοισι πήμασιν  
 881 κωφοῖς αὐτῷ  
 928 οἱ γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην  
 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ  
 Eum. \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος
- No idiomáticas Ag. 177 τῷ πάθει μάθος  
 250 s. Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ-  
 σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει  
 264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
 ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα

- \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείζω . . . ;  
 \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν  
 928 s. ὀλβίῃσιν δὲ χρῆ  
 βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
 \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
 1526 s. ἀνάξια δρᾶσας, / ἄξια πάσχων  
 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα  
*Cho.* \*59 s.  
 τὸ δ' εὐτυχεῖν,  
 τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον  
 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι  
 313 δρᾶσαντι παθεῖν  
 \*581 γλῶσσαν εὐφημον φέρειν  
 \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια  
*Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως  
 \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ  
 \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν  
 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν

Pero hay casos muy dudosos: ¿deben considerarse metáfora διώκει y ἐκφυγεῖν en *Ag.* 394 y \*902? ¿Vale la pena considerar idiomática \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν sólo por la personificación implícita en εὐφρων? ¿No pasa algo parecido en \*581 γλῶσσαν εὐφημον φέρειν? ¿Y qué hacer con una hipérbole como \*1163 νεογνὸς ἄν ἄϊων μάθοι? ¿Y las menciones del parto de *Ag.* \*750 ss., *Eum.* \*533?: ¿no se parte de una perspectiva demasiado moderna al considerarlas metáforas? Procurando partir de una perspectiva antigua, no he considerado metáfora καθαίρει en *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ, ni θεός en *Cho.* \*59 s.; pero, si se consideran metáforas, no creo que puedan considerarse en todo caso idiomatismos. En las locuciones de *Ag.* \*868 y *Cho.* 557, el que se consideren idiomáticas o semiidiomáticas depende de que se incluya el verbo o no en la locución. Y si se ha incluido *Eum.* 650 s., τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων, entre las idiomáticas, ¿no debería también estar ahí \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν? ¿Hay sentido traslaticio en *Ag.* \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι, dado que la expresión ha de poder referirse a cualquier ofensa, y no sólo a los golpes literales? Y ¿en τελευτήσαντ' en *Ag.* 928 s. o συμμείζω en \*648?

Hay además sentidos traslaticios más fijados en la propia lengua y que se sienten menos como tales, como el de *Eum.* 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφων. En los estudios de fraseología se distingue entre idiomatidad fuerte o más opaca e idiomatidad débil o más transparente, distinción que no puede establecerse más que gradualmente<sup>3</sup>. Ninguna de las expresiones proverbiales de la *Oresteia* es de idiomatidad tan fuerte como nuestro «tomar el pelo», por ejemplo; los casos de idiomatidad más fuerte me parecen *Ag.* 33 τοῖς ἐξ βαλοῦσης, 1624 πρὸς κέντρα μὴ

<sup>3</sup> Zuluaga 1980: 128-34, García-Page 2008: 394-6.

λάκτιζε, y tal vez 36 s. βούς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν, y ya se ve que su opacidad no es grande y que, además, el propio contexto no deja apenas dudas sobre su sentido. En esto hay una diferencia con respecto a géneros como la comedia, que aceptan mejor expresiones de idiomatidad más fuerte: la idiomatidad alta se siente, pues, como propia o casi exclusiva de la lengua más coloquial. La idiomatidad fuerte se siente como idiomática en el sentido etimológico, como particularidad lingüística, particularidad de la lengua de la calle del momento, y chocaría por tanto con la pretensión de universalidad de la tragedia. Otra desventaja para la tragedia de las expresiones de idiomatidad alta es que admiten más difícilmente la desautomatización por reliteralización<sup>4</sup>.

Pero la diferencia entre sentido literal y sentido con el que la expresión se usa no se da sólo en las expresiones proverbiales de «sentido figurado» como βούς ἐπὶ γλώσση μέγας βέβηκεν, sino también en la mayor parte de las expresiones proverbiales no figuradas, que tienen un sentido en su uso que no es directamente deducible de su «sentido literal»: γνῶθι σεαυτόν, por poner un ejemplo eximio, dice mucho más, y mucho menos, de lo que literalmente dice<sup>5</sup>. La diferencia entre «figurado» y «no figurado» se muestra así como secundaria y hasta poco pertinente. De ahí que Kleiber (2005: 30) prefiera hablar de «sentido composicional» (el sentido que la expresión podría tener como expresión libre) frente a «sentido proverbial». Esta terminología es más exacta, pero es de temer que el problema, que implica el del sentido de una frase (en su uso particular y concreto), no pueda resolverse con un mero cambio de términos. El sentido proverbial o de uso de las expresiones proverbiales es variable y difícil de agotar y no es fácil de incluir en una clasificación de sentidos o temas que tenga una mínima coherencia.

### **Clasificación por campos semánticos principales de las expresiones proverbiales de la *Oresteia***

Hemos visto, pues, por un lado, que no es fácil ni tal vez del todo pertinente distinguir la imagen de lo que no lo es, y, por otro, que en las expresiones proverbiales sin imagen pueden distinguirse también dos niveles semánticos: el de lo que la expresión literalmente dice y el de lo que quiere o puede decir. Como ambos niveles cuentan en el lenguaje poético, intentaré hacer una cierta clasificación de las cosas y temas principales, metafóricos o no, de las παροιμῖαι de la *Oresteia*. Esto es: la παροιμία, por ejemplo, del buey sobre la lengua se clasificará bajo ‘animales’, pero también bajo ‘lenguaje’. Con respecto al término ‘cosas’ que acabo de usar, lo tomo en sentido amplio, abarcando también los significados de los verbos.

Más que una clasificación semántica propiamente dicha, lo que pretendo aquí es intentar mostrar algunos de los campos semánticos principales de las expresiones

<sup>4</sup> Zuluaga 1980: 128-34.

<sup>5</sup> Posibles excepciones son «Quien canta, su mal espanta», «Lo poco agrada, lo mucho enfada», y los refranes «meteorológicos».

proverbiales de la *Oresteia* y sus relaciones. Las clases mayores que se usarán para la clasificación (cosas naturales, cosas culturales, lenguaje, cosas abstractas) son más que discutibles: la importancia de los animales en nuestras expresiones proverbiales ha llevado a una división en cosas naturales y culturales, en la que luego era difícil saber dónde incluir el lenguaje y los seres humanos; algunas menciones del nacimiento entraban mejor en «Hombres y cultura» y otras tal vez entre las cosas naturales o entre las abstractas, pero no he querido separarlas. En un esquema en dos dimensiones que pretenda ser medianamente legible no pueden tampoco mostrarse las relaciones múltiples que unen los distintos campos: por ejemplo, la comida se relaciona con el banquete y la bebida, pero también con los animales salvajes y domésticos, las labores del campo, la caza y la pesca. El orden que a continuación se sigue es una mezcla de un orden más general con un orden que muestre estas relaciones sobre todo en la medida en que se dan en la *Oresteia*.

—Cosas naturales

animales salvajes:

aves: *Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν

cisne: *Ag.* 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον

serpiente: *Cho.* 928 οἱ γὰρ τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην

caza y pesca: *Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν

\*868 τέτρηται δικτύου πλέω

*Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ

fango y agua: *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων,

οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν

*Cho.* 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα

imagen, reflejo, sombra: *Ag.* 839 εἶδωλον σκιᾶς

fenómenos celestes y atmosféricos:

aurora y noche: 264 s. εὐάγγελος . . . ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα

tormenta: \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν

—Hombres y cultura

partes del cuerpo:

pie: *Cho.* 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα

lengua: *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν

*Cho.* \*581 γλῶσσαν εὐφημον φέρειν

sordos: *Cho.* 881 κωφοῖς αὐτῷ

niño: *Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν

\*1163 νεογνὸς ἂν αἰὼν μάθοι

mujer: *Cho.* 631-4 κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πήμασιν (por implicación)

parto, crianza, familia:

*Ag.* 264 s. εὐάγγελος . . . ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα

\*763 ss. τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν

\*1163 νεογνὸς ἂν αἰὼν μάθοι



*Cho.* 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην  
*Eum.* \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος  
 muerte: *Ag.* 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρηὴ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
     1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον  
     1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
         Ἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν (por su forma de uso)  
     \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
 tumba: *Cho.* 926 θρηνεῖν . . . πρὸς τύμβον  
 treno: *Ag.* 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον  
     *Cho.* 926 θρηνεῖν . . . πρὸς τύμβον  
 beber: *Ag.* 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
     Ἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν  
     1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
         πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν  
     *Eum.* 694 s.           βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων,  
         οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν  
 banquete, vino, libaciones: *Ag.* 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
     Ἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν  
     1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
         πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν  
 comer: *Ag.* 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους  
 animales domésticos:  
     buey: *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν  
         1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε  
     caballos: *Ag.* 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω, *Cho.* 514 οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου,  
         1022 s. ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἔξωτέρω  
 labores del campo: *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν  
     1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε  
 caza y pesca, red: *Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν  
     \*868 τέτρηται δικτύου πλέω  
     *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταυτῷ βρόχῳ  
 medicina, curar, cortar, quemar: *Ag.* \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες  
 juegos de competición: dados: *Ag.* 33 τρεῖς ἕξ βαλούσης  
     carreras de carros: ἔξω δρόμου (*Ag.* 1245, *Cho.* 514, 1022 s.)  
     lucha: *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων  
 canto: *Ag.* 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον  
     *Cho.* 926 θρηνεῖν . . . πρὸς τύμβον  
 ritos religiosos: *Ag.* 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
     Ἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν  
     \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
     *Cho.* 926 θρηνεῖν . . . πρὸς τύμβον  
     1073 τρίτος . . . σωτήρ

Véase abajo «impiedad».

mito: lemnias: *Cho.* 631-4 κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πῆμασιν  
 justicia: *Ag.* 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον  
     \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι  
     1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων  
     1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα  
*Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι.  
     313 δράσαντι παθεῖν  
 sometimiento al poder: *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν  
     1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε  
     *Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι  
 esclavos (por implicación): *Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι  
 desterrados: *Ag.* 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους  
 pueblos: lemnias: *Cho.* 631-4 κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πῆμασιν  
 φιλία: *Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν  
 objetos artificiales: red: *Ag.* \*868 τέτρηται δικτύου πλέω  
     *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταυτῷ βρόχῳ  
     cratera: *Ag.* 1397 s. κρατῆρ' . . . κακῶν . . . αὐτὸς ἐκπίνει  
     aguijón: *Ag.* 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε  
     navaja de afeitar: *Cho.* 883 ἐπὶ ξυροῦ  
     tumba: *Cho.* 926 θρηνεῖν . . . πρὸς τύμβον  
     no mencionados, pero implicados:  
     dados: *Ag.* 33 τρις ἐξ βαλούσης  
     carros: ἔξω δρόμου (*Ag.* 1245, *Cho.* 514, 1022 s.)  
 pista de carreras: ἔξω δρόμου (*Ag.* 1245, *Cho.* 514, 1022 s.)

#### —Lenguaje

lengua: *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν  
     *Cho.* \*581 γλῶσσαν εὐφημον φέρειν  
 hablar y callar (lo que debe y no debe decirse):  
     *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν  
     264 s. εὐάγγελος . . . ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα  
     \*648 πῶς κεδνά τοῖς κακοῖσι συμμείζω . . . ; (por implicación en su con-  
     texto)  
     928 s. ὀλβίῃσι δὲ χρὴ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
     \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
     *Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι  
     \*581 γλῶσσαν εὐφημον φέρειν  
     \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια  
     *Eum.* \*277 s. λέγειν ὅπου δίκη σιγᾶν θ' ὁμοίως  
 gritar: *Cho.* 881 κωφοῖς αὐτῷ  
 sordos: *Cho.* 881 κωφοῖς αὐτῷ  
 asentir: *Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι

ὀλβίασι: Ag. 928 s. ὀλβίασι δὲ χρηὶ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
 canto: Ag. 1444 s. κύκνου δίκην τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον  
*Cho.* 926 θρηγεῖν . . . πρὸς τύμβον  
 lamento: Ag. 1444 s. κύκνου δίκην τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον  
*Cho.* 926 θρηγεῖν . . . πρὸς τύμβον  
 voto: Ag. \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι

—Cosas más abstractas

golpear: Ag. \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι  
 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε  
 huir: Ag. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν  
 perseguir: Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν  
 ser atrapado: *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ  
 pagar: Ag. \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι  
 hacer: Ag. 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον  
 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα  
 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων  
*Cho.* 313 δράσαντι παθεῖν  
*Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν  
 padecer: Ag. 177 τῷ πάθει μάθος  
 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον  
 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων  
 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα  
*Cho.* 313 δράσαντι παθεῖν  
*Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν  
 aprender, entender: Ag. 177 τῷ πάθει μάθος  
 250 s. τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν  
 \*1163 νεογνὸς ἂν αἰῶν μάθοι  
 πόνος: Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν  
 necesidad, carencia: Ag. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν  
 malo: Ag. \*763 ss. τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν  
 \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . .;  
 1397 s. κρατῆρ' . . . κακῶν . . . πλήσας . . . αὐτὸς ἐκπίνει  
*Eum.* \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος  
*Cho.* 631-4 κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πήμασιν.  
 ὕβρις: Ag. \*763 ss. τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν  
 \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
*Eum.* \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος  
 impiedad: Ag. \*763 ss. τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν (por la explicación del contexto)  
 \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι (por implicación)  
*Eum.* \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος  
 bueno: Ag. 264 s. εὐάγγελος . . . ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα  
 \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . .;

\*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν  
 \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν  
 928 s. ὀλβίῃσι δὲ χρηὶ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
*Cho.* \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλεόν  
*Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν  
 justo, injusto: *Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι  
*Eum.* \*277 s. λέγειν ὅπου δίκη σιγᾶν θ' ὁμοίως  
 conveniente, debido: *Ag.* 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων  
*Cho.* \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια  
*Eum.* \*277 s. λέγειν ὅπου δίκη σιγᾶν θ' ὁμοίως  
 εὐτυχεῖν: *Cho.* \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλεόν  
 ὄλβος: *Ag.* 928 s. ὀλβίῃσι δὲ χρηὶ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
 esperanzas: *Ag.* 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους  
 cumplimiento: *Ag.* \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν  
 928 s. ὀλβίῃσι δὲ χρηὶ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
 y las siguientes  
 tres: *Ag.* 33 τρεῖς ἕξ βαλούσης  
 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
 Ἄιδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν  
*Cho.* \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν  
 1073 τρίτος . . . σωτήρ  
*Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων  
 muerte: *Ag.* 928 s. ὀλβίῃσι δὲ χρηὶ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
 \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον  
*Cho.* 926 θρηνεῖν . . . πρὸς τύμβον  
 peligro: *Cho.* 883 ἐπὶ ξυροῦ  
 mezclar: *Ag.* \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;  
 ἢ 1386 s. τρίτην . . . ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
 Ἄιδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν (por implicación)?  
 1397 s. κρατῆρ' . . . κακῶν . . . πλήσας . . . αὐτὸς ἐκπίνει  
*Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ / λαμπρὸν μιαίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν  
 limpiar: *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ  
 tiempo: *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ  
 fuera: *Cho.* 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα  
*Ag.* 1245 ἐκ δρόμου, *Cho.* 514 ἔξω δρόμου, 1022 s. δρόμου ἐξωτέρω  
 arriba y abajo: *Eum.* 650 s. πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφω  
 medio: *Eum.* \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν  
 más (negado: no más, cuantitativamente igual):  
*Ag.* 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλεόν

## Campos de procedencia de estas expresiones proverbiales

Lelli (2007: 146 s.) ha observado una tendencia al uso de unas u otras expresiones proverbiales según los géneros y contextos dependiendo de las cosas que en ellas se mencionan:

Se muestra claramente una tendencia a distribuir, de acuerdo con los géneros y contextos ‘nobles’ y ‘elevados’, proverbios con un animal u otro, un objeto u otro, en una relación ideal entre la escala de valores de los géneros literarios y la de las simbologías de los animales y objetos que se aplica a todo el panorama de la literatura antigua. Así, por ejemplo, en la comedia, especialmente en la comedia de época clásica, un género que se considera humilde y cercano a las tradiciones ‘folclóricas’, hay una profusión de proverbios con animales ‘bajos’ y negativos (el burro, el cerdo, los insectos) y *realia* tomados de los universos de la navegación y la cocina. Las tragedias, por el contrario, representan más a menudo animales ‘nobles’ (el caballo, el águila) o *realia* que pertenecen a ámbitos que se consideraban aristocráticos (la caza, el simposio).

... Los proverbios que mencionan dioses y héroes son más frecuentes en los géneros humildes, así como los proverbios que mencionan *realia* y animales. Los proverbios anecdóticos son abundantes en la retórica y la comedia. Los géneros ‘nobles’ (épica y tragedia) ofrecen muy a menudo ejemplos de expresiones ingeniosas construidas a partir de personificaciones de conceptos éticos. Más en general, se puede afirmar con seguridad que la elección de un proverbio dependía sobre todo, para los autores griegos, de su connotación socio-lingüística.

Me parece que esto constituye una prueba del hecho de que la sensibilidad griega no ignoraba, sino que, al menos implícitamente, reconocía la distinción de distintas capas de pertenencia de los proverbios y expresiones proverbiales, en un nivel simbólico y socio-lingüístico.

Este acercamiento de Lelli, que resulta verdaderamente útil, es sin embargo sólo un primer esbozo que debe completarse teniendo en cuenta otros factores además de los referentes de las expresiones proverbiales. En primer lugar, el vocabulario o léxico, que es un ámbito que no se separa fácilmente del de las cosas pero no es tampoco el mismo. Los verbos δρᾶν y ποιεῖν, por ejemplo, no tienen el mismo tono. En segundo lugar, en las expresiones proverbiales hay como dos niveles de inserción en el vocabulario: el de las palabras que las componen y el de la propia expresión proverbial. De manera que una expresión formada por palabras totalmente neutras desde el punto de vista poético o sociológico puede ser más o menos elevada en su totalidad, y en esto la principal diferencia se da según los distintos tipos de expresiones proverbiales, como veremos cuando tratemos la diferencia entre γνῶμη proverbial y locución proverbial. Por otra parte, la tragedia no sólo se caracteriza por su tono «elevado», sino por tender a tratar ciertos temas (el sufrimiento, lo bueno, lo malo) de ciertas maneras (en verso dialogado y en canto de grandeza solemne y

religiosa), temas y maneras que cuadrarán más con unas expresiones proverbiales que con otras. Hasta aquí, se trata de qué expresiones proverbiales se usan; pero, en última instancia, la relación con el lenguaje trágico se da por el cómo estas expresiones proverbiales se usan.

Vayamos, pues, por partes. En primer lugar, haré una clasificación de las expresiones proverbiales de la *Orestea* por sus campos de procedencia principales, que tiene inevitablemente repeticiones con respecto a la clasificación anterior. Hay que tener en cuenta que los campos de los que procede una expresión proverbial no pueden determinarse sólo por las cosas que menciona o el vocabulario que la forma, sino que hay expresiones que pertenecen ellas mismas como fórmulas a un cierto ámbito aunque en su vocabulario no haya ningún término que pertenezca claramente a tal ámbito. Por ejemplo, *δράσαντι παθεῖν* es un precepto legal aunque no contenga ninguna palabra que se refiera a la ley o la justicia.

Empiezo por las *referencias aristocráticas* de que hablaba Lelli en relación con la tragedia. Como *preceptos aristocráticos* hemos analizado *Cho.* \*582 *σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια*, *Eum.* \*277 s. *καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως*, 868 *εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν*. El último es además una fórmula típica para el establecimiento de relaciones de *alianza* o *φιλία* frente a un enemigo común. Sacadas de ámbitos típicamente aristocráticos están las expresiones provenientes de la institución del *banquete* que mencionaba Lelli (*Ag.* 1386 s. *τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν*, 1397 s. *τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραιῶν αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν*) y las derivadas de las de las *carreras de carros* (*Ag.* 1245 *ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω*, *Cho.* 514 *ἔξω δρόμου*, 1022 s. *δρόμου / ἔξωτέρω*). Las derivadas de *la caza* no se pueden separar claramente de las de *la pesca*, (*Ag.* \*868 *τέτρηται δικτύου πλέω λέγειν*, 394 *διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν*, *Cho.* 557 *ληφθῶσιν ἐν ταῦτῳ βρόχῳ*), y no siempre son aristocráticas. La sentencia de *Ag.* 928 s. *ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ* puede también considerarse un precepto de prudencia más propio para las clases superiores, más afortunadas y con más riesgo por tanto de considerarse felices.

Al ámbito de los *juegos de competición* pertenecen, además de las carreras de carros, la lucha, de la de la que sale la *παροιμία* de *Eum.* \*589 *ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων* y el juego de dados de *Ag.* 33 *τρις ἔξ βαλούσης*. La competición de la lucha no es tan «elevada» como las carreras de carros, pero en época de Ésquilo eran todavía los miembros de familias aristocráticas los que mayoritariamente participaban en tales competiciones, y la lucha formaba parte de la educación de todos los jóvenes de buena familia. El juego de dados no remite, en cambio, a una costumbre aristocrática, y en el *Agamenón* usa la locución un personaje no noble. Pero no era tampoco un juego «bajo», y diversas noticias, como los vasos en que se representa a Aquiles jugando con Ayante, muestran que no era indigno de la aristocracia.

El *ámbito religioso o ritual* es propio de la tragedia por su tono y sus temas. Dentro de las *fórmulas religiosas o rituales* tenemos varias expresiones que son fórmulas religio-

sas que han alcanzado un uso proverbial: las referencias a τὸ τρίτον τῷ σωτήρι y al epíteto de Zeus τρίτος σωτήρ de Ag. 1386 s. y Cho. 1073; el uso en Cho. \*581 γλῶσσαν εὐφημον φέρειν del precepto que prohíbe decir palabras de mal agüero. En Eum. \*277 s. se da valor religioso a la sentencia λέγειν ὅπου δίκη σιγᾶν θ' ὁμοίως; tal vez también ha de entrar aquí Ag. 264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἕως γένοιτο μητρός εὐφρόνης πάρα, si es cierto que se refiere al tipo de cosas que no conviene decir por la mañana para evitar malos presagios para el día. Similar cuidado religioso del hablar se da en Ag. 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρή / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοι φίλῃ y en el precepto que Clitemestra niega en \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι. No sé si debe incluirse aquí Ag. \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμεῖξω . . . ;, que Thomson considera fórmula religiosa; tiene en todo caso que ver con el temor religioso a la contaminación y al decir palabras de mal agüero. Al ámbito religioso alude la sentencia τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον de Cho. \*59 s. Del ámbito ritual está tomada 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην. Eum. \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ tiene relación con el ámbito religioso-legal del crimen y la purificación. Otras γνῶμαι están relacionadas con lo religioso en su contexto (Ag. 177, 250 s., \*750 ss., 1560 ss., Cho. 306 ss., Eum. \*530 ss., 868).

La παροιμία de los «males lemnios» de Cho. 631-4 se relaciona al menos con tres tipos frecuentes de expresiones proverbiales: las tomadas del *mito*, las que hacen referencia a *pueblos particulares* y las que se sirven de *nombres propios*.

La locución «alimentar una serpiente» de Cho. 928 tiene que ver con toda una serie de *creencias populares* relacionadas con la serpiente, y en concreto con la *fábula* del labrador y la serpiente.

El campo de la *justicia* no puede separarse claramente del religioso. Como fórmulas o *preceptos legales*, tenemos ante todo las diferentes menciones y alusiones a δρᾶσαντι παθεῖν (Ag. 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον, 1526 s. ἀνάξια δρᾶσας, ἄξια πάσχων, 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα, Cho. 313 δρᾶσαντι παθεῖν, Eum. 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν) y Ag. \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι. Menciona la justicia también el proverbio de Cho. 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι.

De la institución del *destierro* parte Ag. 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένων.

Tomadas del ámbito de *los esclavos, los subordinados y las relaciones de poder* están Cho. 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι y Ag. 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε (relación de poder en este caso entre hombre y animal).

Además de la de los desterrados, en las expresiones proverbiales que mencionan seres humanos se trata siempre de *seres humanos de algún modo incapacitados para el entendimiento*: el niño de Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν y \*1163 νεογνὸς ἂν αἰῶν μάθοι, los sordos de Cho. 881 κωφοῖς αὐτῷ.

La locución de Ag. 839 εἶδωλον σκιᾶς parte del ámbito de la *percepción*, frecuente en las expresiones proverbiales; también Cho. 881 κωφοῖς αὐτῷ, y, en un sentido más

amplio de 'percepción', que podemos llamar '*entendimiento*', las que emplean el verbo μαθεῖν.

La locución de Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν no puede meterse fácilmente en un ámbito particular, como no sea el de «niños» o «juego de niños»; parte en todo caso de la experiencia y observación corriente o cotidiana de los niños persiguiendo pájaros.

De la *medicina*, ámbito fecundo de imágenes para la literatura antigua de todos los géneros y tonos, proviene Ag. \*849 ἤτοι κέαντες ἢ τεμόντες (que era una fórmula usual en su propio ámbito de origen).

De las *labores de campo y granja y los animales domésticos*, Ag. 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν y 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε. Dentro de las de animales domésticos, han de añadirse las de las carreras de carros, que implican a los caballos.

De los *animales salvajes*, además de las derivadas de la caza y la pesca, que ya hemos mencionado (Ag. 394, \*868, Cho. 557), tenemos Ag. 1444 s. κύκνου δίκην τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον y Cho. 928 οἷ' γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.

De los *fenómenos atmosféricos y celestes* proceden las expresiones de Ag. 264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα y Cho. \*1066 τρίτος αὖ χειμών. La imagen o reflejo y la sombra de Ag. 839 son también fenómenos naturales.

En este punto, como cosas naturales, entran las expresiones relacionadas con *el agua y el barro* de Eum. 694 s. βορβόρω ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν y Cho. 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα. La primera está relacionada con el temor religioso a la contaminación; en ambas es importante la naturaleza y su relación con el hombre.

Las del *parto y la crianza* (Ag. 264 s. εὐάγγελος . . . ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα, \*763 ss. τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν, Ag. \*1163 νεογνὸς ἂν αἰὼν μάθοι, Cho. 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, Eum. \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος,) se relacionan tanto con lo natural como con lo social, con la *familia* y lo femenino. La expresión proverbial más claramente relacionada con las *mujeres* es la de los males lemnios.

De *objetos artificiales de uso cotidiano* están las de la red (Ag. \*868, Cho. 557), la cratera (Ag. 1397 s.), el aguijón (1624) y la navaja de afeitar (Cho. 883). Los dados están implícitos en Ag. 33 τοῖς ἔξ βαλούσης; los carros, un objeto artificial no tan cotidiano, en ἔξω δρόμου (Ag. 1245, Cho. 514, 1022 s.). El espejo implicado en Ag. 839 εἶδωλον σκιᾶς puede ser natural o artificial.

Quedan fuera de esta clasificación, por una parte, la locución proverbial de Eum. 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφων, que no parte de ningún ámbito particular de la naturaleza o la cultura, sino, con su «*arriba y abajo*», de una idea muy abstracta y general sobre el orden y su subversión; por otra, varias sentencias de sentido literal o casi literal: Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὐ τελέσασιν, \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, Eum. \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν.



## Relación de estas cosas y ámbitos con el lenguaje de la tragedia

1. Las imágenes con cosas naturales, y especialmente con animales, tienen una larga tradición en la poesía griega «elevada» desde Homero: en esto coinciden la épica y la tragedia con las preferencias de la lengua y los géneros menos elevados. En griego, como en otras lenguas, las expresiones proverbiales que se sirven de los animales como imagen proverbial son abundantes, y colaboran en la tragedia con el resto de las imágenes no proverbiales a la presentación poética de lo que se dice. En las dos παροιμίαι que mencionan el barro es importante, en el plano de la imagen, la naturaleza y su relación con el hombre; en el plano de lo representado por la imagen, la posibilidad de evitar el mal. El agua es, según como se use, o una imagen neutra o elevada; la sombra es también común a cualquier género, pero por su forma de uso puede hacerse trágica.

2. Si las expresiones proverbiales tomadas del ámbito aristocrático son apropiadas al ambiente elevado de la tragedia en sentido social, las provenientes del ámbito religioso y del ámbito de la justicia lo son en el sentido de la grandeza de pensamiento.

3. Son obviamente apropiadas a los temas de la tragedia las expresiones relacionadas con la percepción y el entendimiento (que incluyen las que mencionan a seres humanos de algún modo incapacitados para el entendimiento) y las referidas a acciones vanas (Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν).

4. Relacionadas con ellas están las expresiones proverbiales que tienen que ver con el lenguaje, varias de las cuales están también ligadas al ámbito religioso. Estas expresiones colaboran en al menos dos sentidos con la tragedia. En primer lugar, cumplen la función de colaborar a la imitación del lenguaje hablado: mencionar la falta de entendimiento entre los personajes, quejarse de la falta de atención, decir que se calla, pedir que se calle o se hable de tal o cual manera, son cosas que se dan ante todo en la conversación, que es lo que el teatro tiene que imitar. En segundo lugar, varias de estas expresiones aluden de un modo u otro al poder de las palabras para influir en el mundo, que es algo fundamental en la tragedia.

5. Las menciones del parto y la crianza, relacionadas con la familia, las de la caza y la pesca, las labores del campo y la medicina son también ámbitos fecundos de imágenes para la poesía (y la prosa) antigua de todos los géneros y tonos.

6. De las partes del cuerpo, se usa dos veces la lengua y una el pie, que no producen ninguna pérdida de la elevación del tono trágico. La lengua aparece metonímicamente por su función de hablar en la expresión del buey sobre la lengua y en γλῶσσαν εὐφημον φέρειν. Ποῦς puede considerarse una palabra neutra, válida para cualquier registro, pero en la locución aparece, según hemos visto en su lugar, en una perífrasis poética típica de la tragedia para referirse al movimiento de alguien.

7. En cuanto a la comida y la bebida, las abundantes menciones de la bebida pueden considerarse en principio neutras, pero su relación con el banquete, el rito y la religión las hace elevadas. El vino se relaciona con el rito y el banquete, y también con la sangre y el crimen; la mención del agua puede ser o bien neutra o bien tener, debido a su importancia para la vida, un alcance simbólico en el que se mezclan lo religioso y lo natural, que es lo que sucede en las *Euménides*. En todo caso, da la impresión de que debe considerarse la bebida como algo más elevado que la comida. La única mención de la alimentación, en Ag. 1668, queda elevada por usarse en sentido metafórico y junto a ἐλπίδας.

8. Los animales domésticos pertenecen seguramente a un mundo menos elevado que los salvajes, pero aun dentro de esto hay diferencias. El caballo es un animal noble, y el buey, cuya posesión significaba riqueza, no es un animal bajo: en la épica se menciona con frecuencia, y tiene usos elevados como el epíteto βοῶπις de Hera y el encarecedor de παρθένοι ἀλφεισίβοιοι de Il. 18.593; en Píndaro se menciona con cierta frecuencia, y lo mismo ocurre en la tragedia. El corifeo del *Agamenón* usa, hablando con Casandra en contexto nada «bajo», otra expresión cuasiproverbial con βοῦς en 1297 s. πῶς θεηλάτου / βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς; El corifeo usa en Ag. 1671, κόμπασον θαρσῶν, ἀλέκτωρ ὥστε θηλείας πέλας, una expresión cercana a lo proverbial, que, aunque hemos descartado que fuera expresión proverbial propiamente dicha, vale la pena considerar aquí, por contraposición con las παροιμίαι con bueyes, que se han considerado a veces bajas o vulgares. Muchos más motivos habría para decir tal cosa de la expresión del corifeo en 1671: el gallo no aparece en la épica, y en la tragedia sus menciones son muy escasas: nunca en Sófocles y Eurípides<sup>6</sup>; en Ésquilo, otra vez en *Eum.* 861, y en el fr. 134 formando parte de un compuesto, ἱππαλεκτρῶν. Este compuesto se conserva precisamente por ser objeto de burla en las *Ranas*: primero Dioniso dice que es palabra que no se entiende; después, cuando Ésquilo lo explica, Eurípides le critica aún el haber metido un gallo en la tragedia, o en los cantos corales de la tragedia (εἶτ' ἐν τραγωδίαις ἐχορὴν κάλεκτρῶνα ποιῆσαι; 935). Algo después en la misma comedia es Ésquilo el que se burla de la llaneza de Eurípides con una monodia paródica en la que el motivo de la terrible desgracia del personaje, femenino, que canta es nada menos que el robo de un gallo (1343).

Da entonces la impresión de que los comentaristas parten a veces en estas cuestiones de prejuicios, porque hay muchas más razones para preguntarse por la pertinencia del gallo en el lenguaje trágico<sup>7</sup> que para preguntarse por la del buey, pero como en el enfrentamiento con Egisto el corifeo queda en mejor lugar, no se considera que

<sup>6</sup> El fragmento 851 *TrGF* de Sófocles, οὐμὸς δ' ἀλέκτωρ αὐτὸν [*sc.* Apolo] ἦγε πρὸς μύλην, es con toda probabilidad de un drama satírico (véanse las notas de Pearson y Snell); algunos entienden que en ἐλ ἀλέκτωρ no significa 'gallo' sino 'esposo', 'compañero de lecho'; otros, que se refiere, por metonimia, al canto del gallo.

<sup>7</sup> Sea cual sea la respuesta que se dé a esta pregunta: ahora comentaremos el uso de Píndaro (*O.* 12.14); al principio de su epinicio IV, Baquilides se llama a sí mismo «gallo de dulce voz de Urania»; y también en un fr. de Simónides se menciona el gallo (ἱμερόφωνος ἀλέκτωρ, 583 *PMG*).

la imagen del gallo jactándose ante la hembra haga su lenguaje vulgar, y sí en cambio la παροιμία de Egisto en la que se menciona la aguijada, a pesar de que se usa en una oda de Píndaro y en el *Prometeo encadenado*. De igual manera, como el vigía es un personaje «subheroico», su buey sobre la lengua no se juzga como el gallo fanfarrón del viejo corifeo.

No quiere esto decir que el gallo del corifeo sea, sin más, inapropiado a la tragedia, sino que el lenguaje trágico es esencialmente variado y heterogéneo. En principio, lo más inapropiado sería, como muestra la burla que de Eurípides hace el Ésquilo de Aristófanes, el uso de la palabra ‘gallo’ para referirse a un gallo propiamente dicho, mientras que en los dos usos de la *Oresteia* se trata de una imagen. En Ésquilo, las dos menciones aparecen en diálogo: una, en los agresivos tetrámetros del enfrentamiento entre Egisto y el corifeo; otra, en el llano lenguaje de Atenea en las *Euménides*<sup>8</sup>. La única mención del gallo en Píndaro (*O.* 12.14) es precisamente un uso de la misma imagen del gallo fanfarrón de *Ag.* 1671. Con todo, todavía puede tal vez decirse que con la comparación con el gallo, en una escena en la que el corifeo acaba poniéndose hasta cierto punto en el nivel de agresividad de Egisto, su lenguaje se hace más fuerte, usando un giro de la lengua corriente apropiado a su agresividad.

9. La locución del filo de la navaja de *Cho.* 883 es una de las expresiones proverbiales de la *Oresteia* que mencionan un objeto artificial de uso cotidiano y la única cuyo sentido se basa por completo en las características de este objeto. Creo que la navaja puede considerarse un objeto neutro, ni bajo ni elevado de por sí; en todo caso se trata de una locución de sentido figurado que no alude a una navaja propiamente dicha. La locución es ya homérica, y el resto de sus paralelos muestran que no tiene nada de poco elevado. Cabe, pues, la sospecha de que la pertenencia a una locución, en la que la palabra deja de ser de algún modo la que era, facilita que una palabra determinada entre a formar parte del lenguaje trágico.

10. La παροιμία de los «males lemnios» de *Cho.* 631-4 se relaciona con tres tipos de expresiones proverbiales más frecuentes en géneros menos elevados: las tomadas del mito, las que hacen referencia a pueblos particulares y las que se sirven de nombres propios. Los personajes, dioses o héroes, del mito son una fuente importante de expresiones proverbiales, que, como señala Lelli, no suelen usarse en la tragedia. Pero esta expresión, proviniendo del mito, no menciona ningún personaje particular, lo que le confiere mayor generalidad. También las expresiones proverbiales con nombres propios, míticos o no, son más propias de géneros más llanos, pero lo que hay en los «males lemnios» es un gentilicio, que es palabra a medio camino entre el nombre propio y el común. Las expresiones proverbiales que se basan en las características de los distintos *pueblos* son también típicas de géneros más apegados a la vida cotidiana,

---

<sup>8</sup> *Eum.* 861-3 μήτ', ἐξελοῦσ' ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων, / ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσης Ἀρη / ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν. Poco después, Atenea usa una especie de perífrasis poética para referirse otra vez al gallo: ἐνοικίου ὄρνιθος μάχην (866). La palabra ἀλέκτωρ parece algo más elevada, más rara y antigua, que ἀλεκτρούων.

por depender habitualmente de circunstancias históricas o más o menos recientes o particularidades contemporáneas, de manera que se sentiría que formaban parte de lo particular del mundo cotidiano del que la tragedia tiene que alejarse. Pero la παροιμία de los males lemnios se relaciona con el mito. En todo caso, lo que más claramente confiere un tono elevado a la expresión es su forma de uso, ya que no se emplea como se haría habitualmente aplicándola a un caso concreto, sino que se habla del propio dicho y de su uso general, repetido y compartido (la aplicación al caso concreto de Clitemestra está implícita). Se trata de una forma de reflexión sobre la lengua y su relación con las cosas similar a la de la reflexión o juego etimológico, del que Ésquilo se sirve en varias ocasiones<sup>9</sup>. De esta manera, una expresión de la lengua corriente queda elevada por su inserción y explicación dentro de un canto coral de tema mítico, y tal vez pueda hablarse de la audacia de Ésquilo al situar a tal altura una expresión proverbial que por las características que acabamos de enumerar podría sentirse como un poco demasiado corriente, de la audacia pero sobre todo de la maestría artística con la que consigue no sólo la integración de la expresión sino que sea la expresión misma la que dé su sentido pleno al cierre del canto.

11. Por su sentido, son especialmente apropiadas a los temas y tono de la tragedia las expresiones proverbiales relacionadas con el sufrimiento (las que usan el verbo πάσχω), los males, desgracias, pesares y tormentas (y también las menciones de lo bueno, casi siempre ensombrecidas por algún mal), la ὕβρις, la muerte, el cumplimiento. Relacionadas con el cumplimiento están las que usan el 3 como símbolo, que sirven a la trilogía también en otro sentido, que es el de estructurar los tres dramas en un conjunto cerrado y completo.

12. Otras cosas apropiadas al género trágico son el canto de lamento de Ag. 1444 s. y Cho. 926, la sombra de 839 εἶδωλον σκιᾶς, por evocar el tópico poético de la vanidad de las cosas humanas, las menciones del manchar, el limpiar y el mezclar, el tiempo, las esperanzas, la mención de la aurora y la noche con su halo de saber casi teogónico; la red con su relación simbólica con la necesidad.

13. Esto en cuanto al tono trágico en general. Si pensamos ahora en el tono trágico particular de la *Orestea* y en las expresiones proverbiales que, por las cosas que mencionan, colaboran con ese tono, deben añadirse o repetirse las menciones de la caza, las mujeres, el parto, la serpiente y los pájaros, la red, las competiciones deportivas, las esperanzas, los golpes, el hacer, padecer y aprender, el pagar, el 3, el cumplimiento; las expresiones proverbiales relacionadas con los esclavos, los subordinados y las relaciones de poder (Ag. 36 s., 1624, Cho. 78 s.) tienen importancia en la *Orestea* por referirse al gobierno injusto de Egisto y Clitemestra.

---

<sup>9</sup> Ag. 681-90, 699 s., 1080-3, Cho. 948, Th. 577, 829 s.

## Vocabulario

14. Pasando de las cosas a las palabras, es por lo general difícil juzgar el registro al que pertenecían en griego clásico, pero podemos observar en primer lugar algunos usos «elevadores» del lenguaje. La palabra ποτανόν es poética, una modificación esquilea de la locución tradicional de Ag. 394 que la adapta al tono del canto coral. En las varias menciones de la ley proverbial δρᾶσαντι παθεῖν se usa el verbo δρᾶν, una vez ἔρξαντα, nunca ποιεῖν. El uso en 177 y 533 de los sustantivos δρᾶμα, πάθος y μάθος, en vez de los verbos (o de sustantivos más corrientes como πάθημα y μάθημα) supone probablemente un apartamiento de los usos de la lengua corriente. En *Cho.* 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα el singular πόδα es más poético que el plural, atestiguado en otras variantes de la locución. La sustitución del más corriente κλαίειν por θρηνεῖν en *Cho.* 926 confiere también un tono más trágico a la locución. Pero nos acercamos así al terreno de la modificación y desautomatización de las expresiones proverbiales, que trataremos después más por menudo.

15. Apropiadas a la tragedia son las expresiones proverbiales que emplean términos muy abstractos, como δρᾶν, πάσχειν, μέσον, μαθεῖν, porque las verdades que dicen son más generales y por tanto más reveladoras, y también las de Ag. \*750 ss. y *Eum.* \*533, con la palabra ὕβρις, que, por un lado, aunque es más concreta, tiene también un sentido muy amplio (la ὕβρις puede darse de muchas maneras), y, por otro, es tema principal de cualquier tragedia. En \*750 ss. la corrección de la idea tradicional de que la mucha prosperidad da lugar a la ὕβρις lleva a la declaración casi tautológica ὕβρις τίκτει ὕβριν, que obedece el principio de la γνώμη de que dice más cuanto menos diga.

16. Los estudiosos llaman la atención sobre el hecho de que la palabra βόρβορος del proverbio que dice Atenea en las *Euménides* no se usa en la versificación dactílica, y en la tragedia sólo en este pasaje y en el fr. 367 *TrGF* de Sófocles, que también podría ser de un drama satírico, siendo en cambio usual en la comedia y el yambo. Si la palabra es por tanto más popular, expresivamente onomatopéyica, no debe olvidarse por otro lado que la dice precisamente una diosa. Y, como los estudiosos no pueden explicar el uso de la palabra por estar en boca de un personaje «subheroico» ni por estar Atenea siendo vulgar o comportándose mal, puede llegarse a hablar entonces de la «arresting earthiness» de su lenguaje (Sommerstein). Cabe pensar también que un dios puede permitirse una palabra más llana por estar precisamente en una posición de autoridad. En todo caso, de nuevo la palabra se usa en sentido figurado dentro de la imagen proverbial de la παροιμία.

## Tono de las expresiones proverbiales completas

17. Hay que considerar también el tono de las expresiones proverbiales por sí mismas. Cada una de ellas puede también sentirse como más o menos elevada aunque el vocabulario que la compone no sea especialmente marcado en tal sentido. Hemos visto ya

que la locución de *Cho.* 697 se sirve de una perífrasis poética típica de la lengua trágica para referirse al movimiento. Y que cabe sospechar que el hecho de entrar a formar parte de una locución de sentido figurado puede facilitar el que una palabra referida a un objeto corriente entre a formar parte del lenguaje trágico. Es lo que ocurre con la navaja de afeitar, que forma parte de una locución ya homérica y con otros paralelos «elevados».

Ninguna palabra del vocabulario podrá nunca procurar por sí sola la solemnidad trágica de una fórmula fija como δρᾶσαντι παθεῖν. Los proverbios gnómicos son no sólo apropiados, sino esenciales para el lenguaje poético de la tragedia; más adelante se estudiarán por separado. Dentro de ello, es notorio que las sentencias de sentido literal o casi literal son en general apropiadas a la tragedia. En las referencias proverbiales de *Ag.* \*750 ss. y *Eum.* \*533 se da algo cercano a la «personificación de conceptos éticos» de que hablaba Lelli como propia del género trágico. Una personificación similar, aunque los conceptos no sean propiamente éticos, se da en *Eum.* \*286 χρόνος καθάρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ y *Ag.* \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν.

Como hemos visto, han de incluirse aquí como especialmente apropiadas al lenguaje, los temas y el tono de la tragedia las expresiones proverbiales de carácter aristocrático, las tomadas del ámbito religioso o ritual y las referidas a la justicia.

Pero lo más notorio en la *Oresteia* es que puede establecerse un grupo de expresiones proverbiales que son o se presentan en la trilogía como grandes verdades muy relevantes que tienen el poder de regir el mundo. Pueden considerarse *dichos sagrados*, comparables a los que se cuenta que estaban inscritos en el templo de Apolo en Delfos. Entre ellos pueden incluirse, además de las citas y alusiones de δρᾶσαντι παθεῖν, las del principio del aprendizaje a partir de lo que se padece (*Ag.* 177 s. τῷ πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν, 250 s. Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει), las del origen de la ὕβρις (\*764-6 φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά- / ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν / ὕβριν τότε ἢ τόθ', *Eum.* \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος), y la del término medio (*Eum.* \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν). Sobre ellas volveremos cuando tratemos las γνῶμαι proverbiales.

Por lo demás, las expresiones que más apariencia tienen de ser algo coloquiales, no por su vocabulario o referentes sino por su propia expresión, son «gritar a sordos», en boca de un esclavo en una escena de gran agitación, y «con más agujeros que una red», en boca de Clitemestra, y ya se ve que, aunque puedan tener algo de la vivacidad propia de la lengua hablada, no son en absoluto vulgares.

18. Es de todas formas difícil juzgar algunos de estos casos, ya que por lo general no podemos saber con seguridad a qué registro pertenecían las palabras y expresiones en griego. En la medida en que quepa sospechar que alguna de ellas («gritar a sordos», con más agujeros que una red, la del βόρβορος) daba una mayor impresión de cercanía a la lengua corriente, sólo nos queda decir que entonces su inclusión en la tragedia tiene un efecto, y que este efecto no es el de caracterizar a un personaje como perteneciente a una clase más baja.

## Comparación de las expresiones proverbiales de la *Oresteia* con las de la comedia y con otras tragedias

Creo, sin embargo, que un estudio más amplio de las expresiones proverbiales por géneros y autores podría dar lugar a conclusiones que aquí, a partir de las pequeñas notas de Lelli y de nuestro estudio de la *Oresteia*, no pueden más que apenas sugerirse, porque se trataría de atender principalmente no a lo que hay en la *Oresteia*, sino a lo que *no* hay. La comparación con la comedia da resultados más o menos esperables. A partir del estudio de Menor (2007: 637-44) sobre las expresiones proverbiales en seis comedias de Aristófanes (*Acarnienses*, *Caballeros*, *Nubes*, *Avispas*, *Paz*, *Aves*) puede esbozarse una comparación somera con los referentes de la comedia<sup>10</sup>, que son referentes típicos de las expresiones proverbiales en general. Lo primero que se observa es lo que decía Lelli: las expresiones proverbiales que mencionan cosas, *realia*, son más numerosas, y más variados los *realia* que mencionan. Las expresiones proverbiales con animales son frecuentes en ambos géneros, pero la variedad de animales (buey, erizo, león, lobo, oveja, perro, zorra, burro, escarabajo, hormiga, bicho, aves y polluelos en general, lechuza, águila, cuervo, golondrina, gaviota, gallo, petirrojo, calamón, abubilla, porfirión, grulla, alción, sardina, mújol, cangrejo, lapa) y plantas (elébora, calabaza, vid, higos, bulbos, maleza, hojas de higuera, manzana, mirto, apio, cosecha) de las expresiones proverbiales de la comedia contrasta con la de la *Oresteia*, mucho menor (bueyes, serpiente, caballos por implicación). A cambio, no parece que en las expresiones proverbiales de las seis comedias se mencionen la serpiente ni los caballos.

Mientras que en la *Oresteia* sólo contamos con la de los «males lemnios» (siendo el gentilicio un término a medio camino entre el nombre propio y el común<sup>11</sup>), en la comedia hay multitud de expresiones con nombres propios: topónimos, gentilicios y antropónimos, tanto de personajes típicamente proverbiales como de personajes míticos e históricos. Las expresiones que aluden a algún hecho histórico están también presentes en estas comedias y faltan en nuestras tragedias. Las referidas a «oficios y ocupaciones» no faltan en la tragedia, pero difieren de las de la comedia: en la tragedia aparecen la medicina (que, según el estudio de Menor, no está en las comedias), la caza (que tampoco), la pesca y la agricultura; en la comedia los oficios y ocupaciones son más numerosos y variados. En las listas de Menor no encuentro ninguna referencia al agua, el barro, la tormenta, la aurora, la noche. Las «ocupaciones cotidianas» que se mencionan en unas cuantas expresiones proverbiales de la comedia (Menor 2007: 641 s.) sólo podrían estar presentes en las de la *Oresteia* en la de la navaja y la de la cratera. En la comedia hay muchas referidas a «cosas de poco valor (*res parvi momenti*)», mientras que de la *Oresteia* sólo podemos citar εἶδωλον σκιᾶς. No hay ninguna en la tragedia, como era de esperar, referida a la «gastronomía» (3 hay en las come-

---

<sup>10</sup> Hay que tener en cuenta que su clasificación incluye expresamente expresiones proverbiales dudosas y falsas, y que, una vez clasificado un proverbio en una clase, normalmente no lo vuelve a poner en otra: así, πρὶν κεν λύκος ὄν ποιμάνῃ está en «lobo», pero no hay un epígrafe «oveja» ni otro sobre el pastoreo en los «oficios» (aunque la sombra de un burro está en «locuciones míticas» y en «burros»).

<sup>11</sup> Otro caso posible sería el de Ag. 1312: cf. p. 796.

dias). Faltan también en la tragedia, por supuesto, las que mencionan excrementos y las que usan palabras obscenas para referirse a los órganos sexuales; en general, las menciones de partes del cuerpo son más frecuentes y variadas en la comedia. En las comedias abundan las expresiones referidas a la vejez, que en nuestras tragedias no encontramos (aunque sí se usan algunos de los mismos tópicos). Faltan asimismo en la tragedia las referidas a monedas y dinero; los objetos artificiales son mucho más frecuentes y variados en la comedia, y muchísimas más las παροιμίαι referidas a la comida.

Veamos ahora lo común a ambos géneros: los *adýnata*, las expresiones relacionadas con la música y el canto; las tomadas de los ámbitos de la justicia, la religión y el lenguaje, que son también comunes a ambos géneros, me parecen más frecuentes en la *Oresteia*, y sobre todo más graves.

De manera que en la *Oresteia* se admite la mención de objetos de uso cotidiano, animales domésticos, labores del campo, partes del cuerpo con restricciones, locuciones no poéticas de uso corriente como «arriba y abajo», pero estos referentes y usos son siempre menos frecuentes y variados que en la comedia.

Decir esto es poco más que hacer explícito lo obvio y esperable. Más interesante sería comparar a los tres trágicos, pero no contamos con ningún estudio de fiar sobre las expresiones proverbiales en la tragedia que haga una clasificación semántica de este tipo. Linde (1896) no la hace, y la de Koch (1887) tiene dos problemas: por un lado, se trata sólo de una forma de ordenar el material que se estudia, de manera que una vez recogida una expresión en un epígrafe no vuelve a repetirse en otros; por otro, Koch recoge todo tipo de imágenes más o menos tópicas sin forma fija que no pueden considerarse verdaderas expresiones proverbiales.

Como este estudio no está hecho, me serviré de un solo ejemplo para expresar una sospecha. Eurípides usa varias veces en sus tragedias (*Or.* 735, *Ph.* 243, *Andr.* 376 s.) el famoso proverbio κοινὰ τὰ τῶν φίλων. Pues bien, creo que este proverbio no es propio del lenguaje trágico de Ésquilo. No es un proverbio bajo ni por su vocabulario ni por su sentido; en la lengua «culta» de los diálogos de Platón se usa varias veces<sup>12</sup>. No quiero decir que no cuadre con la ideología de Ésquilo ni nada por el estilo, sino que pertenece a un nivel de lengua no bajo, sino algo «prosaico», tal vez sentido como «moderno» y por tanto como anacrónico con respecto al mundo que la tragedia quiere evocar, demasiado contemporáneo, demasiado mundano. Es un proverbio propiamente dicho o γνώμη proverbial, pero no tiene la grandeza trágica de las γνώμαι proverbiales que usa Ésquilo, que quieren ser muchas veces grandes verdades indiscutibles, dichos sagrados, mientras que el proverbio de Eurípides es un proverbio mucho más humano.

\* \* \*

---

<sup>12</sup> *Ly.* 207c, *Phdr.* 279c, *R.* 424a, 449c, *Lg.* 739c.



En conclusión, aunque no puede decirse que el lenguaje trágico de la *Orestea* excluya completamente la mención de objetos cotidianos, animales domésticos, partes del cuerpo, palabras o expresiones de tono tal vez algo coloquial, ello no impide que se observe claramente que el uso de expresiones proverbiales en la trilogía tiende a restringirse a ciertos tipos que no sólo no desentonan con la tragedia sino que contribuyen de varias maneras a construirla. Por lo que hemos visto hasta ahora, en la *Orestea* encontramos:

- a) Sentencias proverbiales de máximo prestigio, «dichos sagrados», muy breves y generales, que cumplen una función principal para el sentido de la trilogía.
- b) Fórmulas religiosas y otras expresiones ligadas con el ámbito religioso y ritual.
- c) Preceptos legales y otras expresiones ligadas con el ámbito de la justicia.
- d) Sentencias proverbiales de sentido literal o casi literal.
- e) Preceptos aristocráticos y otras expresiones ligadas con el ámbito aristocrático.
- f) Locuciones proverbiales tomadas de otros ámbitos que por sus imágenes colaboran, como hemos visto y veremos, con la poeticidad del texto.

(Estos tipos no son excluyentes, y varias expresiones proverbiales pueden pertenecer, como hemos visto, a varios de estos tipos.)

## Imágenes y símbolos de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*

Las imágenes y símbolos más repetidos en las expresiones proverbiales de la *Oresteia* son las de los animales, la red, la caza y la pesca, los juegos de competición, las relacionadas con la bebida y las que usan el tres como símbolo de éxito y acabamiento. Estos campos semánticos vienen a coincidir con campos semánticos principales de las imágenes no proverbiales de la *Oresteia*, como se ha mostrado en el comentario de cada expresión.

Las imágenes más frecuentes son las tomadas de cosas naturales, y en concreto las de animales, de las que ya hemos hablado como fuente principal de las imágenes de la poesía desde Homero y que son, al mismo tiempo, fuente copiosísima de imágenes para las expresiones proverbiales de cualquier pueblo. Las imágenes de animales domésticos dan un tono más cercano a la vida corriente y su sentido es también más concreto y social. Las menciones de los bueyes en la *Oresteia* son todas proverbiales o semiproverbiales (Ag. 1297 s.) y están relacionadas siempre directamente con el ejercicio del poder (injusto) por parte de Egisto y Clitemestra: por su peso, el buey sobre la lengua representa la prohibición de hablar impuesta por el palacio (Ag. 36); con su insubordinación al pegar contra la aguijada, sólo consigue dañarse a sí mismo (Ag. 1624). Entre las expresiones proverbiales con animales salvajes, dos se refieren a aves y una a la serpiente. La del niño que persigue un pájaro que vuela (Ag. 394) es símbolo de lo inalcanzable; la del canto del cisne (Ag. 1444 s.), de las últimas palabras antes de la muerte. Petrounias (1976: 129-40 y 184 s.), Pollard (1948) y Dumortier (1935: 134-148) han llamado la atención sobre la frecuencia de las imágenes con aves en *Ésquilo*, y sobre todo en el *Agamenón*, para el que Petrounias presenta como primer motivo recurrente el de las aves: los buitres que han perdido sus polluelos (48 ss.), las águilas justicieras que devoran a la liebre preñada (108 ss.), la comparación de Casandra con la golondrina (1050) y con los ruiseñores (1140-5), el genio que se abate sobre la casa como un cuervo (1468-74). De manera que la primera παροιμία de pájaros, διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν (Ag. 394), sigue a otras imágenes de aves que se refieren, como ella, a la guerra de Troya, y la referencia proverbial al canto del cisne (Ag. 1444 s.) entra en el subgrupo de la comparación de Casandra con aves.

En las *Coéforas*, las imágenes de aves (ninguna proverbial) se ligan con el motivo del águila y la serpiente (247-9, 501), el primero en importancia para Dumortier en esta obra. La serpiente de la παροιμία del verso 928 es símbolo de la traición a los seres queridos, pero se carga de otros sentidos por su relación con otras múltiples

menciones de la serpiente en la trilogía, que se han comentado largamente en su momento: relacionada con fábulas y creencias populares sobre la serpiente que están presentes de varias formas en la tragedia, la expresión proverbial se liga ante todo con el sueño de Clitemestra, que se narra en *Cho.* 523-50 junto con la interpretación de Orestes, que vendrá a coincidir con la que descubre Clitemestra cuando usa la locución.

La mención de la aurora y la noche de la primera *παροιμία* de Clitemestra (*Ag.* 264 s.) entra en la serie de menciones del día que surge de la noche que la preceden y siguen, en las que se mezclan el sentido literal del día en que se desarrolla la acción trágica y varios sentidos figurados que entran a formar parte del motivo, más amplio, de la contraposición entre luz y oscuridad, tan importante en la trilogía (Petrounias 1976: 244-54). Otras imágenes tomadas del ámbito natural son las de la tercera tormenta (*Cho.* \*1066), que se liga con otras menciones similares, metafóricas y no metafóricas (Petrounias 1976: 213-8), y las de la sombra, el agua y el fango. La locución de la «imagen de una sombra» de *Ag.* 839 se relaciona también con otros usos similares en el *Agamenón* (420, 1328) y es imagen típica de la tragedia y la lírica. La imagen de *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν se liga con el motivo de la bebida y los símbolos del agua como lo necesario para la vida buena y el barro como la situación peligrosa e informe en que no hay posibilidad de vida buena. En *Cho.* 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα no hay relación con la bebida, pero el barro tiene un sentido similar, representando la casa-familia-maldición de la que no es posible escapar, el aspecto terrible de la ley δρᾶσαντι παθεῖν: la imagen del barro se relaciona así con el motivo de la red y la imagen de la cola de 1566 κεκόλληται γένος πρὸς ἄτα.

El barro de *Cho.* 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα es, pues, una especie de trampa natural. Relacionadas con las imágenes de animales están las de la red, la caza y la pesca (*Ag.* 394, \*868), entre las que destaca la de ser atrapado en la misma red de *Cho.* 557. Las imágenes relacionadas de un modo u otro con la caza son las más frecuentes en la trilogía (Petrounias 1976: 296, Saïd 2005: 230 s.) porque la trama de las tres tragedias se presenta muchas veces como una forma de caza (en el *Agamenón* y las *Coéforas* la forma de caza es la trampa; en las *Euménides*, la persecución). Las expresiones proverbiales que usan la imagen de la red, que son dos (*Ag.* \*868, *Cho.* 557), tienen además la función especial de ligarse a otros usos de este motivo en la *Orestea* (usos sólo simbólicos: *Ag.* 355-61, 1048, 1115, 1116, 1375, 1492 = 1516, *Cho.* 999, 1000, *Eum.* 112 s., 147), en los que la red suele representar, con distintas connotaciones, la imposibilidad de escapar, y responde a la manera típica de Ésquilo de mencionar la cosa a veces en sentido más figurado, a veces en sentido más literal. Frente a usos más claramente figurados como los de las *παροιμιαί*, varias veces se llama red a la tela en que se ha envuelto a Agamenón para matarlo.

Son también abundantes las imágenes relacionadas con las competiciones deportivas, segundo motivo en importancia para Petrounias en las *Coéforas*: «fuera de la pista» se usa tres veces (*Ag.* 1245, *Cho.* 514 y 1022 s.) en relación con la eficacia o falta de eficacia de la comunicación y el razonamiento; *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν

τριῶν παλαισμάτων entra dentro de las varias imágenes de competición deportiva que representan la empresa de Orestes, ya se trate de la lucha (*Cho.* 455 y 866 ss.), ya de las carreras de carros (794-9, 1022 ss.). La lucha deportiva se menciona otras veces (*Ag.* 171, *Cho.* 339), pero son más frecuentes las imágenes sacadas de las carreras de carros (*Ag.* 281 ss., 343 s., 489 s.). Myrick (1994: 132) habla de «un rico complejo de imágenes atléticas entretelado en la trilogía de la *Orestea*» y de la importancia de la imagen de la carrera doble en una obra en la que se dan constantes paralelismos y repeticiones y en la que lo que desde un punto de vista aparece como el cumplimiento de la venganza y final de las desgracias, desde otro es sólo como la primera parte de una carrera de la que aún queda la mitad final: esto se da claramente en las imágenes del parlamento de Clitemestra en *Ag.* 343 s. y en la παροιμία, desarrollada, de *Cho.* 1022 ss.

Los estudiosos no han hablado tanto de la imagen de la buena jugada de dados para representar la victoria, pero la locución del vigía en *Ag.* 33 puede relacionarse con otras dos referencias no proverbiales a los juegos de dados que tienen también sentido figurado: *Ag.* 552 s. τὰ μὲν τις ἂν λέξειεν εὐπετῶς ἔχειν, / τὰ δ' αὖτε κἀπίμομφα (heraldo), *Cho.* 1046 s. ἤλευθέρωσας πᾶσαν Ἀργείων πόλιν, / δυοῖν δρακόντοιν εὐπετῶς τεμῶν κάρα (corifeo).

Hay en nuestras expresiones proverbiales un grupo importante de imágenes relacionadas con la bebida, motivo que es también importante en la *Orestea* (Petrounias 1976: 188-90, 195 s.). Este grupo incluye las imágenes de las libaciones, la cratera, el agua y el fango, que se relacionan a su vez con las ideas de sangre, muerte, éxito, mezcla y pureza. El vino se relaciona por un lado con la vida doméstica civilizada y con sus rituales de libaciones; por otro, y en claro contraste, con la sangre vertida. En las παροιμίαι de la tercera libación (*Ag.* 1386 s.) y de la cratera de males (*Ag.* 1397 s.) aparecen juntos estos dos sentidos, en correspondencia con aquello de lo que hablan estas imágenes, que es la muerte de un hombre a manos de su esposa, esto es, en el ámbito de lo doméstico y familiar. Estas expresiones juegan además con la imaginería ritual del sacrificio presente en todo el *Agamenón*. En las *Coéforas*, las libaciones vuelven a tener un puesto importante, esta vez de manera no figurada. En las *Euménides*, el agua pura de βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μυαίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν (*Eum.* 694 s.) representa la vida buena o la posibilidad de tenerla, y el barro, que es mezcla, su falta, que en la *Orestea* es el encadenamiento de crímenes que por un lado hacen justicia y por otro crean injusticia. Este último proverbio relacionado con la bebida resume bien los dos símbolos de la posibilidad de vida buena y civilizada, que para Atenea son las leyes, y de la pérdida de esta posibilidad por contaminación de las leyes. La contraposición entre agua y fango viene a formar parte de toda la serie de oposiciones equivalentes que rigen la trilogía (y el pensamiento griego): luz / oscuridad, cielo / tierra, masculino / femenino, dioses olímpicos / divinidades ctónicas, pureza / suciedad, bueno / malo.

El uso de *τίκτειν* y *τρέφειν*<sup>1</sup> está muy ligado a la trama y los temas principales de la trilogía: la idea de la *ὑβρις* o impiedad que da lugar a nueva *ὑβρις* (Ag. \*763 ss. *τίκτειν ὑβρις . . . ὑβριν, Eum.\*533 δυσσεβίας μὲν ὑβρις τέκος*), ligada a la del funcionamiento de la justicia, en que cada *δοῦσσαι* da lugar a un *παθεῖν* (Ag. 532 s., 1526 s., 1564, *Cho.* 313), se expresa naturalmente en griego con el verbo *τίκτω*, que viene a cuadrar con que en el caso de la *Orestea* este encadenamiento de crimen y castigo se produzca dentro de la propia familia y generación tras generación. Las primeras palabras de Clitemestra, defensora de la hija sacrificada, son la cita de la *παροιμία* de la aurora y la noche, dos divinidades madre e hija; sus últimas palabras antes de morir son la locución con la que reconoce en Orestes a la serpiente que ella misma ha parido y alimentado (*Cho.* 928 s.). En ambas, y sobre todo en la última, están presentes a la vez las dos ideas del parto, los hijos y la familia, y del crimen que ha engendrado un crimen anterior.

Entre las menciones proverbiales del 3 son especialmente importantes las relacionadas con la tercera libación, Zeus tercero Salvador y Zeus cumplidor (Ag. 1386 s., *Cho.* 1073), que, fuera de las expresiones proverbiales, se citan también en Ag. 246, 973, *Cho.* 244 s. y *Eum.* 759 s., y no pueden dejar de ponerse en relación con el mito de sucesión de los dioses supremos de Ag. 168 ss. Como la *παροιμία* de «La tercera para el Salvador» aparece, en boca de Clitemestra, deformada, el vino de la tercera libación sigue siendo de cumplimiento, pero convertido en sangre y muerte.

La expresión de Ag. \*849 *ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες* entra dentro de un grupo de imágenes importantes (Petrounias 1976: 255-8) por las que cualquier situación desagradable, y especialmente la injusticia, se representa como enfermedad y su solución como cura.

De esta manera, las imágenes de las *παροιμίαι* contribuyen, junto con las imágenes no proverbiales, a la creación de un ambiente y unos sentidos gracias a la repetición de ciertos motivos. La coincidencia entre los campos semánticos de las imágenes de las expresiones proverbiales y los de las imágenes no proverbiales muestra que las expresiones proverbiales se usan en la obra con naturalidad, como si el resto de las imágenes y situaciones llamaran a su uso y ellas mismas también propiciaran a veces el surgimiento y la ligazón de otras imágenes. Las expresiones proverbiales no son, pues, en este sentido, un recurso retórico independiente, con unos efectos bien delimitados con respecto a otras expresiones, sino que en cierto modo funcionan como cualquier otra expresión de la lengua y están totalmente integradas en la obra, no sólo por los temas que tocan, como ahora veremos, sino también por su forma de expresión y por las imágenes de las que se sirven. Esta integración poética en la obra se verá más claramente en el capítulo dedicado a la desautomatización de expresiones proverbiales.

---

<sup>1</sup> Este motivo en la *Orestea* se trata en Petrounias 1976: 200-3, 218.

## Ideas principales de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*

No es muy de extrañar que los temas de las expresiones proverbiales coincidan con los de la *Oresteia*; lo mismo puede decirse también de otras expresiones no proverbiales, e indica, más que nada, la unidad de sentido de la trilogía. Ahora bien, no se trata sólo de esto (que la tragedia tenga unos temas y luego las expresiones proverbiales coincidan con ellos), sino que en algunos casos son los proverbios los que tienen la función de explicitar estos temas en forma solemne y tradicional, en forma de verdad sagrada. La *Oresteia* podría ser más o menos lo mismo o tratar los mismos temas sin la παροιμία del triple seis, o del buey sobre la lengua, o del salirse fuera de la pista, por ejemplo: todo esto podría haberse dicho con otras expresiones no proverbiales, pero la *Oresteia* no podría ser la *Oresteia* sin δρᾶσαντι παθεῖν: es la explicitación de su tema, y esta explicitación es necesaria, y es necesario además que se haga en esta forma proverbial sancionada por la tradición y la divinidad como una gran verdad, como una verdad general válida no sólo para los distintos trances por los que pasa la trilogía, sino también para los trances de la vida fuera del teatro. Creo que algo similar puede decirse de τῷ πάθει μάθος y de la corrección de la tradición proverbial que pone el origen de la ὕβρις en la mucha prosperidad.

Intentaré ahora agrupar las expresiones proverbiales de la *Oresteia* según su sentido, esto es, según lo que las expresiones dicen, en ideas más generales que las tratadas en el capítulo dedicado a la semántica. Se trata de ver cómo las mismas ideas subyacen a varias expresiones proverbiales. Estas ideas no tienen por qué tener una palabra asignada en la lengua, y es de hecho el no tenerla seguramente un motivo para que haya formas pluriverbales para expresarlas.

Los razonamientos y comentarios que hasta aquí hemos hecho sobre el sentido de cada expresión proverbial por sí misma y en su uso en la *Oresteia* han ido descubriendo lazos y motivos comunes entre ellas, de manera que podemos finalmente establecer ahora tres ideas principales de las παροιμίαι de la *Oresteia*: lo mismo sale de lo mismo, el aprendizaje por la experiencia o sufrimiento, el cumplimiento. Ordenaré a continuación las expresiones proverbiales según su relación con estas ideas, citando en primer lugar para cada uno de los tres grupos aquellas expresiones proverbiales en las que la idea en cuestión es la fundamental, y luego también algunas expresiones proverbiales que expresan ideas relacionadas con ella. No estableceré una distinción

clara entre ambos subgrupos porque lo que se da es una gradación entre una y otra cosa que no hace posible tal distinción.

I. Desde el punto de vista del sentido, el motivo principal de las expresiones proverbiales de la *Oresteia* y de la *Oresteia* misma es el de que una acción o suceso da lugar a otro igual, o, como los griegos gustaban de decir y en nuestra lengua (al menos la escrita) resulta tal vez algo ilógico, *lo mismo da lugar a lo mismo*:

Ag. \*750 ss. φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν (con toda la explicación que acompaña a esta afirmación);

Eum. \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος.

El bien nace del bien en Eum. 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν. Lo que ya nos trae, dentro de este motivo, al subtipo que es el más importante en la obra: el de los casos en los que las dos acciones o sucesos iguales van en sentidos contrarios. Este motivo puede llamarse ley de *acción y reacción* o *δράσαντι παθεῖν* o simplemente *δίκη*. Sus menciones principales son las citas y alusiones al proverbio *δράσαντι παθεῖν*:

Ag. 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον

1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων

1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα

Cho. 313 δράσαντι παθεῖν

Eum. 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν.

Del mismo tipo es el precepto legal de

Ag. \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι.

El mismo principio se expresa con las imágenes de

Ag. 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολών.

Cho. 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ.

Cho. 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.

Y está levemente presente en las correspondencias de

Ag. 264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα.

Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν ,

aunque estas expresiones proverbiales tengan otro sentido. Vemos así que la imagen del *parto* está relacionada en tres ocasiones con la idea de que una cosa da lugar a otra igual. La imagen del parto cuadra especialmente bien, por tanto, con la trilogía: por un lado porque representa esta idea; por otro porque la obra trata precisamente de los crímenes que dentro de la familia engendran otros crímenes pasando de generación en generación, lo que se liga con la idea de maldición de la familia.

Normalmente este principio requiere un tiempo para cumplirse. En

Ag. 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε

se pretende, como en la ley de Newton, que la acción y la reacción son simultáneas (el propio herir es el herirse).

De forma parecida, en

*Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων,  
οὔποθ' εὐρήσεις ποτόν

la imposibilidad de beber (de vivir bien) es consecuencia de la propia acción de enturbiar el agua.

En esta correspondencia consiste la justicia, que se menciona también en el proverbio de

*Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι ,

que muestra la situación de injusticia en Argos bajo el mando de Egisto y Clitemestra, a la que aluden otros pasajes de las dos primeras obras.

En Ag. \*750 ss. hay una discusión con la tradición: la ὕβρις no proviene de la mucha prosperidad, como suele afirmarse, sino de la propia ὕβρις o de la δυσσεβία, que quedan igualadas. La posición y relativa autonomía de Ag. 750 ss. permite que estos versos sirvan como razonamiento explicativo de lo anterior y también de lo siguiente: tanto la destrucción de Troya como la muerte de Agamenón son consecuencia no de su gran prosperidad, sino de una ὕβρις anterior. Pero el alcance de la corrección de la tradición es mayor que el de estos hechos, como muestra el que se recoja luego en las *Euménides*.

Ag. 1564 y *Cho.* 313 son las menciones fundamentales del principio de acción y reacción. Su forma es la de una formulación legal de tradición oral. Las formulaciones que se añaden a ésta en ambos pasajes (*Cho.* ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ / γλῶσσα τε-  
λείσθω / . . . / ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν / πληγὴν τινέτω; Ag. ὄνειδος ἦκει τόδ' ἄντ' ὀνειδούς, / . . . / φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων) podrían ser también proverbiales y formar parte de la misma ley, con explicitación de tipos de delitos, como el de la fórmula τύμμα τύμματι τεῖσαι de Ag. \*1430. En 1526 s. hay una recreación de δρᾶσαντι παθεῖν por combinación con el adjetivo ἄξιος, que recoge en una palabra la misma idea del proverbio; en 532 s. se cita la misma ley en una versión atañente al cuánto del daño retribuido; *Eum.* 868 es otra versión del mismo principio, una fórmula usual en los pactos de amistad referida a la correspondencia de beneficios.

Aunque por su sentido concreto no forme parte de éstas, διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν (Ag. 394) entra aquí por su sentido en su contexto: es vano intentar escapar de esta ley y evitar el castigo.

Frente a lo que ocurre en Ag. \*750 ss. con la discusión sobre el origen de la ὕβρις, el apego a la tradición es en el caso de la ley del δρᾶσαντι παθεῖν extremo. La importancia de esta ley se revela también en que el coro se para a negar la opinión de los que sostienen lo contrario en Ag. 369-73: οὐκ ἔφα τις / θεοὺς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλιν / ὅσοις ἀθίκτων χάρις / πατοῖθ' ὅ δ' οὐκ εὐσεβής. En varias ocasiones se dan también explicaciones relativas a la aparente falta de cumplimiento de la ley, que es solamente eso, mera apariencia que el paso del tiempo demuestra como falsa: Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι τὸν τάδε πράξαντ', / ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ τείνοντα πάλαι τόξον, ὅπως ἂν / μήτε



πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρον / βέλος ἡλίθιον σκήψειεν (362-6); ἄκος δὲ πᾶν μά-  
ταιον. οὐκ ἐκρύφθη, / πρέπει δέ, φῶς αἰνολαμπές, σίνος· / κακοῦ δὲ χαλκοῦ τρόπον /  
τριβῶ τε καὶ προσβολαῖς / μελαμπαγῆς πέλει / δικαιωθείς, ἐπεὶ / διώκει παῖς πο-  
τανὸν ὄρνιν (388-94).

La sentencia χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ de las *Euménides* (\*286) sirve de argumento de defensa para otra forma de solución para el derramamiento de sangre: frente a la ley del δράσαντι παθεῖν que defienden las Erinias y que se ha usado en toda la obra, se afirma una posibilidad de purificación por el mero paso del tiempo. En el contexto se ha hablado de purificaciones rituales, de manera que se produce un choque trágico entre dos formas tradicionales de enfrentarse al homicidio, la del pago igual y la de la purificación ritual. Pero, como hemos visto a lo largo de este estudio una y otra vez, la productividad trágica de la ley δράσαντι παθεῖν no depende tanto de su contradicción con otras formas de tratar el homicidio como de su propia contradicción interna, no expresada pero implícita.

Tras la primera mención en Ag. 532 s. referida al crimen de Paris y la destrucción de Troya y la alusión de Clitemestra en 1526 s. con respecto al crimen de Agamenón y su castigo, llega en 1564 la formulación completa, tematizada, del coro, que confirma lo dicho por la reina al tiempo que da generalidad a la ley hasta el punto de referirla también a la propia acción y castigo de Clitemestra. La reina confirma lo dicho por el coro con las palabras χρησμός y σὺν ἀληθείᾳ (1567 s.). En las *Coéforas* se repite la formulación completa y tematizada ya referida claramente al castigo de Clitemestra. En toda la trilogía esta ley es el centro del conflicto trágico, y las mismas expresiones proverbiales o expresiones proverbiales de sentido similar se usan para defender intereses contrarios según quién las diga y en qué situación. La ley que justifica la guerra y destrucción de Troya se va convirtiendo imperceptiblemente en la ley que exige el castigo de Agamenón y después el de Clitemestra y después el de Orestes. El castigo que castiga un crimen es a su vez un crimen que debe ser castigado, en una cadena de muertes que amenaza con no tener más fin que el de la propia familia. Las ideas δράσαντι παθεῖν y τίκτει ὕβρις ὕβριν tienen la ventaja de dar un sentido a desgracias y crímenes, que no llegan a los hombres inmerecidamente, y que encontrarán una especie de solución con el castigo, pero tienen también el inconveniente de que entonces el funcionamiento de δίκη se arriesga a ser el mismo que el de ὕβρις (un acto de ὕβρις da lugar a otros). En las *Euménides* Orestes queda absuelto, con lo que se rompe la cadena de crímenes y castigos sin que ello suponga un rechazo de la ley misma, sino que se establece una nueva forma de ejercer la justicia o administrar el cumplimiento de la ley δράσαντι παθεῖν. La ley δράσαντι παθεῖν vuelve a mencionarse una última vez al final de las *Euménides* (868), por boca de Atenea y de manera menos solemne, como conviene a un principio que se mantiene pero racionalizado. Sólo que ahora, por primera vez, se refiere a lo bueno, como corresponde al carácter general conciliador de la última tragedia. La nueva forma de ejercer la justicia dejará espacio para la correspondencia de beneficios.

Estas leyes son lo que ha de cumplirse, lo necesario. Con la *necesidad* se relacionan las expresiones proverbiales que mencionan la *red* (Ag. \*868 τέτρηται δικτύου πλέω, Cho. 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ), las del tipo del *adýnaton* y las relacionadas con el *cumplimiento*, que luego trataremos como tercer motivo fundamental de la *Oresteia*.

Frente al principio de la sucesión o correspondencia de los iguales, que establece el orden de lo que es y debe ser, son frecuentes las *παροιμῖαι* que se refieren a la *subversión del orden de las cosas*, del que la expresión más directa es tal vez *Eum.* 650 s. πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφω. Una forma importante de subversión del orden es, frente a la acción y la reacción igual, la *contaminación de contrarios*, que se opone a la *pureza*: *Ag.* \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . .; *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν. Un subtipo importante dentro de la contaminación de contrarios es el de la *invasión oculta de lo malo en lo familiar* (lo *Umheilig*, dicho con el término alemán que Freud hiciera famoso<sup>1</sup>): *Ag.* 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν, *Cho.* 631-4 κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον / λόγῳ . . . Λημνίοισι πῆμασιν, 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην. Lo mismo se da en *Ag.* 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἰδοῦ νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν no por el proverbio mismo, sino por la deformación que de él hace Clitemestra; y en *Cho.* 697 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα por la situación a la que se aplica: el barro de muerte del que se supone que ha escapado Orestes es su propia casa. No puede haber expresiones más apropiadas para una tragedia en la que los miembros de una familia se dan muerte unos a otros. En el agua embarrada del proverbio de Atenea en las *Euménides* la invasión de lo impuro en lo puro se amplía al ámbito de la πόλις. Frente a la contaminación, en *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ aparece la *purificación* por el tiempo.

Son dos, pues, las expresiones proverbiales en las que los dos motivos contrarios del orden de acción y reacción de lo igual y la subversión del orden por la mezcla de contrarios se confunden, una en el *Agamenón* (1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν) y otra en las *Coéforas* (928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην). Una justo después de la muerte de Agamenón, otra justo antes de la de Clitemestra, las dos expresan lo contradictorio de estas acciones, que por un lado cumplen con la ley de justicia de la correspondencia en los daños y por otro constituyen acciones que rompen el orden de lo que es y debe ser por aplicarse la ley dentro de la familia.

La invasión de lo malo en lo familiar lleva insensiblemente al motivo de las *falsas apariencias* o de *lo que no es lo que parece ser*, en el que han de incluirse otra vez *Ag.* 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν y *Cho.* 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, junto con *Ag.* 839 εἰδωλον σκιᾶς, 928 s. ὀλβίῃσιν δὲ χρόνῳ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ (expresión de uno de los motivos preferidos del género: la felicidad, el éxito de un hombre, puede ser una mera apariencia que en un momento se convierta en completa ruina), 1668 φεύγοντας ἄν-

<sup>1</sup> Ya hemos mencionado el comentario de Fraenkel a *Ag.* 438 ὁ χρυσαιμοιβὸς δ' Ἄρης σωμάτων: «It is characteristic of Aeschylus that in order to heighten the effect of terrible happenings he does not borrow his imagery from the realm of the unreal and the fantastic, as many romantic poets do, but from the familiar processes of everyday life or the peaceful incidents in nature». También Sommerstein (2010) reconoce este efecto en ciertos usos lingüísticos de la *Orestea*.

δρας ἐλπίδας σιτουμένους. Desde el principio de la obra, con Ag. 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν, colaboran las expresiones proverbiales a crear un ambiente de *ocultamiento, secreto, engaño, trampa, traición*. La mayor parte de estas expresiones tienen que ver de un modo u otro con la forma en que en la *Orestea* se preparan la muerte de Agamenón y las de Egisto y Clitemestra: en ambos casos se procede con engaño y ocultamiento. De hecho, el engaño al que se recurre en las *Coéforas* para matar a Egisto y Clitemestra se justifica por haber habido engaño en la muerte de Agamenón (Cho. 557 ληφθῶσιν ἐν ταῦτῳ βρόχῳ; 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην; \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια recoge la confesión de Clitemestra en 1372 πολλῶν πάροιθεν καιρίως εἰρημένων). En Cho. 697 ἔξω... πηλοῦ πόδα la casa misma es como una trampa natural. Puede incluirse aquí también Cho. 631-4 κακῶν... τὸ Λήμνιον... Λημνίοισι πῆμασιν, que se refiere a la traición de la propia esposa. Ag. 839 εἰδῶλον σκιᾶς no se refiere directamente a la trama de la *Orestea*, sino a la falsa apariencia de fidelidad de los compañeros de Agamenón en Troya; pero la expresión colabora a crear este ambiente de traición omnipresente, al tiempo que, por doble sentido cargado de ironía trágica, hace referencia a otros seres queridos (Clitemestra) que en realidad no lo son. En Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὐτελέσασιν el sentido primero es que lo que en principio parecía penoso se revela al final como bueno; pero hay una cierta ironía en la expresión, ya que lo que el coro ve como final es también una falsa apariencia. En Eum. \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως la orden de callar cuando se debe es, en cambio, de tipo religioso.

El principio de acción y reacción se concreta en el drama en personajes que actúan y padecen y que se enfrentan unos a otros en la venganza. Esto se traduce en la importancia del motivo del *enfrentamiento*, que toma en las expresiones proverbiales la forma de los *juegos competitivos* (Ag. 33 τρις ἔξ βαλούσης; Ag. 1245, Cho. 514, 1022 s. ἔξω δρόμου, Eum. \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων), *la caza y la pesca* (Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν, \*868 τέτρηται δικτύου πλέω λέγειν, Cho. 557 ληφθῶσιν ἐν ταῦτῳ βρόχῳ) y *la lucha no deportiva* (Ag. \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι). Otras expresiones proverbiales tienen que ver con *la inanidad de enfrentarse al más poderoso* (lo que las relaciona con el motivo de la subversión del orden): Ag. 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν, 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια... αἰνέσαι. La primera y la última implican también una resignación que es al mismo tiempo una crítica velada. El sentido de las tres queda en entredicho por la forma y el contexto en que se usan. No así en la *παροιμία* de los «males lemnios» de Cho. 631-4, referida al enfrentamiento de las mujeres con los hombres y en la que está implícita la necesidad de la sumisión de las mujeres, lo que dentro de la obra constituye un argumento válido.

El tema, fundamental en la trilogía, de *las mujeres*, relacionado con el de la subversión del orden, aparece (explícitamente) poco en sus expresiones proverbiales. Clitemestra entra en escena citando una *παροιμία* con la que se pide el beneficio de una divinidad femenina, la aurora, nacida de su madre la noche benévola. La imagen del parto y la madre conviene al personaje y sus aspiraciones. La misma imagen aparece

en *Ag.* \*750 ss. y *Eum.* \*533 con un sentido más abstracto. En *Cho.* 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην se mezclan el sentido literal y varios figurados. El motivo del parto se liga en este verso con el de la traición. Pero la παροιμία de los males lemnios es la que más claramente se refiere a las mujeres: los peores males, dice el canto, son los de las mujeres, y dentro de ellos el peor es el de la traición y asesinato de los propios maridos: Ésquilo ha encontrado en la tradición mítica un paralelo para el crimen de Clitemestra y se ha servido de su valor de expresión proverbial para los males más terribles para la argumentación del coro contra la reina.

El motivo de acción y reacción, en la medida en que se aplica ante todo al crimen y su castigo, se nos relaciona con otras παροιμίαι que podemos recoger bajo el título *hýbris*: además de *Ag.* \*750 ss. y *Eum.* \*533, entran aquí *Ag.* 928 s. ὀλβίσαι δὲ χορὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, *Cho.* \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον. Una idea implícita en todas ellas es que la ὕβρις es algo que se da.

La locución ἐπὶ ξυροῦ de *Cho.* 883 se refiere al *momento crítico* de paso a la resolución de una situación de máximo peligro. No tenemos otras expresiones proverbiales que respondan a este motivo, pero sí hay otras expresiones de la tragedia que lo expresan. Ha de relacionarse con el carácter temporal de la actuación de la justicia o ley de acción y reacción que, se dice en otras partes de la trilogía, se cumple en el momento justo, ni antes ni después. Como en la imagen del arco de Zeus de *Ag.* 363-6, se implica la idea una tensión acumulada a punto de desbordarse en la acción, lo que sirve al mismo tiempo a la construcción de la idea del funcionamiento de la ley de justicia y a la construcción de la tensión dramática.

Al *tiempo*, que es una idea muy importante en la trilogía casi siempre de forma implícita (δρᾶσαι → παθεῖν → μαθεῖν → σωφρονεῖν → εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν son momentos de un proceso que requiere tiempo), se alude sólo en la sentencia de *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ, que hemos comentado con respecto a la idea de purificación. Dado que la trilogía acaba mostrando un progreso (y el progreso es algo temporal) en la forma de ejercer la justicia, tal vez lo que esta sentencia dice pueda tener un alcance mayor que el de su sentido concreto en su contexto.

**II.** El segundo motivo en importancia desde el punto de vista de las ideas es el del *aprendizaje por el sufrimiento* de *Ag.* 177 s. τῷ πάθει μάθος y 250 s. τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν, que, compartiendo con δρᾶσαντι παθεῖν uno de los dos términos de que cada uno consta (παθ-), funciona como principio complementario suyo.

El motivo del *término medio*, que se menciona en una sola expresión, *Eum.* \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν, ha de relacionarse con éste, entendiendo que el término medio es el contenido del σωφρονεῖν a que puede dar lugar el μάθος. Lo mismo puede decirse de la idea de la reciprocidad de bienes de *Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν. El término medio y la reciprocidad de bienes son lo contrario de la

ὑβρις, y por eso las παροιμίαι que mencionan la ὑβρις, que son siempre condenatorias, se ligan también con este grupo. Lo mismo puede decirse de la idea de la reciprocidad de bienes de *Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν.

Llegamos así a las ideas de *sensatez*, *φρονεῖν*, *σωφρονεῖν*, que es lo que evita cometer injusticia o ὑβρις. Intentar sobrepasar los propios límites es empresa vana: 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν; al que no tiene esta sensatez o pensar cuerdo, se le impone por la fuerza por sus propios padecimientos (*Ag.* 177 s., 250 s.); lo contrario de la σωφροσύνη, la ὑβρις, tiene su origen en otra ὑβρις anterior o en la δυσσεβία, de manera que ὑβρις e impiedad vienen a ser lo mismo (\**Ag.* 750 ss., \**Eum.* 533). Φρονεῖν es también no confiarse demasiado en los bienes presentes: *Ag.* 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, \**Cho.* 59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον.

Otras expresiones relacionadas con la prudencia son menos generales; aparecen ceñidas al contexto concreto de la obra:

- Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν  
 849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες  
 \*1394 χαίροισ' ἄν, εἰ χαίροισ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε  
*Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι  
 \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν  
 \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια  
*Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως

Entre ellas, *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν, 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, *Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι se presentan como casos de respeto a un poder injusto. *Ag.* \*1394 χαίροισ' ἄν, εἰ χαίροισ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι es un caso especial, porque Clitemestra contradice la sentencia que prohíbe jactarse por los muertos, que es una forma particular de σωφρονεῖν.

Con el motivo del aprendizaje por el sufrimiento y la prudencia debe relacionarse el del *entendimiento y la falta de entendimiento*. La falta de entendimiento está en dos casos representada en el *niño*:

- Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν  
 \*1163 νεογνὸς ἄν ἀϊὼν μάθοι  
 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω  
*Cho.* 881 κωφοῖς αὐτῷ  
 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην  
 1022 s. ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἐξωτέρω

Son bastantes las expresiones proverbiales relacionadas con *el lenguaje*. Las menciones del hablar son frecuentes en la tragedia por ser un género que representa artísticamente el lenguaje hablado dialogado, y en la lengua dialogada hay siempre multitud de referencias al curso del hablar. En la *Oresteia* estas menciones son especialmente

frecuentes, seguramente por su relación con el tema del ocultamiento. A las recién citadas (a excepción tal vez de *Cho.* 1022 s.) del entendimiento y su falta, hay que añadir muchas otras referidas a *lo que debe y sobre todo lo que no debe decirse*, entendiéndose en muchas ocasiones que *lo que se dice tiene un poder de influir en el mundo* con el que hay que tener cuidado: *Ag.* 36 s. βούς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν, 264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα, \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ; (por implicación en su contexto), 928 s. ὀλβίῃσιν δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, *Cho.* \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν, \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια, *Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως. Un cierto cuidado con lo que conviene decir se da también en *Cho.* 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου. La mayor parte de estas expresiones tienen, pues, una función directamente dramática, en la medida en que contribuyen a configurar el diálogo como diálogo, e incluso, en el caso del monólogo del vigía, como lengua hablada que alguien oye<sup>2</sup>. Se trata por lo general de expresiones relacionadas con los conflictos del hablar unos con otros: el fallo en la comunicación, la presencia o ausencia de entendimiento, lo que se calla o se guarda en secreto, la conveniencia de decir ciertas cosas y callar otras, de tener en cuenta la situación en que se habla o calla o la posición social de hablante y oyente, el peligro de ciertas formas de hablar (la jactancia, el μακαρισμός) que pueden implicar ὕβρις. Se sale de esto el caso del canto de lamento del cisne, que, al menos tal como se presenta en 1444 s., no es un acto de comunicación con otros, sino una forma de lenguaje más sentimental que funcional.

Es un motivo particular dentro de éste el de las dos expresiones proverbiales referidas al *cantar en vida el propio treno*: *Ag.* 1444-6 ἡ δὲ τοι κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον / κεῖται y *Cho.* 926 ἔοικα θρηνεῖν ᾧσα πρὸς τύμβον μάτην, esta última no por la propia παροιμία sino por la modificación que de ella hace Clitemestra. Ambas presentan a Casandra y Clitemestra como conscientes de su destino, frente a la ceguera de Agamenón. Se trata en todo caso de algo lamentable que no debería pasar según el orden normal de las cosas.

**III.** Desde el principio de la *Oresteia* con la petición del vigía θεοὺς μὲν αἰτῶ τῶνδ' ἀπαλλαγὴν πόνων, a lo largo de la trilogía se repite una y otra vez la idea de la necesidad de *cumplimiento, liberación, salvación, curación, final*, que sólo se producirá al final de la trilogía. Son abundantes las expresiones proverbiales que tienen de un modo u otro este sentido: *Ag.* 33 τρεῖς ἔξ βαλούσης, \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες, \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἄπαν, 928 s. ὀλβίῃσιν δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, 1386 s. τρίτην ἐπενδίδω-

<sup>2</sup> Como señala de Hoz (1979: 156), la convencionalidad del teatro podría permitir prescindir de las expresiones de función fálica, de manera que su aparición tiene la función de crear «una atmósfera de realidad, de verosimilitud, al aumentar la ilusión dramática. Por eso apuntan, como las *gnomai*, a la experiencia exterior al drama; dirigen la atención del público a la vida cotidiana y relacionan la escena con esa vida». En la mayor parte de nuestras expresiones proverbiales, a la función fálica, sin embargo, se añaden otras.

μι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἰδοῦ νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν, *Cho.* 697 ἔξω κομίζων  
 ὀλεθροῦ πηλοῦ πόδα, \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν, 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἤλθ' ἐποθεν  
 σωτήρ, *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ, \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη  
 τῶν τριῶν παλαισμάτων. Todas estas expresiones se usan de algún modo en falso,  
 porque en la trama de la obra no se da verdaderamente el final o cumplimiento o  
 liberación que ellas suponen. La alegría del vigía por el fin de la guerra de Troya y en  
 consecuencia de sus tribulaciones se ve pronto ensombrecida por la alusión a la situa-  
 ción del palacio; la esperanza del coro de que «Bien está lo que bien acaba» (\*806 εὖ-  
 φρων πόνοσ' εὖ τελέσασιν) se demuestra infundada poco después: el bien de la victo-  
 ria sobre Troya es parcial, y falta mucho para que se haga justicia de modo completo;  
 la fácil solución que busca Agamenón con el proverbio médico de \*849 se revela im-  
 posible, porque antes de que pueda aplicarla es al propio Agamenón al que se le ha  
 aplicado; la muerte ἐν εὐεστοῖ φίλῃ de 928 s. es todo lo contrario de la muerte que  
 tendrá Agamenón; en \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, el sentido que  
 da Clitemestra a la expresión es doble (uno falso y otro más verdadero), pero ninguno  
 de los dos es definitivo: ni la llegada de Agamenón ni su muerte son la protección de  
 la familia que aparta las carencias; la deformación de la tercera libación de Clitemestra  
 en 1386 s. se refiere con propiedad al tercer golpe de muerte dado a Agamenón, pero  
 su muerte no significa de verdad el final de las desgracias para la familia; cuando  
 Clitemestra dice que Orestes había sacado el pie del barro de muerte del palacio y se  
 había alejado de sus males, tiene al propio Orestes delante, que ha vuelto para meter-  
 se de lleno en el barro de muerte del palacio; la tercera tormenta del principio del éxo-  
 do de las *Coéforas* dice verdad en el sentido de que la muerte de Clitemestra es el últi-  
 mo crimen de la familia, pero no dice toda la verdad porque Orestes todavía debe pa-  
 sar por su enfrentamiento con las Erinias; lo mismo ocurre con el tercer salvador que  
 viene a continuación, seguido de la duda (νῦν δ' αὖ τρίτος ἤλθ' ἐποθεν σωτήρ —ἢ  
 μόρον εἶπω; 1073 s.): si Orestes es el libertador definitivo de la casa todavía no es cosa  
 clara. En las *Euménides*, la afirmación de Orestes \*286 χρόνος καθαίρει πάντα  
 γηράσκων ὁμοῦ atañe a un solo aspecto del crimen, la purificación, y queda por re-  
 solver el del castigo; la afirmación de las Erinias de \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν  
 παλαισμάτων la responde bien Orestes (οὐ κειμένῳ πω τόνδε κομπάζεις λόγον), ya  
 que no será vencido en el juicio. La importancia del 3 en estas expresiones es evidente.  
 Como ya hemos dicho en el capítulo final de las *Coéforas*, en la ley del δράσαντι  
 παθεῖν cuenta sólo el 2 (crimen - castigo, acción - reacción), convirtiéndose el  
 segundo momento (el castigo, la reacción) en el primero (acción o crimen) que requie-  
 re un nuevo castigo. El ritmo de las Erinias es binario y potencialmente infinito: las  
*Euménides* quiere traer, con el juicio, el tercer elemento que pare este proceso. El ver-  
 dadero cierre y final de la trilogía, con la absolución de Orestes y la propiciación de  
 las Erinias, no se señala con un proverbio relacionado con el cumplimiento: la re-  
 ferencia, no proverbial, de Orestes en su discurso final a τοῦ πάντα κραίνοντος  
 τρίτου / Σωτήρος (759 s.) por fin se refiere a un verdadero cumplimiento; la última  
 expresión proverbial, εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν (868) no se refiere al cumplimiento

sino a la posibilidad de una vida buena de reciprocidad de bienes que puede darse tras el cierre que supondrá la alianza con las Erinias.

Esta idea de cumplimiento y liberación se relaciona con las ideas de imposible o inútil, de desgracias y sufrimiento, de bien, éxito y suerte, y de muerte.

Las expresiones proverbiales de sentido cercano al *adýnaton*, acciones inútiles o esperanzas vanas,

- Ag. 394     διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν  
           \*648     πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείζω . . . ;  
           1624     πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε  
           1668     φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους  
 Cho. 881     κωφοῖς αὐτῶ  
           926     ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην  
 Eum. 694 s.     βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων,  
                   οὔποθ' εὐρήσεις ποτόν ,

se refieren a lo que no puede cumplirse y son por tanto complementarias de las del cumplimiento: lo imposible es que se cumpla lo contrario a lo que ha de cumplirse. La mención de lo imposible o vano hace resonar la idea trágica (excepto en el caso de Cho. 881) de lo que es y ha de ser por terrible que sea, que suele presentarse unida a casos de hombres que no son lo suficientemente sabios como para darse cuenta de ello e intentan en vano evitarlo. Tienen que ver, pues, con las ideas de sometimiento al orden y de choque de contrarios.

La mención de las esperanzas en Ag. 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους, en relación con Orestes, tiene que ver con la esperanza del fin de las desgracias para la casa de los Atridas. De Orestes se dice que es la esperanza de la casa en numerosas ocasiones. En ésta de Ag. 1668, Egisto se burla de las esperanzas del coro de que Orestes regrese (pero las esperanzas del coro resultarán finalmente más fundadas que las suyas).

La primera y la última de estas expresiones proverbiales son las más importantes con respecto a los temas centrales de la *Oresteia*: la primera expresa, en su contexto, la imposibilidad de huir de la justicia; la última, la imposibilidad de beber o vivir bien si el agua o la vida se manchan con fango o impureza, si las leyes se cambian indebidamente.

El cumplimiento o cierre que se desea desde el principio de la trilogía es el final de las *desgracias*, del *sufrimiento*, que está presente en muchas expresiones proverbiales:

- Ag. 177 s.     τῷ πάθει μάθος  
           250 s.     τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν  
           \*648     πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείζω . . . ;  
           \*806     εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν  
           \*849     ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως



- πειρασόμεσθα πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου.  
 \*868 τέτρηται δικτύου πλέω  
 \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν  
 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
 πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν.  
 Cho. 631-4 κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πῆμασιν  
 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα  
 \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν

Relacionadas con el cumplimiento están también las ideas de *bien, éxito, suerte*:

- Ag. 33 τρις ἔξ βαλούσης  
 264 s. εὐάγγελος . . . / ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα  
 \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;  
 \*750 ss. παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος τέτυκται,  
 μέγαν τελεσθέντα φωτὸς ὄλβον  
 τεκνοῦσθαι μὴδ' ἄπαιδα θνάσκειν,  
 ἐκ δ' ἀγαθᾶς τύχας γένει  
 βλαστάνειν ἀκόρεστον οἰζύν κτλ.  
 \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν  
 \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν  
 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρη / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
 Αἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν  
 \*Cho. 59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον  
 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ  
 Eum. \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων  
 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν.

Que no es la prosperidad por sí sola la que acarrea el mal es lo que el coro del *Agamenón* se detiene a discutir en \*750 ss. Pero, de modo apropiado a la tragedia, las expresiones referidas a la suerte, lo bueno y el éxito suelen quedar ensombrecidas por algo malo o referirse a una mera apariencia de bien. O bien, tema trágico donde los haya, condenan el apego o la confianza desmedida en la buena fortuna, que puede perderse: Ag. 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρη / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, Cho. \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον; o bien los bienes quedan en el contexto inmediato ensombrecidos por algo malo: los males aparecen dentro de la propia παροιμία en \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;, \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν; en el contexto inmediato de la παροιμία en 33 τρις ἔξ βαλούσης, 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρη / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ; o bien, por ironía trágica, el espectador sabe que tales bienes en verdad no lo son: 264 s. εὐάγγελος . . . / ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα, \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρη / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ. En \*Eum. ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων esperan las Erinias que la

confesión de Orestes sea la primera caída de las tres que dan la victoria total, pero las tres caídas no llegarán a producirse.

El caso de Ag. 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Ἰδίου νεκρῶν σω-  
τῆρος εὐκταίαν χάριν es especial: no se trata de que una expresión referida a lo  
bueno quede ensombrecida por lo malo o por la sospecha de que lo bueno no lo sea,  
sino de que Clitemestra deforma el proverbio para describir la acción de matar a  
Agamenón como el mayor de los bienes, transformando sarcástica y sacrílegamente a  
Zeus en Hades salvador de los muertos.

La referencia al bien de εὖ δοῶσαν, εὖ πάσχουσιν al final de la trilogía es la  
única que no está ensombrecida por un mal, y queda abierta a un posible buen  
cumplimiento que dependerá de los propios espectadores.

Los verbos τελεῖν y τελευτᾶν son los que más claramente relacionan el cumpli-  
miento con la muerte, porque, siendo el cumplimiento el final, se usan en ambos sen-  
tidos. La presencia de la *muerte* en la tragedia es, como la de los males, constante. Las  
expresiones proverbiales pueden referirse a ella directamente o por su imagen:

- Ag. \*868      τέτρηται δικτύου πλέω  
928 s.                      ὀλβίῃσι δὲ χορῇ  
                         βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
\*1394      χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
1444 s.                      κύκνου δίκην  
                         τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον  
Cho. 631-4      κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πῆμασιν  
Cho. 883 s.      ἔοικε νῦν αὐτῆς ἐπὶ ξυροῦ πέλας  
                         αὐχὴν πεσεῖσθαι πρὸς δίκης πεπληγμένος  
926              ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην.

En la mención de la παροιμία de los males lemnios está presente la acción  
concreta de las lemnias de matar a los hombres, y se aplica al caso del Clitemestra,  
que ha matado a su marido. También en Cho. 926 la referencia a la muerte se da tanto  
en la imagen como en el sentido de la παροιμία en su contexto en el drama. La  
imagen de ἐπὶ ξυροῦ no hace referencia necesariamente a la muerte en todos sus usos,  
pero sí en muchos de ellos; en su contexto, la referencia es a la muerte inminente de  
Clitemestra. La locución de Cho. 697, ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα, no hace  
referencia a la muerte por sí misma, sino por la modificación ὀλεθρίου.

### *El sufrimiento*

Que las παροιμίαι que se refieren de un modo u otro a desgracias, sufrimiento,  
muerte, lamento, sean tantas no puede extrañar en el género trágico, que trata siem-  
pre los sufrimientos de ciertos personajes, ni tampoco en el género proverbial, que  
parece dedicarse mayormente a producir expresiones para lidiar con los males y

dificultades de la vida. Pero la *Orestea* va más allá de esto. Las dos ideas que pueden considerarse fundamentales en los proverbios de la *Orestea* y en la *Orestea* misma,  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  y  $\tau\tilde{\omega}\ \pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ , tienen en común la raíz  $\pi\alpha\theta$ -. La tercera idea fundamental, de cierre y cumplimiento, se refiere al fin de los sufrimientos. Si toda tragedia trata los sufrimientos de ciertos personajes, la *Orestea* lo hace además convirtiendo el sufrimiento en tema explícito, sobre todo en los cantos corales del *Agamenón*. Dos son las respuestas que el coro encuentra a la pregunta por el sufrimiento, y las dos son tradicionales y proverbiales: una lo explica por su proveniencia, por su pasado (su causa eficiente diríamos si nos atreviéramos a usar términos aristotélicos), la otra por sus posibles consecuencias, por su futuro (su causa final). El sufrimiento, que es malo, y no tiene por tanto sentido, se intenta considerar como parte de un proceso que en total puede ser bueno (tener un sentido): por una parte, el sufrimiento es cura de un sufrimiento anterior; por otra, puede dar lugar a un aprendizaje que evite el sufrimiento. Es significativo que en el *Agamenón* estas dos explicaciones aparezcan en orden inverso: la segunda,  $\tau\tilde{\omega}\ \pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ , más optimista, parece posible todavía en la párodo, al principio de la tragedia; al final sólo queda la explicación por el pasado,  $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\nu\ \epsilon\rho\acute{\xi}\alpha\nu\tau\alpha$ , que parece abocar a un futuro en que un sufrimiento seguirá sin fin a otro. El desarrollo del pensamiento del coro del *Agamenón* es inverso al desarrollo de la trilogía, que sólo al final mostrará cómo la primera explicación puede llegar a cumplirse. El coro no se equivoca al citar el principio del aprendizaje a partir del sufrimiento; se equivoca al pensar que es aplicable ya. Como mortales que son, los viejos del coro no tienen la visión completa de todos los hechos que están en juego en el destino de Agamenón ni, sobre todo, de su importancia. Serán Casandra, Clitemestra y Egisto quienes los hagan cada vez más patentes. La aplicación a la guerra de Troya del principio  $\tau\tilde{\omega}\ \pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  resulta ser no falsa, sino parcial: Troya aprende, sí, pero eso no impide que el sufrimiento de la guerra, como los otros sufrimientos causados por Agamenón y por su padre Atreo, pidan un nuevo sufrimiento. La muerte de Agamenón no es un sufrimiento injustificado, ni puede aceptarse como justificación su mucha prosperidad, lo que equivaldría a admitir que el bien puede dar lugar al mal. El sufrimiento no viene de la mucha prosperidad: viene del sufrimiento causado antes:  $\phi\lambda\epsilon\acute{\iota}\ \delta\epsilon\ \tau\acute{\iota}\kappa\tau\epsilon\iota\nu\ \upsilon\beta\rho\iota\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\alpha}\ \nu\epsilon\acute{\alpha}$ - /  $\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\ \epsilon\nu\ \kappa\alpha\kappa\omicron\iota\varsigma\ \beta\rho\omicron\tau\tilde{\omega}\nu$  /  $\upsilon\beta\rho\iota\nu\ \tau\omicron\tau'\ \eta\ \tau\omicron\theta'$ , canta el coro antes de la llegada del rey.

El *Agamenón* acaba con el presentimiento de que si el sufrimiento viene de otro sufrimiento, entonces dará lugar también a otro sufrimiento, y así en encadenamiento sin fin. La siguiente acción del drama se exige explícitamente como cumplimiento de esta ley, y Orestes venga la muerte de Agamenón matando a Egisto y Clitemestra. Comienza entonces, con la persecución de las Erinias, a ponerse en marcha el proceso que llevará a un nuevo sufrimiento que compense éste. Las Erinias aparecen a lo largo de toda la trilogía como la personificación, o divinización, del primer principio explicativo del sufrimiento, que es al mismo tiempo la primera ley de la justicia y del orden del mundo. Pero en la tercera obra este proceso se corta, gracias a consideraciones secundarias que habían aparecido también a lo largo de toda la trilogía: las venganzas de Agamenón sobre Troya, de Clitemestra y Egisto sobre Agamenón, de Atreo sobre

Tiestes, son excesivas; Orestes es en cambio moderado, obedece las órdenes explícitas de un dios, y reconoce lo terrible de su acción; por otra parte, se considera peor crimen matar al esposo que a la madre. Pero estos argumentos a favor de Orestes no son definitivos, y la votación del juicio da empate; es la falta de decisión, de solución, lo que absuelve a Orestes. Su absolución permite en todo caso cortar la cadena de sufrimientos y desear que no tenga que volver a producirse gracias al establecimiento de una nueva forma de ejercicio de la justicia en la que el sufrimiento que compense un sufrimiento anterior no tenga a su vez que ser compensado (porque no lo produzca nadie concreto sino todos, o el Estado). De los dos futuros a los que abocaba el sufrimiento, el de los sufrimientos encadenados sin fin se intenta eliminar por este medio, para que quede lugar a la posibilidad del otro, que es el del aprendizaje y la prudencia.

La cadena de sufrimientos que se ha producido hasta este momento en la trilogía puede considerarse entonces como un solo sufrimiento que es el que da lugar al aprendizaje. Se alcanza así un entendimiento de los dos principios explicativos del sufrimiento mucho más profundo que el de su uso proverbial habitual<sup>3</sup>. Este entendimiento liga los dos principios, porque el μάθος de la trilogía no es, o no es sólo, un aprendizaje con respecto a la abstención de males concretos, es un darse cuenta del verdadero alcance del funcionamiento del primer principio del sufrimiento, que es que, por sí solo, como ley mecánica y ciega, tiende a encadenar un sufrimiento con otro de forma que no queda sitio para lo bueno. Este primer principio no puede ser abolido, porque es al mismo tiempo ley social, natural y divina, pero ha de ser encauzado para que no dé lugar a una situación de sufrimientos encadenados como la que muestran las dos primeras obras de la trilogía sino que siga funcionando sin que haga imposible la vida. La que hemos considerado tercera idea fundamental de las expresiones proverbiales de la *Orestea*, la de cierre y cumplimiento, está, desde el principio de la obra, apuntando a este final.

## APÉNDICE

### Reducción de la *Orestea* a fórmula a partir de sus expresiones proverbiales o principios lógicos fundamentales

Hemos descubierto aquí que los principales principios lógicos que rigen la *Orestea* son también principios proverbiales y hemos hablado varias veces de cómo se relacionan unos con otros. En su *Form and meaning in drama*, dice Kitto (1956: 201) de la

---

<sup>3</sup> A Ésquilo no puede negársele en esto originalidad ni concederle tanta como a veces se ha hecho, porque el tema de la justicia actuando en una multitud de hechos relacionados de los que hay que tener una visión global para poder entender sus relaciones es frecuente en los textos griegos: así funciona ya la Διὸς βουλή en la *Iliada*. La forma de la trilogía, que encadena tres acciones dramáticas (con sus antecedentes) permite, como la enorme longitud del poema épico, revelar este funcionamiento de la justicia que normalmente permanece oculto.

*Orestea* que tiene «la firmeza y la cohesión que encontramos en una demostración matemática». Voy a seguir aquí esta afirmación, un tanto exagerada, exagerándola aún más. Esto implica no sólo una reducción de una obra que es mucho más sino también un desarrollo de cosas que no están en la obra tan claras. Es decir que se trata de una *lectura* posible en la que quien lee ha puesto de su parte.

Abreviaturas:

ο = ὄλβος    υ = ὕβρις    α = ἄτη    δσ = δυσσεβία  
 δ = δρᾶν, δρᾶσαι, δρᾶμα    π = πᾶσχειν, παθεῖν, πάθος    μ = μαθεῖν, μάθος  
 σ = σωφρονεῖν

1. No es cierto que la mucha prosperidad produzca la ὕβρις (y la ruina subsiguiente):

$$\neg (\sigma \rightarrow \upsilon \rightarrow \alpha)$$

La ὕβρις la produce la impiedad,

$$\delta\sigma \rightarrow \upsilon ,$$

que es lo mismo que decir que la ὕβρις la produce la ὕβρις (y que la desgracia viene por una culpa anterior). Lo mismo viene de lo mismo y produce lo mismo:

$$\upsilon \rightarrow \upsilon \rightarrow \upsilon \rightarrow \upsilon \rightarrow \upsilon \rightarrow \upsilon \dots ,$$

La ὕβρις es como una inundación, o más bien como un incendio, que no para hasta que lo quema todo.

2. La ὕβρις la hace alguien a alguien: se desdobra en δρᾶσαι y παθεῖν. Por eso, esto mismo se puede decir de otra manera: no es cierto que el delito quede sin castigo; éste llegará tarde o temprano, y consistirá en el padecimiento de lo mismo (o al menos lo proporcionado a lo) que se ha hecho:

$$\delta\rho\tilde{\alpha}\sigma\alpha\iota \rightarrow \pi\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu$$

Como δρᾶσαι es δ de alguien y π de otro, y, complementariamente, π es π de alguien y δ de otro, la fórmula es tan infinita como la primera, y puede escribirse de tres maneras:

$$\delta \rightarrow \pi \rightarrow \delta \rightarrow \pi \rightarrow \delta \rightarrow \pi \rightarrow \delta \rightarrow \pi \dots ,$$

$$\delta \rightarrow \delta \rightarrow \delta \rightarrow \delta \rightarrow \delta \rightarrow \delta \rightarrow \delta \rightarrow \delta \dots ,$$

$$\pi \rightarrow \pi \rightarrow \pi \rightarrow \pi \rightarrow \pi \rightarrow \pi \rightarrow \pi \rightarrow \pi \dots$$

En la primera se ve el funcionamiento de la justicia; en la segunda el funcionamiento de la ὕβρις. La tercera es la que dará lugar a lo siguiente.

3. Este paso se sale de la ley de que lo mismo produce lo mismo; es una ruptura, y por eso sólo puede darse gracias a la intervención divina. Zeus da a los mortales el  $\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ , que les permite, a partir de  $\pi$ , darse cuenta ( $\mu\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) de qué es lo que ha producido  $\pi$ :

$$\dots\pi \rightarrow \mu$$

(¡Ojalá me dejara el ordenador dibujar el rayo de Zeus incidiendo sobre la flecha que va de  $\pi$  a  $\mu$ !)

El contenido de  $\mu$  es 2, o sea,  $\delta \rightarrow \pi$ . Esto permite dos cosas. La primera y más evidente es abstenerse de la  $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$  para no provocar el propio padecimiento. Es el  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  particular. Pero esta solución no soluciona nada, porque nada garantiza que el  $\mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  se dé en todos y cada uno y el  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  subsiguiente se dé también en todo momento. Sólo puede ser un buen deseo, un consejo que no tiene por qué cumplirse siempre, porque para aprender hay que haber sufrido, y a veces incluso entonces es demasiado tarde. Si mi sufrimiento me enseña, eso no evita que en quien me ha hecho sufrir tenga que cumplirse todavía la ley de 2, que es inabolible. La  $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$  se seguirá dando (igual que en la primera fórmula se daba por supuesta, también ahora la seguimos dando por supuesta) y por tanto se seguirá cumpliendo la ley  $\delta \rightarrow \pi$ . Se trata entonces de encontrar una manera en que la  $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$  tenga su castigo sin que la fórmula se vuelva infinita. Para ello debe conseguirse que se cumpla la primera fórmula de 2 sin que sea convertible en las dos últimas, esto es, sin que el  $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  sea también  $\delta\rho\tilde{\alpha}\sigma\alpha\iota$  o  $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ . Esto no hay propiamente manera de hacerlo, y se recurre a una especie de trampa: el castigo será un  $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  que no es (o no parece) un  $\delta\rho\tilde{\alpha}\sigma\alpha\iota$  porque no es castigable porque no lo hace nadie concreto sino todos, o el estado. Frente a los puntos suspensivos de antes pondremos esta vez un punto al final:

$$\delta \rightarrow \pi.$$

$\delta$  es  $\pi$ , pero  $\pi$  no es (o pretende no ser)  $\delta$ ; o, si se admite que sea  $\delta$ , entonces no es  $\upsilon$ , porque ya no cumple la condición de 2 de ser algo que hace alguien a alguien, sino algo que hacemos todos-y-nadie-concreto a alguien; si se afirma que eso también es  $\upsilon$ , entonces en todo caso no queda nadie para castigarnos (excepto tal vez los dioses: pero eran los dioses los que nos habían dado esta solución).

Éste es el  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  general (de la  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ ), la limitación de la cadena de acción y reacción (de sufrimientos). Se descubre entonces que la ley primera de lo mismo que engendra lo mismo también se aplica a lo bueno. Si  $\sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$  es abstenerse del ejercicio particular de la correspondencia en los daños, a los particulares les queda sólo la correspondencia en los bienes:

$$\dots\pi \rightarrow \mu \rightarrow \sigma \begin{cases} \nearrow \delta \rightarrow \pi. \\ \searrow \epsilon\tilde{\upsilon} \delta\rho\tilde{\alpha}\nu \rightarrow \epsilon\tilde{\upsilon} \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu \rightarrow \epsilon\tilde{\upsilon} \delta\rho\tilde{\alpha}\nu \rightarrow \epsilon\tilde{\upsilon} \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\dots \end{cases}$$

Si el estado se encarga de parar lo malo, quedará sitio para que se dé la infinita cadena de la reciprocidad de bienes.

La fórmula puede también escribirse abreviada y completa:

$\delta\rho\tilde{\alpha}\sigma\alpha\iota \rightarrow \pi\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu \rightarrow \delta\rho\tilde{\alpha}\sigma\alpha\iota \rightarrow \pi\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu\ldots$   **$\pi\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu \rightarrow \mu\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu \rightarrow \sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\epsilon\tilde{\iota}\nu \rightarrow$**   
 $\rightarrow \epsilon\tilde{\upsilon} \delta\rho\tilde{\alpha}\nu \rightarrow \epsilon\tilde{\upsilon} \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu \rightarrow \epsilon\tilde{\upsilon} \delta\rho\tilde{\alpha}\nu \rightarrow \epsilon\tilde{\upsilon} \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ldots$

No es que yo crea que esto es la interpretación verdadera de la *Orestea* ni nada por el estilo. La cuestión fundamental de que las venganzas se produzcan dentro de la propia familia, que es el caso extremo de padecimiento de la ley «no regulada» del  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota \pi\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  falta aquí, como también falta la cuestión fundamental de las mujeres. Esto es sólo un intento de entender el funcionamiento y la relación de algunos de los principios «lógicos» más importantes del drama, de desarrollar algunas de sus implicaciones.

## Clasificación de las expresiones proverbiales de la *Oresteia* en tipos fraseológicos

En el estudio de cada expresión se ha visto cómo es a veces difícil distinguir entre los distintos tipos y subtipos de expresiones proverbiales. Si la cuestión es problemática en las lenguas modernas de las que tenemos competencia, ¡cuánto más no lo será en el griego antiguo! Y sobre todo en casos en los que los testimonios de la expresión proverbial son pocos, cosa no infrecuente en la *Oresteia*. Para hacer ahora esta clasificación por tipos, las numerosas dudas que en los comentarios han surgido se resuelven de la siguiente manera: cuando es imposible saber por otros testimonios de qué tipo era la expresión proverbial, se toman los datos del propio texto de la *Oresteia*. Así, por ejemplo, para Ag. 264 s. no es seguro si la frase votiva de Clitemestra es transformación de un proverbio propiamente dicho (como «La noche serena es madre de un día venturoso») o si lo habitual era la forma votiva, que se clasificaría como frase proverbial. En esta clasificación, pues, cuenta como frase proverbial.

*Cho.* \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν, \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια, *Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως son expresiones con infinitivo que se usaban tanto como complemento de un verbo como por sí solas como γνῶμαι parenéticas. Las he clasificado como proverbios, teniendo en cuenta que también cualquier proverbio con verbo en forma personal puede convertirse, como oración subordinada, en complemento de un verbo. También cuento como γνώμη proverbial del mismo estilo Ag. \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ; *Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν, que por su forma en el texto podría clasificarse como locución, puede considerarse una γνώμη de este tipo (con dos infinitivos) que ha adaptado su sintaxis para poder incluirse dentro de una frase mayor. Ag. 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων también entraría por su forma en el texto dentro de las locuciones, pero la considero una alusión a δρᾶσαντι παθεῖν.

### 1. Frases fijas

#### 1.1. Proverbios o γνῶμαι proverbiales

1. Ag. 177 s. τῷ πάθει μάθος / θέντα κυρίως ἔχειν
2. 250 s. Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει
3. \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;





Sólo dos frases proverbiales en el *Agamenón* (si tenemos razón al creer que en 264 s. no se trata de una alusión a un proverbio propiamente dicho).

## 2. Locuciones

### 2.1. Verbales

1. Ag. 33 τρις ἐξ βαλούσης
2. 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν
3. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν
4. 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον<sup>1</sup>
5. \*849 ἦτοι κέαντες ἦ τεμόντες
6. \*868 τέτρηται δικτύου πλέω
7. 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολών
8. 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον
9. 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε
10. Cho. 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ
11. 697 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα
12. 881 κωφοῖς αὐτῷ
13. 926 ἔοικα θρηγεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην
14. 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην
15. Eum. 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφων

### 2.2. Sustantivas

16. Ag. 839 εἶδωλον σκιᾶς
17. Cho. 631-4 κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον  
λόγῳ . . .  
Λημνίοισι πήμασιν
18. \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν

<sup>1</sup> La expresión no tiene verbo; si lo tuviera, sería la cópula, de manera que el núcleo de la predicación no lo proveería el verbo, sino el predicado (τοῦ πάθους πλέον). Esto habría de animarnos a llamar a esta clase no de «locuciones verbales», sino más bien de «locuciones de núcleo de predicado» o similar; lo mismo ocurre con expresiones españolas como «ser peor el remedio que la enfermedad».

19. 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ
20. *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων

### 2.3. Adverbiales

21. *Ag.* 1245 τὰ δ' ἄλλ' ἀκούσας ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω  
(podría clasificarse como verbal, pero la dejo entre las adverbiales por coherencia con los otros dos usos, que son, de todas formas, también discutibles)
22. *Cho.* 514 ἔξω δρόμου
23. 883 ἐπὶ ξυροῦ
24. 1022 s. δρόμου / ἔξωτέρω

24 locuciones en total, 11 en *Ag.*, 11 en *Cho.*, 2 en *Eum.*  
 15 locuciones verbales, 9 en *Ag.*, 5 en *Cho.*, 1 en *Eum.*  
 5 locuciones sustantivas, 1 en *Ag.*, 3 en *Cho.*, 1 en *Eum.*  
 4 locuciones adverbiales, 1 en *Ag.*, 3 en *Cho.*, ninguna en *Eum.*

### Recuento

	Proverbios	Locuciones	Frases proverbiales	Total
<i>Ag.</i>	13	11	2	26
<i>Cho.</i>	5	11		16
<i>Eum.</i>	6	2		8
Total	24	24	2	50

### Las frases proverbiales

El pequeño número de frases proverbiales debe explicarse recordando lo que decíamos de que es difícil que en la tragedia entren expresiones proverbiales de idiomatidad fuerte y opaca, y la mayor parte de las frases proverbiales son de este tipo y suelen hacer referencia a asuntos muy concretos, históricos o anecdóticos (por ejemplo *Arist. EE* 1236a37 οὐκέτι γιγνώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγαρήας, *HA* 606b19 s. ἀεὶ Λιβύη φέρει τι καινόν), que no cuadrarían bien con la pretensión de universalidad de la tragedia.

### Diferencia en el uso de expresiones proverbiales en las tres tragedias

El *Agamenón* supera con mucho a las otras dos obras, y las *Euménides* es claramente inferior. Podría sospecharse que estos resultados están influidos por motivos

externos: del *Agamenón* contamos con más escolios, que son una de las fuentes principales para la identificación de expresiones proverbiales; y también es más abundante la bibliografía moderna, de comentarios y otros estudios, que también se ha usado aquí para esta identificación. Sin embargo, creo que estos factores externos no son la explicación de la gran diferencia entre el *Agamenón* y las otras dos obras, y que, si no hubiera que contar con su influencia, la diferencia sería tal vez menor (aunque tampoco hay seguridad de que no fuera mayor) pero seguiría siendo una diferencia importante. Tampoco la mayor longitud del texto del *Agamenón* explica por sí sola una diferencia tan grande. La mayor abundancia de expresiones proverbiales en el *Agamenón* debe relacionarse con las otras muchas características que convierten a esta tragedia en una de las obras más ricas de la poesía antigua: las expresiones proverbiales son uno de los elementos de esta mayor riqueza lingüística. La mayor riqueza lingüística es otra forma de hablar de una mayor riqueza de contenido: el prólogo y la larga intervención primera del coro han de servir de introducción y puesta en antecedentes para toda la trilogía; la acción propiamente dicha se retrasa mucho; el conflicto es mayor que en las otras dos obras, y más difícil de resolver, porque los personajes que se enfrentan, principalmente Agamenón y Clitemestra, tienen ambos sus culpas y sus justificaciones. Es la más trágica de las tres tragedias, a pesar del matricidio de la segunda: porque en el *Agamenón* hay un personaje muy difícil de juzgar, que es Agamenón. En el conflicto del *Agamenón* entran muchos asuntos que en las otras dos tragedias se olvidan: el crimen de Atreo, la guerra de Troya, la muerte de Ifigenia, la culpa de Helena, el personaje de Casandra. Una madeja tan complicada de asuntos particulares debe cotejarse una y otra vez, en el intento de entenderlos, con las verdades generales de la tradición, que toman en ocasiones la forma de proverbios, y el conflicto se construye porque se habla de estos asuntos desde distintos puntos de vista, que hacen chocar los principios más ciegos de la justicia con los principios más «civilizados» de la *σωφροσύνη*. Las *παροιμίας* con imágenes proverbiales contribuyen por su parte a la rica trama de imágenes de la obra, que se corresponde en el nivel de lo simbólico con la trama de los hechos e ideas que la obra trata. Tampoco es ajena ni a la riqueza lingüística y de contenido de la obra ni a la abundancia de expresiones proverbiales la mayor presencia en el *Agamenón* de Clitemestra, personaje especialmente hábil en el manejo del lenguaje y especialmente hábil en el manejo de los tópicos de la tradición. Colaboran también a esta mayor riqueza lingüística que propicia el uso de expresiones proverbiales los personajes del vigía y el mensajero, y el de Egisto, con la violencia del tirano en su lenguaje, a la que también las expresiones proverbiales prestan su servicio. El coro de ancianos del *Agamenón*, de una sabiduría particularmente humana y a un tiempo de inspiración divina, está siempre más cerca de una posición de indecisión, de no saber qué hacer ni qué creer ni cómo entender ni qué decir, que el coro de las *Coéforas*, que está claramente de un lado, y el de las *Euménides*, que es personaje principal del drama y es además un coro de divinidades antiguas de un saber firme y terrible; las Erinias no necesitan citar la ley: ellas son la ley. En las *Coéforas* hay una sola escena de enfrentamiento, en el que Clitemestra usa dos expresiones proverbiales, mientras que en el *Agamenón* son tres (Agamenón y Clitemestra,

Clitemestra y el corifeo, Egisto y el corifeo, cada una con sus expresiones proverbiales), además de la discusión entre los coreutas cuando oyen los gritos del rey. Y aunque en las *Euménides* el enfrentamiento que tiene lugar durante el juicio es largo, el lenguaje ha de ser más llano precisamente por tratarse de un contexto judicial, lo que impide casi por completo los usos proverbiales metafóricos que tanto juego dan en el *Agamenón* y en menor medida en las *Coéforas*<sup>2</sup>. Los personajes de las *Euménides* son de un tipo bastante distinto al de las otras dos obras, con la Pitia en el prólogo, la pequeña intervención del fantasma airado de Clitemestra, dos divinidades en el juicio, un coro de divinidades y Orestes, un personaje sin apenas más características propias que la misión que le ha tocado cumplir.

La distribución de expresiones proverbiales en cada obra viene así a coincidir con la distribución de metáforas y símiles, tal y como puede verse en las listas de Earp (1948: 97 s.). En las *Euménides* hay, si se exceptúan los cantos de las Erinias, un rebajamiento general del tono, una mayor llaneza.

La trilogía va avanzando desde la incertidumbre y la oscuridad de los crímenes encadenados del *Agamenón*, imposibles de resolver, a la certeza del castigo que debe a pesar de todo aplicar Orestes en las *Coéforas*, y finalmente a la claridad de las *Euménides* con la absolución de Orestes, la fundación del tribunal del Areópago, la reorganización de los poderes divinos relacionados con la justicia y la familia y las bendiciones para Atenas. De donde deducimos inevitablemente que, al menos en la *Oresteia*, a más contradicción, oscuridad o «tragicidad», más expresiones proverbiales. A las razones que he dado para explicar la mayor frecuencia de expresiones proverbiales en el *Agamenón* y menor en las *Euménides* quiero añadir otra, que es en el fondo como un resumen de las anteriores: las expresiones proverbiales son dichos de antigua sabiduría, y la trilogía representa la evolución de un mundo antiguo a uno moderno. Puede decirse que la sabiduría del mundo antiguo no queda abolida en su contenido pero sí en su forma: del mismo modo que la ejecución de la justicia pasa de la familia al estado, así también los principios más altos de sabiduría de los proverbios pasan a las leyes de la justicia estatal; y la argumentación no reglada del lamento fúnebre y el enfrentamiento entre particulares, a la que tan buen servicio podían prestar las expresiones proverbiales, pasa a la acusación, la argumentación regulada y la votación del juicio y el tribunal. Todo esto va unido inseparablemente a que el fantástico tinglado de imágenes, proverbiales y no proverbiales, de las dos primeras tragedias, tinglado en el que todo parece cuadrar sin que se sepa bien cómo y al mismo tiempo nada parece cuadrar sin que se sepa bien por qué, va desapareciendo de la tercera, que barre la oscuridad anterior con la luz de un lenguaje que, más limpio de imágenes, quiere ser más racional.

No quiere esto decir que las expresiones proverbiales no tengan su lugar en la vida más moderna de la πόλις, que sigue manteniendo los recursos de expresión pro-

---

<sup>2</sup> Strässer (1982: 100 s.) observa que en inglés moderno las conversaciones en contexto médico y judicial son casos extremos en los que la diferencia de posición social entre los hablantes es tan grande que impide casi totalmente el uso de «idioms» a no ser por parte del juez o el médico. En el caso del juicio, hay dificultades incluso con personas que declaren sin estar acusadas. Cf. también Earp 1948: 111.

prios de la oralidad, como bien muestran las comedias de Aristófanes. Quiere decir que los fines principales a los que servían las expresiones proverbiales en la *Orestea* (expresión de verdades sagradas en forma fija, juego trágico de imágenes tomadas en varios sentidos) no tienen apenas lugar en el contexto institucional del juicio ante un tribunal del estado que ocupa la mayor parte de la tercera obra. Las expresiones proverbiales estaban al servicio de lo trágico; en las *Euménides* lo trágico va desapareciendo poco a poco (la obra acaba precisamente cuando quedan abolidas las condiciones que hacían posible la tragedia).



## Distribución de las expresiones proverbiales en canto, recitativo y recitado

### 1. Proverbios

#### 1.1. Proverbios en canto (lírica)

1. Ag. 177 τῷ πάθει μάθος
2. Ag. 250 s. Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ-  
σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει
3. Ag. \*764-6 φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-  
ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν  
ὕβριν τότε ἢ τόθ'
4. Ag. 1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι
5. Ag. 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα
6. Cho. \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν,  
τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλεόν
7. Cho. 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι
8. Eum. \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν
9. Eum. \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος

#### 1.2. Proverbios en anapestos en recitativo<sup>1</sup> (παρακαταλογία)

1. Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν
2. Ag. 1526 s. ἀνάξια δράσας,  
ἄξια πάσχων
3. Cho. 313 δράσαντι παθεῖν

#### 1.3. Proverbios en recitado

1. Ag. \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;
2. Ag. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν
3. Ag. 928 s. ὀλβίῃσι δὲ χορὴ  
βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλη
4. Ag. 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς  
Ἰαίδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν

<sup>1</sup> Otros prefieren hablar de «declamación con música» (cf. Raeburn-Thomas, p. 244).



5. *Ag.* \*1394 χαίρουτ' ἄν, εἰ χαίρουτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι
6. *Ag.* 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους (*tetr. tr.*)
7. *Cho.* \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν
8. *Cho.* \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια
9. *Eum.* \*277 καὶ λέγειν ὅπου δίκη  
σιγᾶν θ' ὁμοίως
10. *Eum.* \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ
11. *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων,  
οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν
12. *Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν

## 2. Frases proverbiales

### 2.1. Frases proverbiales en canto (lírica)

1. *Ag.* \*1163 νεογνὸς ἄν ἁϊὼν μάθοι

### 2.2. Frases proverbiales en recitado

1. *Ag.* 264 s. εὐάγγελος μέν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα

## 3. Locuciones

### 3.1. Locuciones en canto (lírica)

1. *Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν
2. *Cho.* 631-4 κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον  
λόγῳ· γοᾶται δὲ δὴ ποθειτ' κατά-  
πτυστον· ἤκασεν δέ τις  
τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν

### 3.2. Locuciones en anapestos en recitativo (παρακαταλογία)

1. *Cho.* \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν
2. *Cho.* 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ

### 3.3. Locuciones en recitado

1. *Ag.* 33 τρις ἐξ βαλούσης
2. *Ag.* 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας  
βέβηκεν
3. *Ag.* 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον
4. *Ag.* 839 εἶδωλον σκιᾶς
5. *Ag.* \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες
6. *Ag.* \*868 τέτρηται δικτύου πλέω λέγειν

7. Ag. 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω
8. Ag. 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε  
πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν
9. Ag. 1444 s. κύκνου δίκην  
τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον
10. Ag. 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε
11. Cho. 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου
12. Cho. 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ
13. Cho. 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα
14. Cho. 881 κωφοῖς αὐτῷ
15. Cho. 883 ἐπὶ ξυροῦ
16. Cho. 926 ἔοικα θρηγεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην
17. Cho. 928 οἱ ἄγῳ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην
18. Cho. 1022 s. ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου  
ἔξωτέρῳ . . .
19. Eum. \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων
20. Eum. 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω  
στρέφω

## Recuento

	Lírica	Recitativo	Recitado	Total
Proverbios	9	3	12	24
Locuciones	2	2	20	24
Frases proverbiales	1		1	2
Total	12	5	33	50

## Comentario

Para empezar, es evidente que el menor número de expresiones proverbiales en recitativo se explica ante todo por ser éste, con diferencia, el tipo de ejecución menos frecuente en la tragedia.

En segundo lugar, hay muchas más expresiones proverbiales en el recitado (casi el triple con respecto a la lírica), como era de esperar siendo el recitado la forma que imita, por estilizadamente que sea, el habla dialogada, que es donde tienen su lugar más propio las expresiones proverbiales, dado que una de sus funciones principales es la de influir de un modo u otro en el interlocutor, aprovechando el hablante su carácter de fórmula compartida y por tanto convenida. De ahí que en la reproducción artística del lenguaje dialogado puedan usarse con los mismos fines y servir por tanto a la caracterización de la lengua artística como lengua dialogada, es decir, servir a la mimesis del diálogo.

Pero (en tercer lugar) esta distribución varía grandemente según el tipo de expresión proverbial: mientras que en las locuciones la diferencia entre el recitado y la lírica es grande (20/2), en los proverbios propiamente dichos los números están mucho más cercanos (12/9). El resultado muestra, pues, que las sentencias proverbiales son apropiadas tanto para los tramos líricos como para el recitado (aunque cumplen en ellos funciones diversas), mientras que las locuciones proverbiales son más propias del recitado.

El recitado, decíamos, es la forma artística que imita la lengua hablada corriente, que es, por lo general, lengua dialogada. Aunque la lengua del recitado es siempre lengua artística y por tanto lengua extrañada de la lengua corriente, y aunque en un género elevado como la tragedia este extrañamiento haya de sentirse como mayor que en otros géneros como la comedia, no deja de ser una imitación, por estilizada que sea, del lenguaje dialogado. La lírica está, en cambio, libre de esta imitación y por tanto su lenguaje es más poético en el sentido de más extrañado de la lengua corriente, empezando ya sólo por la forma de ejecución cantada. Por eso puede sentirse como una forma de lenguaje más elevada, y también más general, por ser más independiente de la dinámica del diálogo, donde se da siempre de un modo u otro un enfrentamiento con el interlocutor. En el teatro, esta división no es tajante, en la medida en que hay monólogos como el del vigía donde las funciones impresivas del lenguaje se reducen, y también tramos líricos en pasajes epirremáticos dialogados, donde aumentan, pero ambas formas mantienen sus características principales también en estos usos.

Tanto el proverbio como la locución tienen la función en la lengua corriente de influir sobre el interlocutor, y por tanto ambos tipos son propios del lenguaje dialogado y convienen a su representación artística en los metros recitados. La pregunta entonces es: ¿por qué la lírica no admite bien las locuciones y sí los proverbios?

Los proverbios propiamente dichos son frases completas que expresan una verdad relevante, útil para la vida: son por tanto γνώμαι cuya forma ha quedado fijada en la tradición, y las γνώμαι, proverbiales y no proverbiales, no es que se admitan en la lírica, es que son un elemento fundamental de la composición lírica. El proverbio, por su propia autonomía sintáctica, puede más fácilmente sacarse del contexto dialogado y emplearse en una forma artística de lenguaje no dialogado. Por esta autonomía sintáctica puede considerarse al proverbio el género poético mínimo, que la lírica utiliza y desarrolla. La lírica, sin ser un género propia o exclusivamente sapiencial, constituye en Grecia una de las formas más importantes de desarrollo artístico de tradiciones sapienciales populares más simples. En la lírica se estiliza la función de influir en el interlocutor que tiene el refrán dicho en el habla corriente: al pasar la γνώμη a formar parte de una composición más larga con otros elementos, se hace más indirecta, y al mismo tiempo se eleva, porque el interlocutor es general (el público) y por tanto el consejo ha de ser también más general, válido no para un caso sino para muchos.

La lírica coral antigua es pública, y debe decir algo de interés, a ser posible de gran interés, para la comunidad. Debe tratar por tanto sobre de qué manera ha de

regirse la vida, la particular y la común (en el entendimiento de que la particular depende de la común y a la inversa). La sabiduría de la poesía puede compararse en este sentido con la de los oráculos; su misión es poner orden en el cúmulo de casos particulares que se dan en el mundo revelando unas verdades generales por las que estos casos se rigen y han de regirse. Para esto aprovecha la lírica la capacidad de las γνῶμαι, proverbiales o no, de *decir* algo relevante. Estas verdades serán tradicionales, mil veces repetidas y poco originales: el acierto del canto (como el acierto en el uso del proverbio en el habla corriente) se da por lo apropiado de la selección de una verdad general tradicional para un contexto concreto que pueda a su vez tener un alcance general y por la forma en que esta aplicación se establece.

En la tragedia, la función principal de los cantos líricos es aún más claramente esta misma de conjugar lo particular con lo general: lo particular son los hechos concretos del drama, que se desarrollan en el diálogo y que la tragedia debe hacer ver que no son meros hechos particulares sino la manifestación particular de algo general; los cantos líricos pueden tomarse una cierta distancia con respecto a la acción del drama (una distancia que es para los personajes imposible) e intentar entenderla a partir de ideas generales, de forma que se produce una ida y vuelta constante de lo particular a lo general y de lo general a lo particular. Es cierto que los personajes también pueden recurrir a generalizaciones, pero éstas siempre estarán influidas por sus intereses en el drama y por la inmediatez de la acción, cosas de las que el coro está más libre. Como la función principal del proverbio es precisamente la de ser expresión de una verdad general aplicable a múltiples casos particulares, su uso en los cantos corales de la tragedia, junto con otras generalizaciones no proverbiales, viene a colaborar con la función principal del coro de expresión de una sabiduría por la que los casos particulares puedan entenderse y regirse.

Las locuciones no sirven, por lo general, a estos propósitos de expresión de una alta sabiduría: si los proverbios *dicen* verdades relevantes, las locuciones *nombran* cosas, acciones, situaciones que carecen de palabra simple en el vocabulario semántico: «cabeza de turco», «tentar al diablo». Pero las locuciones no nombran sin más, sino que suelen llevar implícito lo que los proverbios hacen explícito, que es alguna forma de valoración moral (tentar al diablo no es bueno). El que la valoración sea implícita, y por tanto menos discutible que la explícita, hace a la locución especialmente apropiada para el lenguaje dialogado, sobre todo en contextos de persuasión. Por eso la valoración moral de la locución es mucho más difícil de desligar del contexto particular. Por otra parte, las locuciones nombran de forma más específica que las palabras, lo que les confiere una expresividad particular, que hace que muchas de ellas se sientan como exclusivas de la lengua corriente, de la lengua que trata con las cosas más particulares. Esta expresividad tiene que ver también con su idiomatidad: mientras que el proverbio puede serlo sin imagen, la locución proverbial tiene siempre sentido traslaticio y carácter idiomático. Este carácter idiomático de la locución puede hacer que se sienta como un particularismo propio de la lengua corriente, lo que puede alejarla del intento de generalidad de la lírica, que quiere ser algo así como lengua eterna, lengua generalmente válida, y que ha de huir

por tanto de las particularidades del convenio lingüístico que cualquier hablante siente como más dependientes de un momento histórico y una configuración social particulares.

Todo esto no explica más que una tendencia: no puede decirse sin más que el uso de locuciones sea de por sí inadecuado a la lírica coral, como muestran los casos de la *Oresteia* o los de Píndaro que a lo largo de este estudio hemos citado, sino sólo que se siente como más propio de la lengua hablada dialogada y por tanto de su representación artística en el recitado. Por eso hemos de prestar una atención especial a los casos de locuciones en tramos líricos, que se encuentran, además, en los cantos corales propiamente dichos.

Aunque la función de las locuciones de influir directamente sobre un interlocutor particular no cuenta en la lírica coral, la facultad de nombrar y la valoración moral implícita, así como el hecho de que la locución se sirva de ciertas imágenes, sí pueden ser apropiadas a la lengua no dialogada del canto coral. Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν es un caso claro: lo vano del empeño de huir del castigo encuentra su nombre en la locución del niño que persigue un pájaro alado, que al mismo tiempo presenta al hombre que ha atentado contra la ley más como necio que como malo, como insipiente, como inconsciente, como un niño que no ha adquirido todavía el conocimiento de lo posible y lo imposible tanto en el plano físico como en el moral. La imagen del niño y el pájaro es hermosa, y cuadra con otras imágenes que se han usado en la párodo para hablar de los mismos temas: las águilas justicieras enviadas a Troya, los buitres a los que han robado sus polluelos. La función de nombrar y la función moral (de condena) están presentes claramente en la locución; la imagen, además de cuadrar con otras anteriores, no es de las que se sienten como dependientes de una convención lingüística muy determinada y particular. La función de las locuciones de influir directamente sobre un interlocutor se transforma en la lírica coral en una función de razonamiento y argumentación del coro para sí mismo y, en otro nivel, para el público.

La locución de los males lemnios con que se cierra el primer estásimo de las *Coéforas* (631-4) es un uso especial. En ella están presentes la función de nombrar y la función moral, y también una imagen tomada del mito. Lo más atípico para el género trágico es que se trata de una locución que se sirve de un nombre propio, lo que, como hemos visto, es mucho más frecuente en las expresiones proverbiales de géneros como la comedia, porque los nombres propios suelen aludir a cosas no universales, sino más bien históricas o cotidianas. La locución de los males lemnios se sale de esto en cierta medida por relacionarse con un mito, que es algo ajeno a la historia, y forma parte de un canto coral en que se mencionan en sucesión varias historias míticas. Al final de la priamel sobre las mujeres traidoras a su familia, con sólo decir que el caso lemnio se ha vuelto proverbial para lo abominable, quedan ya evocados los crímenes lemnios (matar a los esposos), y la locución, unida inextricablemente con el mito, sirve indirectamente, como todo el canto coral, para situar el crimen de Clitemestra a la altura de tal abominación. Pero lo que sobre todo hace que la locución, a pesar de ser una locución y de servirse de un gentilicio, adquiera la grandeza necesaria para el

canto coral, es precisamente la forma en que se cita, apartada del uso más corriente: más que usarse, la locución se cita explícitamente como una comparación fijada por la tradición y en uso entre la gente, sin hacer explícita su aplicación. La priamel de tema mítico de un canto coral se cierra con la mención de un caso del que se afirma explícitamente que se ha hecho proverbial, lo que tiene la fuerza de un argumento: el propio uso lingüístico de la gente, la propia tradición muestra que el lemnio es el caso más grave. El recurso es comparable a las reflexiones y juegos etimológicos que son también del gusto de Ésquilo, y tiene que ver con la idea griega y trágica de la capacidad reveladora de la propia lengua. En todo caso, este uso muestra cómo una expresión proverbial no estorba en absoluto al lenguaje trágico de Ésquilo, ni siquiera una locución de nombre propio en un canto coral, sino que, al contrario, citada explícitamente por su valor proverbial, es imprescindible para hacer lo que el canto hace. Gracias a ella, el crimen de Clitemestra se sitúa a la altura del peor de los crímenes según el consenso generalizado entre la gente, de manera que se justifica de antemano la venganza de Orestes. Matar a la madre es también el peor de los crímenes según otro consenso generalizado; por eso es necesario citar otra tradición, como si fuera la única, que ponga el peor de los males en otro crimen, y citarla explícitamente como tal. Esta función no podría haberla cumplido una expresión no tradicional.

La frase proverbial de Ag. \*1163 νεογνὸς ἄν ἄϊων μάθοι está cercana a la locución: como las locuciones κωφοῖς αὐτῷ de *Cho.* 881 y ἔξω δρόμου de Ag. 1245 y *Cho.* 514, tiene un marcado carácter fálico por referirse al propio entendimiento de lo que se dice: aunque está en un tramo lírico, es al mismo tiempo una conversación, entre el coro y Casandra. En esta conversación la cuestión del entendimiento y la falta de entendimiento sale a relucir una y otra vez, en dos ocasiones por boca del coro por medio de expresiones proverbiales. Éste es, pues, el lugar en que más claramente una expresión proverbial en un tramo cantado contribuye a una impresión de lengua dialogada. La «imagen» o símbolo del niño, además de expresarse de forma no convencional, se siente también no como idiomática sino como universal.

Puede concluirse, pues, que las locuciones se sienten como más propias del lenguaje dialogado, y ante todo del recitado, tanto por su idiomatidad como por su dependencia del contexto sintáctico particular en el que se usan, pero que, por su función de nombrar y su carácter moral implícito, no estorban en el canto lírico, siempre que se trate de locuciones cuyas imágenes no se sientan como demasiado idiomáticas, sino más bien como universales y especialmente apropiadas al contexto de la tragedia. En el caso de los males lemnios, el carácter proverbial explícitamente citado de la expresión tiene una función fundamental en la argumentación lírica de justificación de la acción de Orestes.

Aunque los datos son pocos para afirmar nada al respecto, da la impresión de que en el recitativo sucede algo parecido. En las locuciones de *Cho.* \*1066 τρίτος αὖ χειμὼν y 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἤλθ' ἐποθεν σωτήρ es la función de nombrar la más clara, y, estando como están al final de la tragedia, lo que nombran es precisamente lo ocurrido en el drama hasta el momento: la muerte de Clitemestra a manos de Orestes

es la tercera tormenta, y por tanto se espera que la última, que ha azotado la casa de los Atridas. Correspondientemente, Orestes es el tercero salvador, o sea, el que pone fin al proceso de crímenes y castigos (aunque esto se ponga a continuación en duda). Aquí lo que llevan implícito las locuciones no es sólo moral, sino también sentimental: hay un deseo de que la desgracia reciente se adapte a las locuciones que sugieren que puede tener al menos la ventaja de ser la última. En cuanto a las imágenes, la de la tormenta es típica de la poesía, y en el contexto inmediato se extiende fuera de los límites de la *παροιμία*; el símbolo del tercero salvador es religioso y se usa a menudo en la *Orestea*.

La mayor dificultad de la lírica para admitir locuciones es la mejor prueba de cómo la locución es resultado de la imitación en el recitado de la lengua dialogada. En el recitado, las locuciones son útiles en primer lugar como formas de nombrar algo, y su forma de hacerlo, idiomática, se siente, como hemos visto, como propia de un lenguaje más conversacional, que no es que sea bajo, sino que se siente como menos intemporal, como más dependiente de convenios culturales y contextos concretos. Esta función de nombrar de manera idiomática está presente en todas las locuciones, y tiene siempre un grado mayor de expresividad y viveza que la palabra simple (entendiendo aquí por 'viveza' cercanía a la manera de hablar propia de la lengua dialogada de verdad frente a la producida por imitación artística). Esto tiene, desde luego, sus restricciones: se trata siempre de imitación trágica, de manera que ni se usarán tantas locuciones como por ejemplo en la comedia ni se aceptará cualquier locución: como hemos visto, el vocabulario, los temas y las cosas implicados en las locuciones de la *Orestea* son muy otros que los que se encuentran en las locuciones de la comedia.

En el lenguaje dialogado del recitado, el *proverbio* sirve también a la mimesis de la lengua hablada. Como en la lírica, no se usa cualquier proverbio, sino los que no desdigan del lenguaje trágico; de nuevo, un proverbio es una frase de decir sobre lo mejor y lo peor, o sea, una γνώμη, y las γνώμαι son también fundamentales en el recitado de la tragedia. La diferencia con respecto a la lírica es que, al encontrarse en el diálogo, su función impresiva es distinta, ya que se dirigen a otro u otros personajes sobre los que se trata de influir con la palabra. Con respecto a las locuciones, en los proverbios se añade siempre a la función de nombrar la de decir, que suele implicar una valoración sobre lo bueno y lo malo, o lo mejor y lo peor, a veces de forma más directa (Ag. \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;, \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, 928 s. ὀλβίῃσι δὲ χρηρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, Cho. \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν, \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια, Eum. \*277 καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως, 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μιαίνων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν), a veces más indirecta (1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους, \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ). Estas valoraciones están relacionadas con la función argumentativa de persuasión, para la que el proverbio sirve como argumento de autoridad más explícito que la locución y sobre la que luego volveremos.

## Γνῶμαι proverbiales

La γνῶμη es, como venimos de decir, un elemento tradicional de la poesía griega antigua, principalmente, antes del drama, en la épica sapiencial y en la lírica. Las γνῶμαι suelen recoger ideas de la sabiduría tradicional, pero no siempre lo hacen en una forma también fijada por la tradición, que es el único caso en que podemos hablar de γνῶμαι proverbiales o proverbios propiamente dichos. El límite, como hemos visto en más de una ocasión, no es claro, dado el juego de reelaboración constante de la tradición que se da en la poesía griega.

La tragedia es una manera de preguntarse por estas verdades. Las γνῶμαι, proverbiales y no, son en la poesía una de las formas más importantes de intentar conjugar lo particular y lo general, de entender lo uno por lo otro y viceversa. Lo general es en la poesía griega antigua siempre el acervo de saberes compartidos; en la tragedia, la trama y los personajes son los casos particulares que se relacionan de distintas maneras con estos saberes. Puede decirse que la tragedia presenta casos en los que es especialmente difícil hacer cuadrar lo particular con lo general, por contradicción de unos principios generales con otros o por contradicción interna de los principios mismos. De ahí que el intento de entender lo particular por lo general sea constante y el uso de γνῶμαι tan abundante.

Las γνῶμαι, como portadoras de saberes tradicionales y compartidos, son, frente a la distancia en la que se sitúan los hechos del drama, lo conocido, lo compartido en la vida corriente externa al drama. «Tras la *gnome* siempre encontramos, pues, un contexto externo a la tragedia, algo que pertenece a la cultura de la época y a lo que la *gnome* apunta . . . , una función . . . que nos lleva al nivel último en el análisis de la tragedia que ha de ser la culminación de los diferentes análisis parciales» (de Hoz 1979: 152). Cualquier expresión proverbial tiene este efecto de unión de tragedia y vida corriente, pero las γνῶμαι proverbiales lo producen de una manera que puede considerarse más trágica y profunda, en la medida en que no se remiten sólo a una forma de hablar, sino a las ideas compartidas como verdades relevantes y prestigiosas que han de regir la vida. Estas verdades tienen distintos grados de importancia, pero pueden por lo general considerarse grandes verdades, verdades al mismo tiempo sociales, morales, naturales y religiosas, verdades solemnes e inspiradas como las respuestas oraculares.

De manera que la función primera de los proverbios propiamente dichos en la tragedia es la función primera de los proverbios en general: decir verdades relevantes comunes y compartidas; sólo que la tragedia eleva esta función eligiendo verdades



más grandes, generales y reveladoras y haciéndolas, por su forma de uso en el contexto trágico, en choque con lo particular, problemáticas y por tanto tal vez aún más reveladoras. Cito aquí a tres autores modernos que hablan de este poder de las γνῶμαι en la tragedia (una de estas citas la hemos leído ya):

Los proverbios y (más importante) los dichos reflexivos (*gnomai*) moldeados en el estilo memorable de los proverbios se encuentran por todas partes de la literatura griega. Pueden usarse de manera bastante casual y ligera, pero es interesante que no conllevan asociaciones intrínsecamente ‘bajas’ o ‘primitivas’: de hecho, los trágicos las usan a menudo para expresar las intuiciones más profundas sobre la experiencia humana. El dicho gnómico funciona esencialmente como un recurso que da validez, estableciendo lazos con un pasado inmemorial y apelando a lo que la sociedad ‘siempre’ ha dicho y creído como criterio de verdad y moralidad. (Easterling 1989: 700.)

... hacer sonar una sentencia más o menos relevante ... permite al autor ... tocar fondo en el acervo de donde fluyen las energías de la representación pública. Recurrir a una sentencia es repostar en esta fuente. Es el coro el que transmite de forma más persuasiva los valores y el poder de esa fuente, del espíritu preservador de vida, cercano a lo anónimo, que sostiene la vida cívica mientras los héroes van y vienen. Y es Ésquilo quien, de manera más hermosa que ningún otro dramaturgo desde entonces, supo dar a ese espíritu una poesía y un drama propios. La poesía trágica griega, y esto es especialmente cierto de la tragedia esquilea, es pública en el sentido más amplio del término, y ... el coro ha de ser el agente que dé autenticidad a esta apertura. Como dijo Georg Lukács ... : «Un teatro no puede luchar por vencer las percepciones de la masa primitiva sin destruirse a sí mismo»<sup>1</sup>. Contra lo que sugiere el término moderno ‘lírica’, la contribución lírica del coro esquileo es recordarnos esas «percepciones de la masa». Sus reflexiones sobre verdades comunes no son privadas, ni tampoco ‘trilladas’: son declaraciones con autoridad que se hacen solemnes por medio del canto ... Esto no tiene por qué ser poco dramático sino que puede, por el contrario, ayudar a crear el drama ... Las sentencias y series de sentencias ... traen de vuelta a nuestro pensamiento los predecibles patrones de la vida a los que todos los hombres están expuestos y cuya inevitabilidad los héroes tienden a olvidar. (Rosenmeyer 1982: 186 s.)

[Las reflexiones de carácter general] contribuyen a la formación de connotaciones ‘sapienciales’ y ‘morales’ en la tragedia, nos enseñan algo de los valores que gobiernan la sociedad ateniense ... Por medio de esas connotaciones se lleva al público a considerar la tragedia como una historia con una moral que es susceptible de interpretación ... El hecho de que se lleve al público a creer que se enfrenta con algo que puede interpretarse no quiere decir que éste sea realmente el caso o que tal interpretación haya sido

---

<sup>1</sup> *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied, 1961<sup>2</sup>, p. 274.

hecha por el poeta. Lo único que puede deducirse es que una tragedia debe tomarse en serio, tan en serio como la propia vida, porque, después de todo, las sentencias que la poesía usa y desarrolla se inventaron en origen para referirse a la vida. (de Hoz 1979: 199.)

En la tragedia, «y esto es especialmente cierto de la tragedia esquilea», el drama no se produce por un conflicto entre distintas ideologías de distintos personajes: las creencias son las mismas para todos, y es de creer que el público también las comparte. No se sienten por tanto como creencias, sino como verdades que sostienen la vida de los hombres y de la sociedad. El conflicto se da por las diferentes situaciones, intereses y pasiones de los personajes, que son la revelación en lo particular de las contradicciones implícitas en las leyes generales: el caso más claro es el de la ley formulada en el proverbio *δράσαντι παθεῖν*, pues unos padecen gracias a que otros hacen padecer, pero este hacer padecer debe llevar a un nuevo padecer en una cadena de crimen y castigo o acción y reacción potencialmente infinita. La puesta en escena de la contradicción no lleva al cuestionamiento explícito de las creencias compartidas, cosa que no sería trágica, sino sólo al sentimiento de la contradicción, de la falta de solución, que a veces se entiende como una forma de la limitación irremediable de los mortales.

La crítica de ciertas ideas la hacen en la *Orestea* los cantos corales, y entra dentro de la reflexión del coro sobre cómo deben entenderse los hechos del drama. En el *Agamenón* pasa esto dos veces: en 369-73, el coro rechaza la idea de que los dioses no se ocupan de los asuntos de los hombres; en \*750 ss., la creencia tradicional de que la mucha prosperidad da lugar a la *ὑβρις*. No se trata de un conflicto entre los personajes, sino de una especie de avisos del coro sobre cómo no deben interpretarse los hechos del drama. Y en ambos casos se refuerza la ley proverbial *δράσαντι παθεῖν*: ni los dioses son indiferentes ni derriban al que tiene mucho éxito, sino que castigan siempre al que ha cometido impiedad. El resultado es que se concentra e intensifica el conflicto interno de esta ley.

Nada, pues, más anacrónico e inapropiado que el comentario de Benardete (1972: 634) sobre las expresiones proverbiales de Egisto: «Egisto habla proverbialmente y por tanto brutalmente porque tiene una visión de la justicia para la que los proverbios son perfectamente adecuados, mientras que a los demás [personajes] el problema de la justicia les ha afectado más profundamente». La visión de la justicia de toda la obra y de sus personajes es inseparable de las creencias tradicionales sobre ella, creencias que en algunos pasajes encuentran su modo de expresión más directo y profundo por medio de sentencias proverbiales. El anacronismo consiste aquí en aplicar la creencia, moderna, de que es mejor pensar por uno mismo yendo más allá de las ideas recibidas que atenerse a ellas, lo cual es una idea extraña a Ésquilo y su público. Cabe oponerse a la tradición, como hace el coro en \*750 ss., pero porque en ese caso concreto se considera conveniente, no porque se parta de una oposición tópica previa entre pensamiento propio e ideas recibidas. La tradición proverbial es, en general, para Ésquilo y para su público, portadora de grandes verdades. Si no, ni siquiera habría que tomarse la molestia de corregirla.

En el caso de las γνῶμαι proverbiales, no se trata sólo de ideas comunes que no se sienten como ideas sino como verdades, sino también de que estas verdades tradicionales se dicen en una forma también fijada por la tradición. Son *palabras* o *dichos* comunes que tienen, en su enunciación formular, una fuerza performativa, en el sentido lingüístico de Austin. La cita de las palabras de la tradición es una acción con efecto en el mundo, que acerca la cita del proverbio a la de la ley o la palabra sagrada. La palabra sagrada, en la medida en que se dice y reconoce como tal, dice, además de lo que dice, que lo que dice es sagrado, y en esta sacralidad son inseparables idea y forma. El enunciado de la ley es performativo: lo que dice es ley porque se enuncia como ley, igual que el juramento es performativo porque se dice como juramento. El proverbio es un tipo de ley, a veces en un sentido más estricto, a veces en un sentido más amplio de la palabra 'ley'. El proverbio, como la ley, es una fórmula que, en la medida en que se reconoce como tal, expresa, además de lo que dice, la sanción de lo que dice. Son actos de habla que comprometen al hablante o a la comunidad de hablantes con lo que se dice: «Yo juro» compromete al hablante; los enunciados normativos formulars, reconocibles como sancionados, comprometen a toda la comunidad. «Lo que nosotros llamamos 'tradición' es» en estos casos «algo mucho más grave: es la palabra que hace; la palabra que revela y hace la verdad y en la que por tanto no puede haber distinción entre el que se diga y que sea tal como se dice<sup>2</sup>. Los hechos particulares que en la tragedia se representan adquieren su grandeza y generalidad de varias formas: el que los propios hechos provengan del mito, la atribución del sentido de lo que pasa a la divinidad (nada sucede sin Zeus), el contraste constante de los hechos particulares con sentencias de carácter general. Dentro de esto último se da, en la *Orestea* al menos, el recurso a la formulación solemne y especialmente marcada de ciertos principios que se toman de la tradición proverbial y se citan tematizados (esto es, no sólo se dicen, sino que se hacen tema del que se habla). El principio del castigo igual se encarna en la *Orestea* en el mito de los Atridas, se atribuye especialmente a ciertas divinidades (ante todo Zeus y las Erinias), y está cuajado en una formulación de palabra, δρᾶσαντι παθεῖν, que está prácticamente convertida en cosa, en un ser del que se puede decir que permanece (μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διός). Estas formulaciones proverbiales, solemnes y tematizadas, de un principio fundamental del funcionamiento del mundo, o tal vez *del* principio fundamental del funcionamiento del mundo, se convierten así en algo parecido a los dioses, en el sentido de ser también principios rectores del mundo. En el *Agamenón* Clitemestra llama χρησμός a la ley del παθεῖν τὸν ἔρξαντα: oráculo, palabra dada por la divinidad. Estos principios proverbiales pueden ser incluso superiores a los dioses: los dioses sólo pueden ser garantes y administradores del δρᾶσαντι παθεῖν, que es ley a la que nadie, ni los dioses, puede oponerse. Este efecto de verdad fija e inamovible sólo puede conseguirse gracias al uso de la expresión proverbial, que está fijada por la tradición y el público reconoce como tal.»<sup>3</sup>

<sup>2</sup> En el *kommós* de las *Coéforas* el contexto es además ritual; como hemos dicho en su lugar, la cita de la ley forma parte de un lamento fúnebre ritual que *hace*, que forma ya parte de la acción de la venganza.

<sup>3</sup> Me permito repetir aquí lo dicho en la p. 482.

En la *Orestea*, esta fuerza performativa o, si se quiere, mágica, es más intensa en las sentencias que en la obra se citan explícitamente como sancionadas por la divinidad o la tradición.

### Clasificación de las γνῶμαι proverbiales por su importancia en la obra

No todas las γνῶμαι tienen la misma importancia en la obra. Tratándose de un recurso poético tradicional, lo que las γνῶμαι dicen no es siempre de una importancia central, sino que en muchos casos lo que hacen, aparte de lo que hagan en su contexto concreto, es colaborar a crear sumativamente un ambiente de grandes verdades, yendo constantemente de lo particular a lo general, que es también lo común. Como elementos obligatorios y esperables en la composición poética, pueden tener una función similar a la del epíteto homérico: «tanto el epíteto homérico como la sentencia esquilea proporcionan una verificación del *ethos* del texto» (Rosenmeyer 1982: 182)<sup>4</sup>. «Independientemente de su sentido concreto, cada expresión gnómica lleva consigo un aire de solemnidad, un tono religioso que impregna toda la tragedia. De esta manera, imperceptiblemente, el público se va dando cuenta de que la historia que están viendo es más de lo que parece a primera vista, que es una manifestación de unas leyes ocultas» (de Hoz 1979: 153). La sentenciosidad constituye así «un ingrediente literario de un tipo especial; pertenece al área de lo que la crítica tradicional llama ‘creación de atmósfera’, lo cual se refiere al conjunto de asociaciones intelectuales o emocionales que afectan a la totalidad o a parte de una obra y se expresan de forma discontinua, esto es, por medio de elementos que no se siguen uno a otro ni están directamente relacionados entre sí pero sin embargo producen una unidad de efecto por medio de la asociación» (de Hoz 1979: 199).

A esta función ha de añadirse muchas veces la de permitir, por su carácter general y común y su posibilidad de aplicación a múltiples casos, pasar de una cosa a otra, función que consideraremos después con más detalle.

De ahí que de Hoz (1979: 150 s.) distinga «entre *gnomai* funcionales, es decir, aquellas que guardan una estrecha relación con los contenidos básicos del drama, y *gnomai* ornamentales, que sirven sólo para ilustrar un aspecto concreto, circunstancial, en el desarrollo de la tragedia», aclarando que «esta terminología puede evidentemente criticarse: ambos tipos de sentencia son igualmente ornamentales o funcionales en la medida en que la distinción se basa no en ellas mismas sino en los niveles de referencia a los que se asignan». Es útil aplicar esta distinción a las γνῶμαι proverbiales de la *Orestea*, sólo que pueden establecerse varios niveles dentro de las que seguramente de Hoz consideraría γνῶμαι «funcionales». Al criterio del contenido añadido otros criterios claros gracias al propio texto: el de la forma en que las γνῶμαι se citan, el de la repetición, aun con variaciones formales, de la misma γνώμη, y el de la

---

<sup>4</sup> Pero Rosenmeyer no tiene razón cuando añade, refiriéndose a las γνῶμαι en general: «but little more», habiendo dicho antes: «it would be a mistake to look for the enunciation of important truths, keys to the understanding of the whole work or parts of the work, in these sliding remarks».

aplicación que se le da a la γνώμη en su contexto. A partir de estos criterios, pueden establecerse los grupos siguientes:

1. Γνώμαι que expresan el tema central de la *Oresteia*, que se repiten y / o se citan metalingüísticamente o llamando la atención sobre ellas y se usan de manera que su aplicación es general:

- Ag. 177 s.            τῷ πάθει μάθος  
                          θέντα κυρίως ἔχειν
- 250 s.            Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ-  
                          σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει
- 1564            παθεῖν τὸν ἔρξαντα
- Cho. 313            δρᾶσαντι παθεῖν
- Ag. \*764 ss.        φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-  
                          ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν  
                          ὕβριν τότε ἢ τόθ'
- Eum. \*530        παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν
- \*533        δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος

2. Γνώμαι que expresan los mismos temas pero no se citan metalingüísticamente llamando la atención sobre ellas; están más ligadas al contexto concreto en que se dicen:

- Ag. \*1430        τύμμα τύμματι τεῖσαι
- 1526 s.            ἀνάξια δρᾶσας, ἄξια πάσχων
- Eum. 868        εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν

3. Γνώμαι que expresan otros temas de importancia, que no pueden pasar desapercibidas como meros tópicos o elementos tradicionales de composición:

- Ag. 928 s.    ὀλβίσαι δὲ χρῆ  
  βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ
- Eum. 694 s.        βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων,  
                          οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν

4. Otras γνώμαι:

- Ag. \*648        πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείζω . . . ;
- \*806            εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν
- \*902            τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν
- \*1394            χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι

1668	φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους
Cho.*59 s.	τὸ δ' εὐτυχεῖν, τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλεόν
78 s.	δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι
*581	γλῶσσαν εὐφημον φέρειν
*582	σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια
Eum.*277 s.	καὶ λέγειν ὅπου δίκη σιγᾶν θ' ὁμοίως
*286	χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ

Creo que sólo podrían considerarse γνῶμαι «ornamentales» las del grupo 4, y aun entre ellas las hay que tocan motivos de importancia en la obra (la contaminación, la liberación de los males, la *hýbris*), sólo que muy ligados a su contexto inmediato. De manera que puede afirmarse que entre las γνῶμαι proverbiales la mayor parte tienen importancia no sólo en su contexto inmediato sino como formas de expresión del tema o los temas principales de la obra.

Las γνῶμαι de los dos primeros grupos están, a excepción del proverbio de Atenea en *Eum.* 868, siempre en partes líricas o en dos casos en recitativo en pasajes epirremáticos; incluso el proverbio de Atenea, aunque en trímetros, está en un pasaje epirremático; la mayoría de ellas (excepto los proverbios de Clitemestra en *Ag.* 1526 s. y de Atenea en *Eum.* 868), en boca del coro; en los grupos 3 y 4 son más frecuentes las γνῶμαι en boca de personajes.

Las γνῶμαι de los dos primeros grupos se caracterizan también por ser «más gnómicas», en el sentido de decir verdades más grandes, más generales, lo cual se trasluce en que usan un léxico de sentido muy amplio: δρᾶν, παθεῖν, μαθεῖν, εὖ, μέσον. En la *Oresteia* además se observa que γνῶμαι que en otras fuentes son más largas (παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω; δρᾶσαντι γάρ τι καὶ παθεῖν ὀφείλεται) han adoptado una forma de máxima concisión y por tanto de máxima pregnancia significativa: τῷ πάθει μάθος, δρᾶσαντι παθεῖν. Estas formas se ajustan a la de otras sentencias proverbiales de gran prestigio como γνῶθι σεαυτὸν y μηδὲν ἄγαν. No puede saberse a ciencia cierta si las formas tan concisas que se usan en la *Oresteia* pertenecían ya a la tradición: es probable que sean de Ésquilo, sobre todo en el caso de τῷ πάθει μάθος; si no fuera así, a Ésquilo habría al menos que atribuirle la elección de la forma más pura y concisa.

### Tematización de παροιμίαι

Siendo la γνώμη un elemento prácticamente obligatorio de la poesía antigua, cuando el propio texto destaca una γνώμη sobre otras introduciéndola de manera especial o parándose a desarrollarla, entonces se produce una desautomatización o desconvencionalización del recurso a la γνώμη que le devuelve, amplificado, todo su

En la *Orestea*, los casos más claros de esta forma de desautomatización del recurso a la γνώμη se dan precisamente con γνώμαι proverbiales, y, de hecho, la desautomatización se produce en parte por la afirmación explícita de que se trata de un saber o precepto compartido<sup>5</sup>. Esto sucede en cantos del coro, y sobre todo con los proverbios que tienen precisamente más relación con los temas centrales de la tragedia:

Cho. 306-14 ἄλλ' ὦ μεγάλοι Μοῖραι, Δίοθεν  
 τῇδε τελευτᾶν,  
 ἧ τὸ δίκαιον μεταβαίνει·  
 ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ  
 γλῶσσα τελείσθω· τοῦφειλούμενον  
 πρᾶσσουσα Δίκη μέγ' αὐτεῖ·

<sup>5</sup> Blasina (2003: 180) ha llamado la atención sobre la cita explícita de la tradición proverbial en algunos pasajes de la *Oresteia* (*Ag.* 264 y *Cho.* 314; cita también, equivocadamente, *Cho.* 521): «Il poeta denuncia con queste citazioni esplicite la forte rilevanza che nel progetto drammaturgico della trilogia i proverbi rivestono».

ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν  
 πληγὴν τινέτω· δράσαντι παθεῖν·  
τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.

*Eum.* \*526-37 μήτ' ἀναρκτον βίον  
 μήτε δεσποτούμενον  
 αἰνέσης·  
 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν, 530  
ἄλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει.  
ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω·  
 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως,  
 ἐκ δ' ὑγείας 535  
 φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος  
 καὶ πολύευκτος ὄλβος.

*Eum.* \*526-37 μήτ' ἀναρκτον βίον  
 μήτε δεσποτούμενον  
 αἰνέσης·  
 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν, 530  
ἄλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει.  
ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω·  
 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως,  
 ἐκ δ' ὑγείας 535  
 φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος  
 καὶ πολύευκτος ὄλβος.

Debe añadirse a esto que también hay un caso de tematización de una locución proverbial, la de los males lemnios, en un canto coral:

*Cho.* 631-4 κακῶν δὲ προεσβέυεται τὸ Λήμνιον  
λόγῳ· γοᾶται δὲ δὴ ποθεινὰ κατὰ-  
πτυστον· ἤκασεν δέ τις  
τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν. ;

y una cita explícita de una παροιμία como tal en las primeras palabras de Clitemestra en la obra (*Ag.* 264 s.). Estos dos casos se tratarán en el capítulo siguiente.

En tales casos la expresión proverbial no se usa simplemente, sino que *se convierte en tema* sobre el que se habla más o menos largamente. Se trata siempre, menos en el caso de los males lemnios, de sentencias proverbiales muy concisas y abstractas y de sentido muy general que el propio texto hace provenir de los dioses (*Ag.* 177, 1564, *Cho.* 313, *Eum.* 530, \*533), de la justicia o de la tradición (*Ag.* \*750 ss., *Cho.* 313, 631-4). En algunos casos su origen se ha atribuido en la tradición, fuera de Ésquilo, a la



divinidad, por medio o no de un oráculo, o a algún sabio semilegendario, de los Siete u otros.

La validez de estas expresiones proverbiales no sólo se basa en la divinidad o la tradición, sino que en algunos de los casos más importantes se las cita como leyes o preceptos de validez legal. Como se ha visto en los comentarios particulares, la propia forma de algunos de estos proverbios es la misma de las leyes antiguas, con sus aliteraciones, repeticiones y poliptotos, el imperativo de futuro y la especificación de los tipos de delito en *Cho.* 306 ss. y *Ag.* 1560 ss. También en la presentación metalingüística de estos preceptos proverbiales se insiste en su carácter legal, bien por la mención explícita de Δίκη, bien por el uso de vocabulario de tipo legal o religioso-legal: θέντα κυρίως ἔχειν, θέσμιον γάρ. Otra forma efectiva de insistir en la validez de la sentencia es el uso del término κράτος en *Eum.* \*530.

Por lo que puede con más probabilidades conjeturarse, estas sentencias no se citan en su forma más habitual pero sí en una forma claramente reconocible y que evoca las formas más habituales: son fórmulas más concisas en el caso de τῷ πάθει μάθος y δρᾶσαντι παθεῖν, y formas desarrolladas y corregidas en el caso de *Ag.* \*750 ss. y *Eum.* \*533.

#### *Παροιμίαι divinas y παροιμίαι humanas*

En estas tematizaciones se atribuyen a o se relacionan con la divinidad:

—τῷ πάθει μάθος: es decreto de Zeus (Ζῆνα . . . τῷ πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν), regalo-gracia de las divinidades (δαιμόνων δέ που χάρις βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων), acción de Justicia (en el uso no tematizado de 250 s. Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει).

—παθεῖν τὸν ἔρξαντα: es ley contemporánea con Zeus, que dura tanto como su poder (μῖμνει δὲ μῖνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς «παθεῖν τὸν ἔρξαντα»); es θέσμιον: ley fundamental no escrita, ley sagrada. En la cita de las *Coéforas*, la misma sentencia queda dentro de lo que exige Justicia (τοῦφειλόμενον πράσσουσα Δίκη μέγ' αὐτεῖ), y Justicia es algo así como una divinidad, aunque tampoco es una divinidad en el mismo sentido que las otras; por otra parte, el cumplimiento de esta ley es lo mismo que el cumplimiento, que se pide a las Moiras en los versos anteriores, de la justicia que ha de venir de Zeus (Διόθεν).

—παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν: es la divinidad indeterminada (θεός; como δαιμόνων en *Ag.* 182) la que ha dado el poder, la fuerza, el éxito al término medio.

—También es divina, en cierta medida, δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος, por ser ξύμμετρον ἔπος con respecto a la anterior (y por citarla las Erinias).

Se atribuyen a los hombres:

—La única atribución explícita a los hombres es la de *Ag.* \*750 ss. (παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρον λόγος τέτυκται), con la crítica del coro (δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμί), que se desarrolla a continuación y puede por tanto retomarse más brevemente en las *Euménides*: δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως, marcando ὡς ἐτύμως la

verdad de lo dicho por contraposición con lo comúnmente aceptado. Como esta formulación cambiada es ξύμμετρον ἔπος con respecto a la anterior del término medio, que viene de la divinidad, es como si, una vez corregida, la sentencia hubiera pasado a ser divina.

—δράσαντι παθεῖν es un τριγέρων μῦθος: aunque no se especifique que es de los hombres, es de creer que su vejez indica que está en uso entre los hombres desde hace mucho tiempo.

Es claramente humana, entre histórica y mítica, la comparación proverbial con los males lemnios: ἤκασεν δέ τις τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν; πρεσβεύεται . . . λόγῳ quiere decir entre las historias que se cuentan; en γοᾶται δὲ δὴ ποθεῖτ' κατά- / πτυστον la desinencia -ται de medio-pasiva tiene una función parecida a la de τις.

Lo primero que puede concluirse de esto es que la divinidad o bien se menciona impersonalmente (δαίμόνων, θεός), o bien se trata de Zeus, que está cerca ya de ser una divinidad abstracta, o de la Justicia, que está a medio camino entre ser una divinidad, una abstracción y una fuerza operante en las cosas.

La ley δράσαντι παθεῖν pertenece a la justicia, que no se considera algo sólo humano pero que tampoco parece tener su origen propiamente en los dioses: no proviene de Zeus, sino que permanece mientras Zeus permanece, que es entonces no su origen, sino su garante. Parece, pues, una ley, la de acción y reacción, impersonal y superior a hombres y dioses. No se distingue, pues, entre ley natural, social y divina: la ley viene de la divinidad no porque ésta la invente o imponga arbitrariamente, sino porque es lo que debe ser, o simplemente porque es lo que es.

A τῷ πάθει μάθος Zeus le da valor de ley vigente: qué quiera decir esto exactamente no es fácil de discernir: de alguna manera, está más cercano a un origen en Zeus, pero también da una cierta impresión de prioridad de una ley que Zeus, que no es el primer dios soberano, según en el mismo canto coral acaba de contarse, es el dios que se encarga de establecer, imponer y garantizar, de darle señorío, autoridad, supremacía. Y es, también, un regalo forzoso de las divinidades sin nombre. De forma parecida, al término medio le da el poder o el puesto superior la divinidad, otra vez sin nombre. De hecho, la forma de cita de Ag. 177 s. es muy parecida a la de *Eum.* \*530:

Ag. 173-8	<u>Zḗνα</u> . . . <u>τῷ πάθει μάθος</u> <u>θέντα</u> <u>κυρίως ἔχειν</u>
	<u>παντὶ μέσῳ</u> <u>τὸ κράτος</u> <u>θεὸς</u> <u>ᾧ πασεν</u> ,
	<i>Eum.</i> 529 s.

y también el sentido de las dos sentencias es similar (lo que se aprende por el sufrimiento es precisamente el atenerse a la moderación del término medio).

En cuanto a las sentencias proverbiales humanas, es claro que sólo una παροιμία humana como a la que se alude en \*750 ss. puede corregirla el coro de forma que en las *Euménides* sea casi una παροιμία divina; o al revés: una παροιμία que se considera

desacertada y se corrige no puede ser divina, y es de hecho la única que se atribuye explícitamente a los mortales (βροτοῖς)<sup>6</sup>.

### *Tematización y repetición*

Excepto \**Eum.* 530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν, las sentencias que se tematizan también se repiten en la obra. Δράσαντι παθεῖν se usa cuatro veces: dos tematizada (Ag. 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα, Cho. 313 δράσαντι παθεῖν) y dos sin tematizar (Ag. 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων; 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον, en una forma que se acerca más a la locución que a la sentencia). Dos se citan dos veces: Ag. 177 τῷ πάθει μάθος / 250 s. Δίκαια δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει (alusión sin tematización); Ag. \*764 ss. φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις . . . ὕβριν / *Eum.* \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος. La repetición no es nunca literal.

No hay que explicar demasiado la fuerza trágica de estos usos: no sólo se usan sentencias proverbiales de máxima generalidad que dicen cómo son y han de ser las cosas, sino que se alarga su cita llamando la atención sobre ellas y se relacionan en los casos más importantes con la divinidad y la justicia, mientras que en el caso humano del origen de la ὕβρις se corrige la sentencia para ponerla de acuerdo con la ley divina. La repetición de tres de estas γνῶμαι es un indicio explícito dentro de la propia obra de su importancia.

### **El recurso a la autoridad de la tradición. El argumento de autoridad**

De lo dicho se desprende que el proverbio gnómico puede tener gran fuerza como argumento de autoridad. Este recurso es explícito en los casos de tematización en que el proverbio se cita como ley, como expresión de antigua sabiduría o como proveniente de los dioses. Pero también los proverbios no introducidos como tales funcionan así dado que se confía en que el oyente los reconoce y sabe que forman parte de las verdades tradicionales compartidas.

El argumento de autoridad del proverbio funciona de manera distinta en el canto coral y en el recitado: en el recitado la función argumentativa es más clara, porque la παροιμία se dice directamente a otro personaje sobre el que se quiere influir; mientras que en los cantos corales el proverbio suele servir como argumento de razonamientos más largos que el coro hace para sí mismo, y, en otro nivel, para el público. La función de Ag. 177 y 250 s. es de las más discutidas. Se trata de un argumento del coro para tranquilizarse y confiar en la victoria sobre Troya, pero también para confiar en que cualquier sufrimiento es consecuencia de un δρᾶσαι y puede llevar a un μαθεῖν que procure la victoria del bien. Las γνῶμαι de *Eum.* \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν y \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος son argumentos del razonamiento de las Erinias sobre la necesidad de condenar a Orestes, razonamiento que lleva a una

---

<sup>6</sup> El término βροτοί se usa también para creencias o acciones equivocadas en \*Cho. 59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον; Ag. 788 s. πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι / προτίουσι δίκην παραβάντες; seguramente también en 884 s. ὥς τε σύγγονον / βροτοῖσι τὸν πεσόντα λακτίσαι πλέον.

consideración general sobre la mejor forma de regir la vida pública. *Cho.* 313 δράσαντι παθεῖν pertenece al *kommós* del coro con Orestes y Electra, de forma que el carácter argumentativo está a medio camino entre el propio del canto coral a solas y el propio del diálogo recitado; la máxima autoridad de la sentencia como fórmula religiosa y legal funciona como argumento para la venganza de Orestes. El proverbio está en la primera estrofa, que se dirige a las Moiras, de manera que es en ellas en quien se quiere influir en primer lugar; indirectamente se trata de influir en los que hacen el *kommós*, y sobre todo en Orestes; por último, de influir en el público.

Ag. 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα es un caso especial, porque se trata de un diálogo epirremático: a pesar de darse dentro de una conversación propiamente dicha (del coro con Clitemestra), tiene también la fuerza del canto coral: «A heavy dependence on such saws [γνῶμαι] often highlights the moments when the chorus reverts to its exemplary standing» (Rosenmeyer 1982: 180). En este caso, el proverbio cierra una serie encadenada de γνῶμαι, y παθεῖν τὸν ἔρξαντα se tematiza haciéndola depender de Zeus. No se trata tanto, o sólo, de un argumento dirigido a Clitemestra como de un argumento dentro del razonamiento del coro para entender la muerte de Agamenón como castigo y para profetizar la muerte que castigue a Clitemestra; de ahí que, antes de la respuesta de Clitemestra, sea el coro el primero que responde al proverbio con la pregunta desesperada de cuándo van a acabar los males de la familia.

De mucha menor fuerza trágica son los proverbios de la párodo de las *Coéforas*: *Cho.* \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον es una crítica a Clitemestra y Egisto centrada en la impiedad de la reverencia desmedida que se otorga al éxito; en 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι, el argumento sirve para justificar la obediencia a Clitemestra en una orden con la que no se está de acuerdo, lo cual implica una crítica; la función argumentativa se combina con la de mostrar la situación de las mujeres del coro como esclavas y su actitud ante sus amos.

El caso de *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν, a pesar de corresponder a un personaje propiamente dicho y de estar en recitado, es similar a los usos corales por no dirigirse a un interlocutor concreto sino a todos los ciudadanos. Es un argumento dentro del razonamiento de Atenea sobre la necesidad del respeto a las leyes, que no deben cambiarse so pena de perder la posibilidad de vivir bien.

Entre los proverbios que se dicen a otro personaje, los casos más claros de función argumentativa son:

—Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν: argumentación del coro en defensa de la empresa de Agamenón, lo que equivale a un juicio, que quiere ser franco y ponderado, del propio Agamenón: a pesar de todos los sufrimientos que la guerra ha causado, está bien por haber acabado bien.

—Ag. \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;: como pregunta retórica, equivale a una afirmación que sirve de argumento dentro de una introducción gnómica antes de pasar el heraldo a contar malas noticias. El caso tiene su complicación: se trata de una argumentación, más o menos tradicional, sobre lo inconveniente de dar malas

noticias después de las buenas, pero no se trata de convencer a nadie de no hacerlo, sino de una especie de disculpa, un aviso retórico y tal vez apotropaico de que, a pesar de esta inconveniencia, es eso lo que el heraldo ha de hacer para responder a lo que el corifeo le ha preguntado. Es al mismo tiempo una introducción a la narración que avisa de que vienen malas noticias.

—928 s. ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ: argumento de Agamenón para rechazar la propuesta de Clitemestra de entrar al palacio pisando sobre ricas telas.

—\*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι: argumento, en canto, del coro contra Clitemestra, que ha de recibir su castigo según ordena la ley.

—1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων: argumento de Clitemestra, en recitativo, en defensa de la justicia de su acción.

—1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα, en diálogo epirremático con Clitemestra: aceptación de las razones de Clitemestra, justificación de la muerte de Agamenón, y, al mismo tiempo, argumento de la necesidad de un castigo para la acción de Clitemestra.

—1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους: argumento de Egisto contra las esperanzas del coro de que Orestes vuelva.

—*Cho.* \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν y \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια: la autoridad del proverbio sirve como argumento implícito para justificar unas instrucciones de engaño.

—*Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως: el proverbio forma parte esta vez de la argumentación que hace Orestes en su propia defensa: en este caso, lo que justifica el proverbio es precisamente que Orestes hable como suplicante en el templo de Atenea: las purificaciones por las que ha pasado le permiten hacerlo sin contaminar a nadie, y también ha recibido la orden de hablar de Apolo.

—\*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ: otro argumento en el mismo sentido: Orestes puede hablar porque está purificado por purificaciones rituales y por el paso del tiempo.

—868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν: forma parte del resumen de los argumentos de Atenea para proponer a las Erinias un pacto de amistad y correspondencia de beneficios con la ciudad de Atenas.

El recurso a la autoridad de la tradición no tiene siempre esta función argumentativa tan clara: Ag. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν es un uso de la tradición por parte de Clitemestra para describir su ventura, argumentadamente, ante la llegada de Agamenón, que supone la liberación de toda carencia. Ésta es la γνώμη proverbial que más claramente tiene una función ornamental, función que en la obra es clara y muestra, por su carácter retórico, la falsedad de Clitemestra.

## Rebelión contra la autoridad de la tradición proverbial

En Ag. \*750 ss. el coro se rebela contra la antigua autoridad de la tradición proverbial. Se trata de un largo razonamiento *contra* el proverbio (δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμί) de los mortales, que hace que la creencia según la cual la mucha prosperidad engendra ὕβρις (que da lugar al proverbio κόρος τίκτει ὕβριν) quede corregida en ὕβρις τίκτει ὕβριν. La corrección se basa en una idea también tradicional y en el motivo tradicional de que lo mismo da lugar a lo mismo. Esta misma corrección es la que recoge el coro de las *Euménides* más brevemente pero también marcando la diferencia con la tradición: ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω· δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως. Como hemos visto, esta corrección de la tradición se hace en aras de reforzar la idea también tradicional de que lo mismo da lugar a lo mismo, que un mal engendra otro mal.

Pero hay en la *Orestea* otro caso de rebelión contra la autoridad de una expresión proverbial, que es el de Clitemestra en Ag. \*1394 χαίρουτ' ἄν, εἰ χαίρουτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι. La diferencia con Ag. \*750 ss. es abismal: mientras que el coro corrige el proverbio para hacerlo más piadoso (eliminando cualquier idea de envidia o malquerencia de los dioses o al menos de irracionalidad en las causas), la desobediencia de Clitemestra es impía, porque el proverbio que desobedece es una orden de piedad. También la formulación de Clitemestra entra, implícitamente, dentro de una argumentación que justifica el haber dado muerte a Agamenón: se entiende que su muerte es tan justa que permite incluso saltarse la ley de no gloriarse de ella, no celebrarla, no tratar de consagrarla con un voto, llevando la contraria al proverbio. La rebelión de Clitemestra, pues, quiere ser válida sólo para el caso particular; la del coro, para todos los casos.

Aristóteles aconsejaba en la *Retórica* (1395a20-33) llevar a veces la contraria a las γνῶμαι tradicionales, y establecía en ello dos maneras que se corresponden con estas dos maneras del coro y Clitemestra:

δεῖ δὲ τὰς γνῶμας λέγειν καὶ παρὰ τὰ δεδημοσιευμένα (λέγω δὲ δεδημοσιευμένα οἷον τὸ «γνῶθι σαυτὸν» καὶ τὸ «μηδὲν ἄγαν»), ὅταν ἢ τὸ ἥθος φαίνεσθαι μέλλῃ βέλτιον ἢ παθητικῶς εἰρημένη. ἔστι δὲ παθητικὴ μὲν οἷον εἴ τις ὀργιζόμενος φαίη ψεῦδος εἶναι ὡς δεῖ γινώσκειν αὐτόν· «οὗτος γοῦν εἰ ἐγίγνωσκεν ἑαυτόν, οὐκ ἄν ποτε στρατηγεῖν ἠξίωσεν»· τὸ δὲ ἥθος βέλτιον, ὅτι «οὐ δεῖ, ὥσπερ φασίν, φιλεῖν ὡς μισήσοντας, ἀλλὰ μᾶλλον μισεῖν ὡς φιλήσοντας». δεῖ δὲ τῇ λέξει τὴν προαίρεσιν συνδολοῦν, εἰ δὲ μή, τὴν αἰτίαν ἐπιλέγειν, οἷον οὕτως εἰπόντα, ὅτι «δεῖ δὲ φιλεῖν οὐχ ὥσπερ φασίν, ἀλλ' ὡς αἰεὶ φιλήσοντα· ἐπιβούλου γὰρ θάτερον», ἢ ὥδε, «οὐκ ἀρέσκει δέ μοι τὸ λεγόμενον· δεῖ γὰρ τὸν ἀληθινὸν φίλον ὡς φιλήσοντα αἰεὶ φιλεῖν», καὶ «οὐδὲ τὸ μηδὲν ἄγαν· δεῖ γὰρ τοὺς γε κακοὺς ἄγαν μισεῖν».

Pero hay que decir las γνῶμαι incluso en contra de los dichos que han pasado a ser del pueblo (me refiero a dichos como «Conócete a ti mismo», y «Nada en exceso»), cuando o el carácter [del que la dice] va a parecer mejor

o [la γνώμη] se dice de forma muy sentida. Es muy sentida por ejemplo si alguien, airado, dijera que es mentira que hay que conocerse a sí mismo: «Porque ése, si se conociera a sí mismo, nunca se habría considerado digno de estar al mando de un ejército»; y en cuanto al carácter mejor, (si dijera) que «no hay, como dicen, que amar como si se fuera a odiar, sino más bien odiar como si se fuera a amar». Y hay que dejar clara la preferencia por la forma de expresión, pero, si no, añadir la causa, por ejemplo diciendo así: que «hay que amar no como dicen, sino como si siempre se fuera a amar; que lo otro es propio de un traidor»; o así: «no me agrada el dicho: pues el verdadero amigo debe querer como si fuera a querer siempre», y «tampoco lo de ‘Nada en exceso’: porque a los que son malos hay que odiarlos en exceso».

La alusión de Clitemestra se corresponde con la negación «patética», inspirada por una emoción muy fuerte, y podría parafrasearse en forma parecida al ejemplo de Aristóteles: «No es cierto que no haya que jactarse por dar muerte al enemigo: porque la muerte de este hombre es tan justa que bien puedo jactarme de ella». La corrección del coro en \*750 ss. pertenece al tipo «ético», pero casi más en el sentido moderno de la palabra que en el de Aristóteles: el coro no pretende mostrar la bondad de su carácter, sino decir algo más verdadero sobre el origen de la ὕβρις. Una negación patética sería también la de Deyanira del principio de las *Traquinias*; una negación ética, la de Sócrates en el *Eutifrón* del proverbio ἵνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδώς. En la *Retórica*, Aristóteles recoge y sistematiza usos que se daban en la oratoria (también en la poesía) previa a su estudio: la discusión de frases célebres, proverbiales o no, debía de ser habitual<sup>7</sup>. Si las frases célebres lo son por ser sabias, hay, por un lado, que saber entenderlas, lo que lleva a discusión y razonamiento; por otro, quien sea capaz de mostrar que están equivocadas, se revelará como más sabio. El gran prestigio de ciertos proverbios y tradiciones sapienciales no está, pues, reñido con su discusión. Al revés: es por su importancia y prestigio por lo que se consideran dignos de interés y discusión. Lo que se juega en estas discusiones es distinto (y es más) de lo que se juega en una discusión moderna erudita sobre el sentido o la verdad de un proverbio u otra cita, porque nuestra vida no depende de ello.

En las locuciones, como no dicen explícitamente, no hay posibilidad de rebelión o negación: lo que puede darse son desautomatizaciones tan graves que casi inviertan su sentido, como en la del tercero salvador de Clitemestra en Ag. 1386 s., o bien, que la locución, en su contexto dramático, no esté de acuerdo con la verdad de la obra.

### Distribución de γνώμαι proverbiales por personajes o hablantes

Coro de ancianos del *Agamenón*: 6

Ag. 177 τῷ πάθει μάθος

<sup>7</sup> D. 25.75.1-8 (cf. p. 682), Pl. *Euthphr.* 12b ss., *Chrm.* 164d-165a sobre proverbios delficos, *Prt.* 339a ss., *Lg.* 818b, Arist. *EN* 1100a10 ss. (cf. p. 286, 303), *Com. adesp.* fr. 859 PCG. Cf. pp. 74 ss. de la Introducción.

- 250 s. Δίκη δὲ τοῖς μὲν παθοῦ-  
 σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει *coro*  
 \*764-6 φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά-  
 ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν  
 ὕβριν τότε ἢ τόθ'  
 \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν  
 \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι  
 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα

Clitemestra: 3: \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν  
 \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι  
 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων

Agamenón: 1: 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοι φίλῃ

Egisto: 1: 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους

Coro de esclavas de las *Coéforas*: 3:

- Cho.* \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν,  
 τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον  
 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι  
 313 δράσαντι παθεῖν

Orestes: 3: *Cho.* \*581 γλῶσσαν εὐφημον φέρειν  
 \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια  
*Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως

Coro de Erinias de las *Euménides*: 2: \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν  
 \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος

Atenea: 2: 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μιαίνων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν  
 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσαν

A los coros, pues, corresponde el mayor número de γνῶμαι proverbiales (y no proverbiales), 7 en el *Agamenón*, 3 en las *Coéforas*, 2 en las *Euménides*; 2 de ellas (*Ag.* \*806, *Cho.* 313) en recitativo; el resto en canto.

El coro tiene en la tragedia una doble función: a veces habla como una especie de personaje del drama y otras como instancia inspirada que relaciona en su canto los hechos particulares del drama con principios de validez general. Aunque en principio la primera función se corresponde con el recitado del corifeo y la segunda con el canto lírico del coro, hay formas intermedias, que pueden llamarse en general epirremáticas, en las que el coro interviene con otro(s) personaje(s) en anapestos en recitativo (*Ag.* 782-809, *Cho.* 306-478) o en canto (*Ag.* 1407-576, *Cho.* 306-478, *Eum.* 778-880), y en las que los personajes pueden contestar en recitado (*Ag.* 810 ss., 1407-47, *Eum.* 778-891), en recitativo (*Ag.* 1448-576, *Eum.* 927-1013) o en canto (*Cho.* 306-478). Γνῶμαι proverbiales en recitado del corifeo no hemos identificado ninguna. Podemos ads-



cribir a la primera función (personaje del drama) algunas que se dicen en conversación con un personaje (Ag. \*806 εὐφρων πόνοσ εὖ τελέσασιν, \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι, 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα), y también el caso de *Cho.* 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι, en que el coro está precisamente como presentándose y la validez de la sentencia es sólo contextual, aunque tiene la función, junto con otros elementos, de mostrar la situación de injusticia en Argos bajo el mando de Egisto y Clitemestra. Ag. \*806 εὐφρων πόνοσ εὖ τελέσασιν y \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι pertenecen claramente al tipo de proverbio de validez contextual. El caso de Ag. 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα es especial, porque, a pesar de estar ligado estrechamente al contexto de conversación con otro personaje, adquiere, por su forma de cita y desarrollo, una validez y generalidad que la adscriben también a la segunda función (instancia inspirada). En esta segunda función entran las demás γνῶμαι del coro.

A los personajes propiamente dichos corresponden sobre todo las γνῶμαι proverbiales que por su menor importancia en relación con los temas fundamentales de la trilogía han quedado arriba clasificadas en los grupos 3 y 4, pertenecientes en su mayor parte al recitado. Estas γνῶμαι están más ligadas a su contexto particular: en ellas son más prominentes, como ya se ha comentado, las funciones de influir en el interlocutor, mientras que queda excluida la tematización y, con ella, la capacidad de expresar una gran verdad que pueda dar cuenta de los hechos particulares del drama y, al mismo tiempo, del funcionamiento general del mundo y de la vida. Pero sobre la relación entre las expresiones proverbiales y los personajes del drama volveremos luego.

Se salen de esto las γνῶμαι de Atenea, en recitado en combinación con el canto de las Erinias. El hecho de que la que habla sea Atenea y que ambas vayan dirigidas al «pueblo del Ática», explícitamente la primera, implícitamente la segunda, que también se dirige a las Erinias, les da una autoridad semejante a la de los cantos corales, pero con otro tono: la llaneza de los trímetros se corresponde con el nuevo orden más civilizado y racional que se está fundando, de forma que los proverbios de Atenea son de gran importancia pero no tienen la fuerza trágica, algo oscura, de γνῶμαι como δρᾶσαντι παθεῖν, precisamente porque la tragedia se está resolviendo.

## La autoridad de otras expresiones proverbiales

Un caso cercano a los de tematización es la cita explícita de Clitemestra, en Ag. 264 s., de una expresión proverbial con la fórmula típica de introducción de expresiones proverbiales ὥσπερ ἢ παροιμία, en este caso probablemente una frase proverbial. Según la interpretación que nos ha parecido más probable, aconseja explícitamente una manera de hablar, o más bien censura la manera contraria. La cita explícita de la autoridad proverbial tiene por tanto una función clara de argumento para corregir lo que acaba de decir el corifeo.

Pero, por lo general, la función de argumento de las expresiones proverbiales no gnómicas es menos directa, ya que no afirman nada explícitamente. Sin embargo, como muchas veces implican un juicio de carácter más o menos moral, pueden ejercer como un argumento de autoridad de otro tipo que tiene su propia efectividad precisamente por ser un argumento implícito y por ello más difícilmente contestable: las locuciones (y algunas frases proverbiales) no afirman «Esto es así», sino que lo dan por supuesto, clasificando la situación dentro de la categoría de situaciones a las que la locución da nombre, lo que puede implicar tal o cual actitud. Se trata, pues, de una autoridad que está a medio camino entre la de la sabiduría tradicional y la de la construcción de la realidad del propio vocabulario de la lengua, que puede más difícilmente ponerse en duda.

Los casos más importantes de argumento de autoridad de locuciones son los de las dos locuciones en canto coral: Ag. 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν y Cho. 631-4 κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον / λόγῳ· γοᾶται δὲ δὴ ποθεινὰ κατὰ- / πτυστον-ἤκασεν δὲ τις / τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν. En el primero, la función argumental es implícita pero clara al venir la locución introducida por ἐπεὶ: el mal sale a relucir porque el intento de que no sea así es tan vano como el del niño que persigue un pájaro que vuela. Poco antes se ha afirmado explícitamente que los injustos no quedan sin castigo; sigue a continuación la descripción del proceso que lleva al descubrimiento del injusto y al sufrimiento consiguiente. Todo el pasaje tiene un valor argumentativo porque muestra un proceso en el que el éxito de la injusticia es algo temporal, una mera apariencia.

La cita de los males lemnios es el único caso de tematización de una locución. Si recordamos las sentencias tematizadas del capítulo anterior, comprobamos que la locución de los males lemnios es muy distinta a ellas: se trataba allí de sentencias morales concisas y de máxima generalidad, sentencias que pertenecen al núcleo duro de la tradición sapiencial griega, sentencias divinas que establecen o revelan leyes

profundas del funcionamiento del mundo. Por eso es llamativo que una locución se tematicice de forma similar. En lo que he llamado «núcleo duro de la tradición sapiencial griega» nada podía encontrarse que justificara matar a la madre, nada, creo yo, que afirmara que matar al marido fuera el peor de los crímenes o que pusiera el vínculo matrimonial por encima de todos los otros. Se ha recurrido a otro tipo de tradición, el de las formas de hablar, el de los casos paradigmáticos convertidos en expresiones proverbiales. El paralelo de Heródoto, que es también, como el de Ésquilo, explicativo del uso lingüístico, muestra que se parte de una tradición oral contemporánea en que la narración de las historias de Lemnos concluía con una explicación por el estilo: «y por eso ahora a los males muy grandes se los llama males lemnios» (ἀπὸ τούτου δὲ τοῦ ἔργου καὶ τοῦ προτέρου τούτων, τὸ ἐργάσαντο αἱ γυναῖκες τοὺς ἄμα Θόαντι ἄνδρας σφετέρους ἀποκτείνασαι, νενόμισται ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα τὰ σχέτλια ἔργα πάντα «Λήμνια» καλέεσθαι, Hdt. 6.138). Frente a Heródoto, Ésquilo, en estilo lírico, no necesita contar la historia, sino que diciendo sólo esta última parte tiene la seguridad de evocar en el público lo demás. Lo importante es precisamente esta última parte, que es más larga en Ésquilo que en Heródoto. Ha de reforzarse la idea de que lo que se dice es proverbial, es aceptado y compartido por la comunidad. Tras la afirmación en el *kommós* de la verdad solemne de la ley sagrada y proverbial δρᾶσαντι παθεῖν, queda el problema no explicitado de si esta ley debe cumplirse incluso en el caso de tener que matar a la madre. Los males lemnios como símbolo de los peores males es la única expresión proverbial que se ha encontrado en la tradición para oponerla a la creencia más normal, que no necesita citarse para que esté presente, de que matar a la madre es el peor de los crímenes: el hecho de que, en general, cualquiera considere que los males lemnios son los peores, los que merecen que se escupa sobre ellos hasta el punto de haber adquirido en el uso lingüístico carta de naturaleza para dar a entender que lo que se compara con ellos es lo más terrible que puede haber, este hecho se considera probatorio de la verdad de que matar al marido es el peor de los crímenes. El argumento tomado de la tradición encuentra su complemento en las *Euménides* en el argumento tomado de la ciencia: matar a la madre no es un crimen tan grave como podría pensarse porque la madre no es verdaderamente madre; el único progenitor verdadero es el padre. El argumento de los males lemnios cierra el canto que precede a la segunda parte de la obra, donde se pone en marcha el plan de Orestes, de manera que cumple una función similar a la discusión del proverbio de Ag. \*750 ss., indicando cómo debe entenderse (al menos según el coro) lo que va a seguir.

El argumento se da —creo— como válido dentro de la obra, pero es, como hemos comentado en su lugar, tramposo en varios sentidos: en la tradición proverbial hay otros paradigmas de «lo peor»; una manera de hablar por comparación, que muchas veces sería hipérbole, no puede hacerse equivaler a una verdad revelada (no hay verdadera afirmación); la propia autoridad de la tradición no se considera suficiente prueba de verdad en Ag. \*750 ss.; aunque se concediera que matar al marido es el peor crimen, nada obliga a que sea el hijo el que tenga que castigar (como no sea su propio deseo, la falta de otros vengadores y la orden de Apolo, pero eso está fuera de esta argumenta-

ción); el hecho de que no se mencione la otra posibilidad («¿no será peor matar a la madre?»).

Si se hace una escala de importancia de la función de argumento de autoridad en las locuciones de la *Oresteia*, después de los casos de mayor importancia de Ag. 394 y *Cho.* 631-4 situaría tres locuciones cuyo sentido coincide de un modo u otro con el de δράσαντι παθεῖν. La primera alusión al principio δράσαντι παθεῖν en Ag. 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον justifica lo enorme del castigo de Troya con la autoridad proverbial de la ley de correspondencia en los males, y permite, además, al usarse sustantivos sin sujeto (seguramente por modificación esquilea), que se confundan más fácilmente Paris y Troya. Dentro del discurso del mensajero, esta primera mención del principio δράσαντι παθεῖν no tiene una función de convencer a nadie en concreto, sino que expresa su propio juicio y razonamiento sobre el caso, que es algo así como un exponente particular de la justificación del ejército griego. Después, con 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολών, Clitemestra justifica al mismo tiempo el mal que ha sufrido Agamenón y su deseo de una libación impía sobre el cadáver usando la locución de la cratera de males, lo que implica un apoyo en la autoridad de la tradición. *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ justifica los planes de engaño de Orestes por haberse servido Clitemestra y Egisto del engaño.

Las locuciones de Ag. 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, *Cho.* 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην y 928 οἷ' γῶ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην son los mejores exponentes de la función de influir directamente en el interlocutor. Egisto también se apoya en la autoridad proverbial para desaconsejar al coro oponerse a su propia autoridad con 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε. Las dos locuciones finales de Clitemestra en *Coéforas*, 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην y 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, tienen función argumentativa frente a Orestes en la medida en que buscan su compasión; pero el argumento de autoridad me parece claro sólo en la última, y en dos sentidos: por un lado se trata, como es lo habitual, de intentar influir en el interlocutor, en la medida en que la locución implica que la acción de la serpiente es mala; por otro, Clitemestra se remite a una verdad de la tradición para entender ella misma lo que está pasando (ella misma ha provocado lo que ahora sucede), de forma parecida a lo que ocurre en ciertos usos proverbiales del coro del Agamenón. Las locuciones de Ag. 839 εἶδωλον σκιᾶς, 1397 s. κρατῆρ' . . . κακῶν . . . πλήσας . . . αὐτὸς ἐκπίνει, *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ comportan una crítica clara, que, aunque sea de personas no presentes, sirve a la argumentación del hablante frente al oyente. Mucho más leve es la crítica, aunque no deja de haberla, de *Cho.* 881 κωφοῖς αὐτῷ, también de personas no presentes. Función argumentativa tiene también claramente *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων.

En los casos siguientes las locuciones sirven bien a la argumentación pero se alejan progresivamente del argumento de autoridad en el sentido tradicional, acercándose más a la mera función de nombrar. Las dos locuciones del éxodo de las *Coéforas*, \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν y 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ, se remiten a la

tradición que establece el tres como cierre y cumplimiento para (aunque luego se dude) suponer que puede haber ya un final para las desdichas de los Atridas. La locución de *Ag.* 36 s. βούς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν justifica la afirmación anterior τὰ δ' ἄλλα σιγῶ. 33 τρις ἔξ βαλούσης es, en un genitivo absoluto con valor de tipo «causal», justificación de la alegría del vigía. \*868 τέτρηται δικτύου πλέω es un argumento de Clitemestra, por vía de hipérbole, sobre la imposibilidad de que las noticias que le habían llegado fueran verdad. La frase proverbial de \*1163 νεογνὸς ἄν ἄϊων μάθοι tiene una función parecida a la de las locuciones: nombra la situación y colabora a la explicación del coro de por qué ha entendido lo que sí ha entendido de lo que ha dicho Casandra. Con la locución, negada, de *Cho.* 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου, Orestes justifica la pertinencia de lo que va a decir. En 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα la expresión implica por sí misma que alejarse del peligro es cosa prudente y entra dentro de la descripción del poder de la maldición de la casa, que alcanza incluso lo que está lejos. En *Ag.* 839 εἶδωλον σκιᾶς es más prominente la función de nombrar, pero, en la medida en que el nombre asegura que existen tales seres, forma parte de la argumentación de Agamenón sobre su capacidad para distinguir, por experiencia, los afectos verdaderos de los fingidos. Lo mismo puede decirse de \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες: forma parte de un razonamiento y sólo podría considerarse que hay un argumento de autoridad implícito que justifica esta forma de tratar los problemas por estar sancionada por la tradición. En *Eum.* 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφω, la función de nombrar es más prominente, pero forma parte de la argumentación de Apolo sobre la irreversibilidad de la muerte, que ni siquiera su padre Zeus, que todo lo demás lo revuelve a su antojo, puede cambiar. Las dos locuciones del esclavo de las *Coéforas*, 881 κωφοῖς αὐτῶ y 883 ἐπὶ ξυροῦ, sirven, la una, como explicación exagerada de que no se atiende a sus gritos de llamada; en la otra es más prominente la función de nombrar, que sirve, después de la urgencia de las preguntas por Clitemestra, para describir con exactitud la situación de la reina y de la obra. También en *Cho.* 1022 ss. la locución desarrollada «fuera de la pista» sirve más bien como nombre, para describir la incipiente locura de Orestes tal como él mismo la siente. Del mismo modo, la del «canto del cisne» sirve para dar noticia, de un modo muy particular, de la muerte de Casandra.

## Expresiones proverbiales y de corte proverbial en las escenas de enfrentamiento

En su libro sobre el estilo de Ésquilo, Stanford (1942: 45) observa que «a veces las discusiones en esticomitias dan lugar a un intercambio de sentencias y proverbios: así con Agamenón y Clitemestra en A. 938-41, Orestes con Clitemestra (C. 920-1), y en la escena entre Océano y Prometeo mencionada [PV 309, 323, 327, 329, 378, 385]». Trataremos aquí no sólo las esticomitias sino los enfrentamientos dialogados en general, incluyendo en ellos también el diálogo epirremático, y será necesario tener en cuenta no sólo las expresiones proverbiales más probables, sino también las expresiones de forma y sentido proverbial que pueden ser o bien expresiones proverbiales que no sepamos identificar como tales o bien expresiones nuevas fabricadas según el modelo de las proverbiales.

En el enfrentamiento entre Agamenón y Clitemestra, Agamenón dice dos γνῶμαι hacia el final de su parlamento de 914-30: καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν / θεοῦ μέγιστον δῶρον. ὀλβίαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοι φίλῃ (927-9). La segunda la hemos tratado como proverbial; la primera, si no lo es, expresa al menos en forma tradicional una idea tradicional cuyos paralelos hemos visto también (cf. pp. 783 s.). En la esticomitia que sigue (931-43) se acumulan, en 937-41, las sentencias que dan voz a ideas tradicionales: a la que dice la una (pues es Clitemestra quien empieza), responde el otro con otra, en un juego de contradicción entre creencias generalmente aceptadas:

Κλ. μή νυν τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῆς ψόγον.  
Αγ. φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει.  
Κλ. ὁ δ' ἀφθόνητός γ' οὐκ ἐπίζηλος πέλει.  
Αγ. οὔτοι γυναικός ἐστιν ἰμείρειν μάχης. 940  
Κλ. τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόπει.

Como hemos visto, es difícil saber si estas sentencias eran expresiones proverbiales, pero al menos puede decirse que el proverbio de Agamenón en 928 s. da pie a este juego de contradicción entre verdades tradicionales y entra dentro de él. Clitemestra sabe, después de varios pasos, dar la vuelta a la intención del proverbio de Agamenón sirviéndose de varias sentencias de carácter tradicional que llevan a una última, τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόπει, con la que consigue finalmente vencer al rey usando un argumento parecido al de su primer proverbio (como si, siendo Agamenón

hombre tan afortunado, no hacerle esta concesión a su esposa fuera una falta de generosidad y nobleza, un empeño en salirse con la suya por encima de todo<sup>1</sup>).

En la discusión de los coreutas del *Agamenón* cuando oyen los gritos del rey (1343-51), después de unas cuantas intervenciones que animan a la acción (1348-53) se produce una cierta discrepancia entre los miembros del coro sobre si es mejor intervenir ya o pensar primero qué hacer: a la γνώμη de 1359 τοῦ δρωντός ἐστὶ καὶ τὸ βουλευσαί περὶ responde 1360 s. δυσμηχανῶ λόγοισι τὸν θανόντ' ἀνιστάναι πάλιν; poco después, la sentencia de 1369 τὸ γὰρ τοπάζειν τοῦ σάφ' εἰδέναι δίχα es la que da lugar al acuerdo de enterarse antes de nada de qué es lo que ha sucedido.

En la escena entre Clitemestra y el coro de 1372-576 las expresiones proverbiales y cercanas a lo proverbial son también importantes. Antes de que empiece el enfrentamiento propiamente dicho, Clitemestra usa ya en el parlamento que lo antecede varias expresiones proverbiales (1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἶδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν, \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραιῶν αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν). En el diálogo, epirremático, tenemos \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι, 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόνον, 1526 s. ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχων y 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα. De nuevo, Clitemestra emplea contra el coro los mismos argumentos que el coro usaba contra ella, sólo que esta vez no se trata de una mera trampa retórica, sino que la reina dice lo que de verdad piensa y tanto el coro como el público han de reconocer, al menos en parte, la razón de sus razones.

El enfrentamiento entre Egisto y el corifeo empieza cuando el coro responde a su parlamento de entrada con una expresión de tipo sentencioso, Αἴγισθ', ὕβριζειν ἐν κακοῖσιν οὐ σέβω (1612), a la que sigue la amenaza de lapidación popular; Egisto inicia su respuesta con una imagen similar a las de los proverbios: σὺ ταῦτα φωνεῖς νερτέρῳ προσήμενος / κώπη, κρατούντων τῶν ἐπὶ ζυγῷ δορός; (1617 s.), sigue con los versos γνώση γέρον ὦν ὡς διδάσκεσθαι βαρὺ / τῷ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον (1619 s.), basados tal vez en una expresión proverbial tradicional o que al menos parecen estarlo, y termina su respuesta con una expresión proverbial clara: πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε (1624). En sus dos siguientes intervenciones usa dos comparaciones de corte más o menos proverbial (1629-32 Ὀρφεῖ δὲ γλῶσσαν τὴν ἐναντίαν ἔχεις..., 1640 s. μὴ σειραφόρον / κριθῶντα πῶλον), y vuelve a usar un proverbio claro en 1668 οἶδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους. El corifeo le aplica luego una comparación de tipo proverbial, 1671 κόμπασον θαρσῶν, ἀλέκτωρ ὥστε θηλείας πέλας, y dos versos después acaba la tragedia. Estas expre-

---

<sup>1</sup> El criticado comentario de Fraenkel de que Agamenón cede porque es «a great gentleman» no es del todo acertado, pero no está tampoco tan equivocado como se ha supuesto. El hombre afortunado es un privilegiado, y debe, si es noble, compensar (o disimular) su privilegio con una conducta noble, esto es, generosa y desprendida. La conducta contraria (aferrarse demasiado a las propias posesiones y deseos) es siempre peligrosa.

siones son mucho más agresivas que las de los otros enfrentamientos, que eran más racionales.

En el enfrentamiento entre Orestes y Clitemestra de las *Coéforas* hay partes en esticomitia en las que se produce una acumulación de expresiones de corte proverbial que recuerdan la esticomitia entre Clitemestra y Agamenón; las dos últimas intervenciones de Clitemestra son proverbiales en sentido estricto. Marcaré, de 902 a 930, con signo ‘+++’ las expresiones proverbiales claras, con ‘++’ las sentencias claras, y con ‘+’ las expresiones no sentenciosas en las que podría haber alusión a alguna expresión proverbial o a una idea tradicional de tipo proverbial o que están fabricadas a la manera proverbial:

Πυ. ἅπαντας ἐχθρούς τῶν θεῶν ἡγοῦ πλέον.	++	
...		
Κλ. ἐγώ σ' ἔθρεψα, σὺν δὲ γηράναι θέλω.	+	
...		
Ορ. μὴ ἔλεγχῃ τὸν πονοῦντ' ἔσω καθημένη.	++	
Κλ. ἄλγος γυναιξὶν ἀνδρὸς εἰργεσθαι, τέκνον.	++	920
Ορ. τρέφει δὲ γ' ἀνδρὸς μόχθος ἡμένας ἔσω.	++	
Κλ. κτενεῖν οἰκας, ὧ τέκνον, τὴν μητέρα.		
Ορ. σύ τοι σεαυτήν, οὐκ ἐγώ, κατακτενεῖς.		
Κλ. ὄρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας.	+	
Ορ. τὰς τοῦ πατρὸς δὲ πῶς φύγω, παρεῖς τάδε;		925
Κλ. οἰκα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην.	+++	
Ορ. πατρὸς γὰρ αἶσα τόνδε σοῦρίζει μόρον.		
Κλ. οἱ γὰρ τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.	+++	
Ορ. ἢ κάρτα μάντις οὐξ ὄνειράτων φόβος.		
ἔκανες ὅν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε.	+	930

En las *Euménides* no se producen estos juegos de enfrentamiento de sentencias y proverbios, aunque es de señalar el uso del proverbio de la tres caídas en el interrogatorio de las Erinias a Orestes (\*589) y la importancia de la fórmula proverbial εὖ δοῶν καὶ εὖ πάσχειν (868) en el enfrentamiento entre las Erinias y Atenea.

La función de estas expresiones es principalmente argumentativa, aunque se dan también usos más expresivos o emotivos en las παροιμῖαι de Clitemestra al final de su enfrentamiento con Orestes. Lo llamativo en estos casos, y sobre todo en aquellos en que estas expresiones aparecen, en esticomitia, una detrás de otra, es cómo una expresión de tipo sapiencial se enfrenta a otra. El uso recuerda las competiciones de sabiduría de las que hemos hablado en la Introducción, y a obras como el *Certamen de Homero y Hesíodo* o la *Comparación de Menandro y Filistión*. En el enfrentamiento entre dos argumentos de tipo proverbial se produce un enfrentamiento entre autoridades similares que cuadra bien con la forma de conflicto más típica de la tragedia. Tanto entre los paremiólogos como entre los no especialistas se ha llamado la atención a menudo sobre la contradicción o aparente contradicción de que los proverbios preten-



dan ser verdaderos y luego resulte que muchas veces unos dicen lo contrario de otros. Esta propiedad del refranero o acervo proverbial tiene un potencial trágico que se aprovecha en algunos de los casos vistos (Κλ. μή νυν τὸν ἀνθρώπειον αἰδεσθῆς ψόγον. / Αγ. φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει). Pero no es necesario que una expresión proverbial o de tipo proverbial diga lo contrario de otra para llevarle la contraria. Como hemos visto, una forma especialmente eficaz para vencer a otro en el enfrentamiento dialogado, típica, en la *Orestea*, de Clitemestra, es la de volver contra él sus propios argumentos. Se aprovecha entonces otra propiedad de las expresiones proverbiales, que es la de que por su generalidad (o también por sus imágenes) admiten varias interpretaciones cuando se aplican a lo concreto. O también puede usarse una expresión de tipo gnómico o proverbial que, sin tener sentido contrario a la anterior, en el contexto concreto en que se usa puede servir para defender una posición contraria, como ocurre con las sentencias de Ag. 940 s.: a la sentencia que dice lo que es propio de la mujer (Αγ. οὔτοι γυναικός ἐστιν ἰμείρειν μάχης.) Clitemestra opone la sentencia complementaria que indica lo que conviene a los que tienen éxito (τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόκειται).

## Expresiones proverbiales y estructuración del texto

Cualquier expresión proverbial, como cualquier expresión no proverbial, contribuye a la estructura del texto, pero en algunos casos esta función es más relevante. Las γνῶμαι proverbiales o proverbios propiamente dichos son especialmente apropiados para actuar como apertura, cierre o transición por su carácter de generalizaciones, pero también las locuciones pueden servir a veces a este fin<sup>1</sup>.

### Funciones de estructuración de las γνῶμαι en tramos líricos y en recitativo

Además de expresar en forma tradicional, legal y religiosa a un tiempo, las grandes verdades del drama, y de crear sumativamente el ambiente de grandes verdades morales apropiado a la tragedia, las γνῶμαι proverbiales cumplen también funciones demarcativas, de organización del canto coral y del drama. «Es una característica común de las sentencias que se usen para establecer una transición de un tema o unidad a la siguiente . . . Una sentencia de transición debe ser lo suficientemente general como para encajar, por laxamente que sea, tanto con el contexto anterior como con el siguiente» (Rosenmeyer 1982 : 182). Nuestras sentencias proverbiales no funcionan en su mayor parte como meros elementos de transición, ya que tienen una importancia por lo que dicen que en varias ocasiones queda explícitamente resaltada, pero sí puede decirse que suelen tener una función de organización y de cohesión del texto, por poderse aplicar a lo anterior, a lo siguiente y también a veces a los acontecimientos del drama en general.

La reflexión sobre τῷ πάθει μάθος se inserta en la segunda estrofa del «Himno a Zeus», que a su vez supone una digresión dentro de la narración de los preparativos de la guerra que permite retrasar la descripción del sacrificio de Ifigenia, la parte más patética del canto. Después de la descripción del sacrificio, el proverbio vuelve a aparecer en otra forma (250 s. Δίκᾳ δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει), de manera que el sacrificio queda como enmarcado por estas dos menciones del principio del aprendizaje por el sufrimiento, que por un lado proporcionan la tranquilidad de que los hechos, por terribles que sean, obedecen a un principio general establecido por la divinidad y que da lugar a algo bueno a partir del padecimiento, y por otro permiten al menos la doble interpretación de que el

---

<sup>1</sup> Corpas Pastor (1996: 218-22) y García-Page (2008: 438-41) dedican sendos capítulos a la «Deíxis discursiva» de las expresiones fijas, que viene a coincidir con esta función estructuradora; Menor (2007: 653) señala algunos casos de cierre y apertura con expresiones proverbiales en Aristófanes.

padecimiento es el que corresponde a Troya o el que ha de corresponder a Agamenón, lo que produce todo lo contrario a la tranquilidad. En el canto coral que sigue a la escena del heraldo, la γνώμη encuentra una correspondencia (y una confirmación con respecto al caso de Troya) en μεταμανθάνουσα (709). El alcance e importancia de esta sentencia en la trilogía es discutido; si, como aquí se ha hecho, consideramos que en la conciliación final de las *Euménides*, con la institución del tribunal público de justicia, se ha producido finalmente un aprendizaje sobre el propio funcionamiento de la justicia, la sentencia del aprendizaje sobre el sufrimiento tiene una función fundamental en la introducción a toda la trilogía que constituye la párodo del Agamenón<sup>2</sup>.

El comentario y corrección de la tradición proverbial según la cual la mucha prosperidad da lugar a la ὕβρις (κόρος τίκτει ὕβριν) está también, como el μεταμανθάνουσα de 709, en el canto coral situado entre la escena del mensajero y la de la llegada de Agamenón, canto que divide, por tanto, la tragedia en sus dos partes principales. Este canto tiene a su vez dos partes: una en la que se habla de Helena y Troya (que acaba con la fábula del cachorro de león) y otra en la que se habla sobre los orígenes de la ὕβρις. Una parte, pues, se centra en lo particular, la otra en lo general: Helena es el origen concreto del hecho concreto de la guerra y destrucción de Troya, la ὕβρις es en general el origen de la ὕβρις y la desgracia. De nuevo, por su sentido general y su situación, la γνώμη puede aplicarse tanto a lo anterior (el rapto de Helena y su castigo con la destrucción de Troya) como a lo siguiente (el castigo de Agamenón, que se ha excedido en el castigo de Troya y que cometerá en la escena siguiente el acto de ὕβρις de entrar en el palacio pisando las vestiduras de púrpura).

En el parlamento en recitativo de saludo que el corifeo dirige a Agamenón, \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν es un caso típico de cierre o conclusión de un razonamiento que permite pasar a otra cosa: es no sólo su sentenciosidad, sino el propio contenido de la expresión el que lo habilita para servir a este fin, y ha de suponerse que su uso habitual (si era, como hemos supuesto, proverbial) sería éste, como lo es el de sus equivalentes en las lenguas modernas. Se cierra con él el tema de Troya, el pasado, lo que permite abrir el del inicio de una nueva vida en Argos. El dicho se aplica, pues, por sí mismo a lo anterior y a lo actual; su relación con lo posterior es que lo posterior probará que se trata de un cierre en falso, porque ni la tragedia ni la historia de Agamenón han acabado ni acabarán bien, lo que produce un resultado como de ironía trágica. Este efecto se verá reforzado con la γνώμη de Agamenón en 928 s. ὀλβίῃσι δὲ χρῆ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ.

Dentro de la larga discusión del coro con Clitemestra tras la muerte de Agamenón, el coro cita por dos veces la ley del talió y una Clitemestra: \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι cierra la antístrofa primera del coro y su primera forma de crítica a la reina, que ocupa sus dos primeras intervenciones (estrofa y antístrofa) y consiste en

---

<sup>2</sup> Se cumpliría así, como ya se ha comentado en su lugar, la observación de Pfeufer (1940: 24) en su estudio sobre las γνώμαι en Ésquilo de que hay una tendencia en el poeta a poner antiguas sentencias de carácter general al principio de una tragedia (en este caso, una trilogía) que en su desarrollo acabará mostrando la validez de las mismas.

amenazarla con el castigo por lo que ha hecho. La alusión a *δράσαντι παθεῖν* de 1526 s. *ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων*, en la intervención en recitativo de Clitemestra que sigue al segundo *ephythmion* del coro, contesta a las afirmaciones que ha hecho el coro de que la muerte de Agamenón ha sido indigna y con engaño alegando que la muerte del rey es un castigo justo por la muerte de Ifigenia. Tras la mención del heraldo de la ley de correspondencia entre lo que se hace y lo que se padece, Clitemestra menciona la misma ley aplicada a Agamenón, preparando la siguiente cita del coro, que se hace ya en lírica, tematizada y con mayor solemnidad. *παθεῖν τὸν ἔρξαντα* (1564) cierra la serie de *γνῶμαι* que constituyen la primera parte de la antístrofa cuarta. La estrofa sirve de cierre a la discusión y es el último canto del coro en la tragedia: tras descartarse varias explicaciones, se llega a una especie de acuerdo con este proverbio de máxima generalidad. Al estar tematizado, adquiere una cierta independencia del contexto y una mayor pregnancia significativa, de manera que permite una doble posibilidad de aplicación (para el castigo de Agamenón, ya hecho, y para el de Clitemestra, por hacer), al tiempo que sugiere todo un funcionamiento del mundo. El *kommós* de las *Coéforas* recoge en su inicio este final del canto del Agamenón, al tiempo que lleva a cabo el intento fallido de la primera obra de hacer un lamento por la muerte del rey.

En el primer canto coral de las *Coéforas*, \*59 s. *τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον* sirve de cierre a la primera frase e idea de la antístrofa segunda de la párodo, sobre la situación de Argos bajo el mando de Egisto y Clitemestra. La sentencia *ἐμοὶ δ' . . . δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι* (75-80) es la apertura del epodo que cierra el primer canto coral, epodo que sirve de presentación, indirecta, de las mujeres del coro y de su situación en Argos, en contraposición (δ') con lo anterior.

*Cho.* 313 *δράσαντι παθεῖν* está en una serie anapéstica en recitativo, pero abre el largo *kommós* de las *Coéforas* que combina recitativo y canto. *Δράσαντι παθεῖν* cierra la serie de formulaciones de la ley del talión con las que se abre el *kommós*, que ocupa la mayor parte de la primera parte de la obra. Esta apertura es fundamental para situar la acción que Orestes ha de cumplir en el marco de una ley que es universal. A la vez, el coro recoge la mención anterior del proverbio al final del Agamenón (1564). A diferencia del Agamenón, en las *Coéforas* no es tan importante la posibilidad de otras aplicaciones, y el referente del proverbio es claro y unívoco.

En las *Euménides* hay dos *γνῶμαι* seguidas, \*530 *παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν* y \*533 *δυσσεβείας μὲν ὕβρις τέκος*, que constituyen el centro del momento gnómico del canto, una advertencia sobre las consecuencias de la posible absolución de Orestes. Ambas tienen, en cuanto a la estructuración del drama, una función principal de recoger la corrección de la tradición hecha en Ag. \*750 ss. Atenea, sin repetir las sentencias, retomará en su discurso de fundación del Areópago las mismas ideas de moderación, que se reconocen así como generalmente válidas.

## Función trágica de la posibilidad de aplicaciones múltiples

La función de organización textual se muestra unida, pues, a otra función propiamente trágica, que es la de la apertura de posibilidades distintas de aplicación de los proverbios: en la medida en que se usan en sentido general, se someten a tematización y desarrollo o se sitúan en momentos de transición, a la aplicación más inmediata y evidente puede unirse otra, que constituye como un anuncio de lo que va a pasar. Esta posibilidad múltiple de aplicación produce, sobre todo en el *Agamenón*, el efecto trágico que a veces se ha definido como contradicción: con la muerte de Agamenón, por ejemplo, se hace justicia y se comete injusticia. Esto no lo puede decir la tragedia así, sino que debe ir dando señales que apunten en ambas direcciones: noticias de las culpas de Agamenón y de sus justificaciones, noticias de las culpas de Clitemestra y de sus justificaciones; a ello deben sumarse los motivos de compasión y, en otro nivel, el uso de las imágenes repetidas o relacionadas. Lo específico de estos proverbios gnómicos es que, por su máxima generalidad, constituyen casos en que una misma señal apunta a la vez en los dos sentidos de modo racional.

## Funciones de estructuración de otros tipos de expresión proverbial en tramos líricos y en recitativo

De las pocas otras expresiones proverbiales en tramos líricos (*Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν, \*1163 νεογνὸς ἄν ἄϊων μάθοι, *Cho.* 631-4 κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πῆμασιν) y en recitativo (*Cho.* \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν, 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ), tienen una función estructuradora clara las tres de las *Coéforas*. La mención tematizada de los males lemnios cierra la priamel sobre los crímenes de las mujeres, que es a su vez el cierre de la priamel sobre lo terrible. Queda así claramente ligado el tema del canto (lo terrible, los crímenes de las mujeres), sin que sea necesario explicitar esta relación, con la trama de la tragedia, o sea, con el crimen anterior de Clitemestra pero sobre todo con la segunda parte de la obra, en la que comienza el plan de venganza de Orestes.

En el éxodo, las expresiones \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν y 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ, contribuyen tanto por su posición como sobre todo por su sentido a resumir y cerrar no sólo esta obra, sino todo lo acontecido en escena hasta el momento. Que este cierre no es todavía claro lo muestran los versos siguientes (ἦ μόρον εἶπω; / ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει / μετακομισθὲν μένος ἄτης;). Dos locuciones, pues, se muestran capaces de asumir funciones parecidas a las de las γνῶμαι que típicamente cierran las tragedias. Toda esta serie anapéstica final del coro es, hasta σωτήρ, un desarrollo del motivo del 3 como cumplimiento, que se abre con la primera expresión proverbial y se cierra con la segunda. El motivo tiene su importancia en toda la trilogía. Si en el *Agamenón* Clitemestra hablaba de la maldición de la casa tres veces cebada pensando en los crímenes de Atreo, el de Agamenón y el suyo propio, en las *Coéforas* el coro pasa por alto el de Ifigenia y añade el de Orestes; pero para la trilogía el tercer elemento y verdadero cierre será no un crimen, sino el juicio de las

*Euménides*, que sólo cuenta como antecedentes la muerte de Agamenón y la de Clitemestra. Al volver al final de las *Coéforas* sobre los motivos del 3 y de Zeus Salvador se produce una ligazón con las menciones anteriores de estos motivos y se preparan de algún modo las siguientes.

### Funciones de estructuración de los proverbios en el recitado

Hay en la *Orestea* varios casos de inicio con un proverbio: el de Clitemestra en 264 s., que es más bien una frase proverbial que se cita explícitamente como παροιμία; la sentencia del heraldo en *Ag.* \*648 con πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ; las sentencias de Orestes en *Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως y \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ. En la tragedia hay una tendencia a evitar los comienzos abruptos (entrar sin más en materia o responder directamente a una pregunta) cuando lo que se comienza es algo de una cierta extensión o importancia. Las introducciones gnómicas y proverbiales dan una cierta solemnidad a lo que se va a decir<sup>3</sup>. «El trágico antiguo es especialmente dado a marcar estos énfasis iniciales. Dado que no hay una presión para asimilar la curva de la acción a las unidades temporales de la experiencia cotidiana, se puede prestar más atención al planteamiento de los bloques principales de desarrollo y análisis. Cuando los personajes tratan de apaciguar a los dioses o rechazar el mal de ojo sobre lo que van a decir; cuando se preparan para persuadir a sus oponentes o, indirectamente, para poner al público de su parte, y tal vez aumentar el suspense, el subrayado inicial se vuelve atractivo, y el recurso más obvio para remarcar es hacer sonar una sentencia más o menos relevante, un movimiento que también permite al autor por un instante tocar fondo en el acervo de donde fluyen las energías de la representación pública. Recurrir a una sentencia es repostar en esta fuente» (Rosenmeyer 1982: 186).

La solemnidad que da a la entrada de Clitemestra el uso de una παροιμία citada explícitamente como tal es índice del aprecio que se sentía por las expresiones proverbiales o, al menos, por ciertas expresiones proverbiales. Esta παροιμία no sólo introduce la noticia de la toma de Troya, sino que también da entrada al personaje de Clitemestra y a toda la acción trágica tras el prólogo y la larga intervención inicial del coro. No sólo su situación, sino también su sentido contribuye a esta función, por tener como tema la aurora del nuevo día que comienza. De esta manera tiene también una función dramática de «acotación». Sirve además como transición con respecto a lo anterior, al retomar parte del vocabulario del vigía pero sobre todo de lo que el corifeo acaba de decir, corrigiéndolo sutilmente. En esta corrección se da una función similar a la señalada por Rosenmeyer de rechazar el mal de ojo, con la diferencia de que, por un lado, lo que se quiere rechazar en este caso no es propiamente el mal de ojo sino un mal agüero, y, por otro, no se trata de lo que se va a decir sino de lo ya

---

<sup>3</sup> Ejemplos fuera de la *Orestea* son el comienzo de las *Traquinias* de Sófocles y, con una introducción gnómica no proverbial, Aesch. *Pe.* 598-602 (cf. el comentario de Rosenmeyer 1982: 186).

dicho: es el mal agüero que podrían implicar las palabras del corifeo lo que Clitemestra corrige con la παροιμία de la aurora.

La sentencia del heraldo es el cierre de una serie de generalizaciones (636-48) sobre la inconveniencia de mezclar buenas y malas noticias. Estas generalizaciones funcionan como una introducción preparatoria para el relato de la tormenta que se abatió sobre el ejército aqueo y sirven también como transición de las buenas a las malas noticias. El proverbio cumple esta función no sólo por su posición, sino también por su sentido, ya que mezcla en su expresión los bienes (lo anterior) y los males (lo siguiente). Como todo el bloque sentencioso que funciona como introducción-transición se alarga un tanto, en su final se hace de nuevo necesaria una transición, de orden inferior, que permita pasar por fin al comienzo del relato. De esta manera, el verso πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω constituye al mismo tiempo el cierre de las generalizaciones y la transición de las generalizaciones a este comienzo. Esta función se corresponde bien con la forma que adquiere la frase al adaptarse el posible proverbio a la primera persona, de lo que resulta un modo de expresión intermedio entre lo sentencioso y lo no sentencioso. Por lo demás, se trata de otro caso en el que se intentan rechazar los efectos dañinos de lo que se va a decir. El proverbio tiene un tono de disculpa y cortesía y se atiene al repetido tópico de las reservas de los heraldos a la hora de dar malas noticias.

En el discurso de Orestes en *Euménides* 276-98 hay dos γνῶμαι probablemente proverbiales. Ambas se encuentran en el preámbulo de este discurso, una abriéndolo (\*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως), otra cerrándolo (\*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ). En este preámbulo explica Orestes cómo, gracias a las purificaciones por las que ha pasado, puede hablar en el templo de Atenea sin que haya peligro de contaminación. Tras esta explicación previa necesaria y su conclusión proverbial, puede pasar Orestes a invocar a Atenea y del pasado al presente (καὶ νῦν ἀφ' ἄγνου στόματος εὐφήμως καλῶ . . .).

Como cierre actúan también los proverbios de Ag. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρή / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοι φίλῃ, \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, *Cho.* \*581 s. γλῶσσαν εὐφημον φέρειν, / σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια, *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν, 868 εὐ δρῶσαν, εὐ πάσχουσαν. El primero, en el largo discurso de bienvenida de Clitemestra a Agamenón, sirve de conclusión y resumen tras una serie de imágenes que, siguiendo un patrón tradicional, se refieren al alivio de la necesidad, y cierra la parte del discurso que se dirige a todos los presentes antes de pasar a dirigirse a Agamenón directamente. Clitemestra retoma el mismo tipo de imágenes en 966-72. El segundo cierra la argumentación de Agamenón contra la propuesta de Clitemestra de entrar en el palacio pisando las ricas telas de púrpura (aunque el cierre no es total: después de pasar de la situación concreta y presente a lo abstracto y general, en un último verso —εἰ πάντα δ' ὥς πράσσοιμ' ἄν, εὐθαροῆς ἐγώ—, se saca una conclusión de las sentencias dichas volviendo a lo presente concreto). \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι da comienzo, dentro de la frase ὥς ᾧδ' ἐχόντων, πρέσβος Ἀργείων τόδε, / χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ',

ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, al cierre del terrible parlamento de Clitemestra (1372-98) en el que, tras describir la muerte de Agamenón, quiere consagrarla con este voto y sugiere luego la posibilidad de hacer libaciones sobre su cadáver.

Las γνῶμαι de *Cho.* \*581 s. son el cierre de las instrucciones de Orestes a Electra y el coro, y constituyen, seguidas por la invocación a Apolo, el final de la primera parte de la obra. *Eum.* 694 s. puede constituir un cierre menor: el del tramo 683-95, que habla de la institución del tribunal del Areópago, antes de pasar a unos consejos políticos más generales. El proverbio de *Eum.* 868 forma parte del cierre (τοιαῦθ' ἐλέσθαι σοι πάρεστιν ἐξ ἐμοῦ, / εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμωμένην / χώρας μετασχεῖν τῇσδε θεοφιλεστάτης) del tercer parlamento (848-69) con el que Atenea intenta convencer a las Erinias de que depongan su ira contra Atenas: con estos últimos versos Atenea resume su oferta de alianza a las Erinias, que luego repetirá ampliada. Al mismo tiempo, la expresión es una adaptación y modificación de la ley δρᾶσαντι παθεῖν de *Ag.* 1564 y *Cho.* 313, de manera que en la última obra de la trilogía se recoge el principio que regía en las otras dos, sólo que usándose por primera vez para lo bueno, lo que viene a coincidir con la función general de la última tragedia de lograr una conciliación y buen final para los conflictos anteriores.

### Funciones de estructuración de las locuciones en recitado

Las locuciones no son tan apropiadas para cumplir funciones demarcativas por no tener autonomía sintáctica, sino que más bien pueden colaborar, por su sentido, con otros elementos en la estructuración del texto, como ya hemos visto con respecto a las que se usan al final de las *Coéforas*.

En el monólogo del vigía el paso de lo bueno a lo malo se sirve de dos locuciones, que no actúan ya como meras transiciones o preámbulos, sino que son ellas mismas expresión de lo bueno y lo malo: con la primera se cierra, como en conclusión, el estallido de alegría del vigía por la visión de la señal del fuego; con la segunda (ya con la frase anterior, τὰ δ' ἄλλα σιγῶ) se pasa a aludir veladamente a algo que no marcha bien en el palacio: serviría de mera transición si esto llegara a contarse, pero la propia expresión se refiere a la imposibilidad de contarle. Encontramos pues que la locución del buey sobre la lengua del vigía tiene una función similar (paso de lo bueno a lo malo, referencia a lo que no debe decirse) a la sentencia del heraldo sobre la inconveniencia de mezclar bienes y males, lo que viene a coincidir con la similitud funcional de ambos personajes.

En el discurso primero del heraldo, la frase Πάρις γὰρ οὔτε συντελής πόλις / ἐξεύχεται τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον (532 s.) sirve de transición de la descripción del castigo de Troya (τοῦ πάθους) a la explicación de su causa (τὸ δρᾶμα). En un nivel más alto de organización del drama, se trata de la primera mención del principio δρᾶσαντι παθεῖν, que se repetirá en momentos fundamentales de la trilogía.

Agamenón cierra la segunda parte de su primer discurso, en la que contesta a lo dicho por el coro, con la locución de \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως / πειρασόμεσθα πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου (hay después una pequeña tercera parte que



concluye todo el discurso, 851-4). El sentido de la expresión (acabar con los males drásticamente) es muy apropiado para esta función de cierre. Lo posterior mostrará la imposibilidad de la intención que el rey declara con esta locución.

En la narración de la muerte de Agamenón, la deformación que hace Clitemestra del proverbio τὸ τρίτον τῷ σωτῇρι en 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Ἰδίου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν tiene algo de cierre, con el tres como símbolo de cumplimiento. Este mismo primer parlamento de la reina tras la muerte del rey acaba con la locución de la cratera de males (1397 s.), que es la primera justificación de su acción y tiene así una función de cierre similar a la de un proverbio propiamente dicho. Cuando poco después Clitemestra vuelve a afirmar su acción centrándose como justificación en las infidelidades de Agamenón, la alusión proverbial al canto del cisne (1444 s.) sirve para pasar de Agamenón a Casandra.

En la escena con Egisto, πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς (1624) cierra y resume la primera respuesta de Egisto al coro; la locución tiene por tanto también aquí una función similar a la de un proverbio propiamente dicho.

En las *Coéforas*, la locución de Orestes en 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου es un modo cortés de cambiar de tema e introducir un requerimiento de información. La respuesta a esta pregunta servirá para informar al público no menos que a Orestes, de forma que la frase en la que se usa la locución hace como de bisagra entre el largo *kommós* que aquí acaba y una parte temática y dramáticamente distinta, que es la narración del sueño de Clitemnestra. La locución κωφοῖς αὐτῷ del esclavo no es por sí misma una expresión de transición, pero está situada en una escena de transición: cuando se abra la puerta y salga Clitemestra se llegará a la escena culminante de la tragedia. La locución es expresión de impaciencia y contribuye, con todo el parlamento, a la aceleración de la segunda parte de las *Coéforas*, en contraste con la quietud de la primera, creando expectación para la escena del enfrentamiento entre Orestes y Clitemestra que sigue.

La siguiente locución del esclavo, ἐπὶ ξυροῦ, tiene una función de estructuración sobre todo por su sentido. Toda la escena del esclavo es una escena de transición que crea expectación ante lo que va a suceder, pero el punto culminante de esta creación de expectativa está en los dos últimos versos de esta escena, que funcionan como un aviso de que la que viene es la escena en la que todo se juega, un anuncio que pone al público en el conveniente estado de *suspense*. La locución del filo de la navaja nombra un límite, una ἀκμή, con la pretensión de que ahora mismo estamos en ese límite de máxima incertidumbre o cercanía con respecto al peligro futuro, una tensión y acercamiento máximos entre ahora y luego.

Las dos últimas intervenciones de Clitemestra antes de salir de escena a morir (926 ἔοικα θρηνεῖν ὥσα πρὸς τύμβον μάτην, 928 οἱ γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην) son usos modificados de locuciones proverbiales, la primera con referencia explícita a su muerte inminente, la segunda con cierre del motivo de la serpiente de su sueño, cuyo sentido y verdad sólo ahora comprende. Clitemestra, pues, entra en escena en el *Agamenón* y sale de escena a morir en las *Coéforas* citando expresiones proverbiales.

Tras la muerte de Clitemestra, en *Cho.* 1022 s. ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἐξωτέρω etc., se usa la locución «fuera de la pista», largamente desarrollada, para introducir, por su posición y por su propio sentido, el tema de la locura de Orestes, que da un nuevo giro a la acción dramática cuando todo podía parecer resuelto: con la locura de Orestes llegan las Erinias y se prepara la última obra de la trilogía.

La locución de *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων tiene, por su propio sentido, la función de marcar el primer hito de un desarrollo completo, pero este sentido es negado parcialmente por Orestes a continuación y totalmente por el resultado final del juicio.

### En conclusión

Por su carácter de generalizaciones, las γνῶμαι proverbiales cumplen a menudo funciones de estructuración y cohesión del texto, actuando como elementos de introducción, cierre y transición, y también relacionándose a veces con otras expresiones más distantes a las de su contexto concreto, aplicándose a los acontecimientos del drama en general. De esta manera, la función de organización textual se muestra unida, sobre todo en las sentencias proverbiales de la lírica, a la función trágica de la apertura de posibilidades de aplicación de los proverbios: en la medida en que se usan en sentido general, se someten a tematización y desarrollo o se sitúan en momentos de transición, a la aplicación más inmediata y evidente puede unirse otra, que constituye como un anuncio de lo que va a pasar. Esta posibilidad múltiple de aplicación produce, sobre todo en el *Agamenón*, el efecto trágico que a veces se ha definido como contradicción. Este efecto se consigue también de otras maneras: lo específico de los proverbios gnómicos es que, por su máxima generalidad, constituyen casos en que una misma señal apunta a la vez en dos sentidos contrarios de modo racional.

También las locuciones tienen funciones de organización del texto, a veces de forma similar a la de los proverbios, pero en la mayor parte de los casos de forma menos evidente: sobre todo por su colaboración con otros elementos del texto y a veces por su propio sentido de indicar momentos de la acción. Algunas pueden tener también la función de remitir a otros elementos del drama más distantes, como ocurre principalmente con la de la de «alimentar una serpiente», provocando el efecto trágico de que «todo cuadra».



## Desautomatización de expresiones proverbiales

La expresión proverbial es una expresión fija que asocia a una forma fija un sentido también fijo. Tiene por tanto siempre algo de cliché, de expresión carente de originalidad: lenguaje ya hablado o discurso repetido, como decía Coseriu. Automatismos de la lengua hablada que permiten decir cosas sin tenerlas que pensar, porque se nos dan ya pensadas. Puede decirse, pues, que, a pesar de poderse considerar un pequeño género poético por su fijación y los recursos con ella relacionados (ritmo, aliteración, rima, repeticiones, etc.), son en otro sentido todo lo contrario de la poesía, que es lenguaje extrañado de las formas de expresión habituales en la lengua hablada corriente. A veces se ha hablado de «metáfora muerta» en relación con las expresiones proverbiales de sentido figurado<sup>1</sup>: tanto las metáforas como los otros «poetismos» de las expresiones proverbiales han perdido gran parte de su fuerza por tratarse de expresiones fijadas, ya sabidas, que no pueden producir por ello el extrañamiento que es efecto fundamental de la poesía.

Esto es en parte así y en parte no. Tanto en la poesía como fuera de ella, cada expresión proverbial se usa en un contexto distinto que la hace a ella también distinta. Sólo que en esto hay grados: hay contextos y formas de uso más y menos habituales. En los estudios de fraseología se llama 'desautomatización' al proceso por el cual las expresiones fijas dejan de ser, en un uso concreto, meros clichés y adquieren nueva vida por usarse de manera distinta a la habitual<sup>2</sup>. En estos estudios, el análisis de la desautomatización tiende a limitarse a los casos de variación libre de las expresiones fijas: esto es, a los casos en que se da una modificación formal o de sentido de la expresión. Quiero añadir aquí otra, que es frecuente tanto en los textos como en el habla corriente, y consiste en convertir la expresión proverbial en tema del que se habla, pararse un tanto sobre ella discurriendo sobre su sentido, su origen, su verdad, etc. Es lo que en el capítulo dedicado a los proverbios gnómicos he llamado 'tematización'. Aunque se dé con una cierta frecuencia, la tematización no es el uso corriente de la expresión, el uso para el que está «diseñada», y le da al fraseologismo un nuevo poder de decir. La tematización es una forma de desautomatización que atañe ante todo al pensamiento, a lo que el proverbio dice, que, para que se oiga de nuevo con toda la fuerza que la fijación le ha quitado, ha de citarse de manera especial, llamando la atención sobre él de forma que no pase desapercibido como mero cliché, como a veces se ha dicho que sucede con las γνῶμαι de la lírica coral.

---

<sup>1</sup> Silk 1974: 50, dentro del capítulo «Dead metaphor and normal usage», pp. 27-56.

<sup>2</sup> Zuluaga 1980: 95 s.; Corpas Pastor 1996: 29 s., 233-58; García-Page 2008: 260-81.

En la *Orestea*, la tematización se da sobre todo con proverbios propiamente dichos y en cantos corales. Las modificaciones formales y de sentido, en cambio, no están tan condicionadas por el tipo de expresión proverbial y el contexto, pero tal vez puede hablarse de una mayor tendencia a que se dé en el recitado y con las locuciones, por servirse éstas siempre de una imagen proverbial que el poeta puede dotar de dobles sentidos.

Las distintas formas de desautomatización pueden darse por separado o juntas. Como la tematización ya se ha tratado en el capítulo dedicado a las γνῶμαι proverbiales, nos queda aquí por tratar la variación libre.

### **Variación libre de las expresiones proverbiales de la *Orestea***

La fijación propia de las expresiones proverbiales no excluye su variación formal y de sentido: los estudiosos coinciden, por el contrario, en afirmar que es la propia fijación lo que permite e incluso potencia la variación libre o modificación<sup>3</sup>. Sólo lo fijado puede variarse. Frente a las variaciones fijadas en la tradición (variantes y versiones de una misma expresión proverbial), las variaciones libres surgen en un contexto concreto y sirven únicamente a ese contexto concreto.

La variación libre o modificación produce un extrañamiento con respecto a lo esperable, de forma que puede considerarse un recurso propiamente poético. Tiene muchas formas y grados, desde la simple variación de orden o sustitución por un término sinónimo que ya de por sí produce un extrañamiento con respecto a la expresión corriente, hasta grandes deformaciones de forma y sentido que sin embargo permiten que la expresión se reconozca.

El tipo más importante de modificación en el nivel del sentido es el de los dobles sentidos. La expresión proverbial, sobre todo la de sentido figurado, permite el juego de dobles sentidos con una facilidad que no ofrecen la expresión ni la imagen libres: como el sentido fijado por la tradición puede ser percibido por el oyente sin dificultad por conocerlo de antemano, puede dársele a la expresión otro sentido nuevo sin temor a que el resultado sea demasiado complicado o barroco. Cabe decir entonces que la metáfora muerta o la expresión fosilizada resucitan, recobrando la expresión y las palabras que la forman todo su poder de decir. Tosi ha usado una imagen que me parece más feliz que la de la muerte: es como si la expresión proverbial estuviera dormida y despertara<sup>4</sup>. Los nuevos sentidos pueden depender sólo del contexto o también de la modificación formal de la expresión, que es también posible y fácil en la

---

<sup>3</sup> Corpas Pastor 1996: 19 s., 29, 233; García-Page 2008: 26, 217 s., 261.

Menor (2007: 660-75) ha hecho un estudio muy completo de las formas de cita o mención (cita literal, adaptación, contaminación, deformación o parodia, alusión, tópico proverbial) de las expresiones proverbiales en las comedias de Aristófanes y de los recursos cómicos ligados con ellas; Amado Rodríguez (1998: 50-3) se ocupa de la deformación cómica (por sustitución, adición, contaminación) y de otros usos cómicos (54 s.) de las expresiones proverbiales en Cratino; algunas deformaciones cómicas de Cratino trata también Lelli (2011: 152-4).

<sup>4</sup> En el seminario de formación doctoral «Proverbios y caracterización de personajes en la tragedia griega», impartido en la Universidad Complutense el 10 de diciembre de 2018.

medida en que la expresión esté bien fijada en la tradición y sea por tanto conocida y reconocible a pesar de la variación.

Veamos primero las modificaciones en la forma de las *παροιμίας* de la *Oresteia* y después sus modificaciones de sentido.

### 1. Modificaciones formales

No suele ser fácil saber cuándo o cuánto una expresión proverbial se ha modificado con respecto a su forma o formas habituales, ya que por lo general no podemos saber con seguridad cuáles eran estas formas habituales. Pero todos los indicios apuntan a que lo más habitual es que las expresiones proverbiales de la *Oresteia* se varíen de un modo u otro, aunque no deja de haber casos de cita no modificada<sup>5</sup>. Es de sospechar que la modificación de expresiones proverbiales sea habitual no sólo en Ésquilo sino en la poesía en general y también en muchas formas de prosa. Entonces, como los testimonios con los que contamos para reconstruir las *παροιμίας* antiguas son sobre todo literarios, es muchas veces imposible adivinar cuál es la forma fija popular que está detrás de ellos.

La modificación puede producirse por un cambio en el orden de palabras habitual de la *παροιμία*, por sustitución por términos más o menos sinónimos, por acortamiento, por adición<sup>6</sup>. Empezaré por los proverbios propiamente dichos, con los que la inseguridad es mayor, dado que son más largos y han de adaptarse, si no la tienen, a la forma métrica de la tragedia.

Veamos primero los casos menos claros. Para 264 s. *εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα* no contamos con ningún paralelo que nos permita saber hasta qué punto se ha variado la *παροιμία*, ni tampoco siquiera si se trata de una modificación que convierte un proverbio predicativo en una votiva o si se trata, como hemos considerado más probable, de una frase proverbial votiva.

Tampoco para *Cho.* \*59 s. *τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον* puede saberse la forma fija subyacente (si la había, pues el proverbio es sólo probable), pero da la impresión de que se trata de una adaptación al contexto y una reformulación, en la que *τε καὶ θεοῦ πλέον* es seguramente una adición.

De *Eum.* \*286 *χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ* es imposible saber, por la falta de paralelos, si se atiene a una forma fija previa. El paralelo de *PV* 981 *ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὃ γηράσκων χρόνος* permite sospechar que ὁμοῦ no formaba parte del proverbio original; si *καθαίρει* es o no modificación, no puede decirse.

También para *Eum.* 694 s. *κακαῖς ἐπιρροαῖσι βορβόρῳ θ' ὕδωρ / λαμπρὸν μαιίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν* es difícil saber cuál era la forma fija en la tradición y cuánto hay de Ésquilo en estos versos: *κακαῖς ἐπιρροαῖσι* es claramente una adición,

<sup>5</sup> «Poetae . . . tragici sic proverbia recipere solent, ut aut vulgarem proverbii alicuius formam commutent decurtent amplificent . . . aut formam primitivam atque vulgarem retineant» (Linde 1896: 16).

<sup>6</sup> Ya Linde resume estas formas de modificación (*loc. cit.* en la n. anterior); Corpas Pastor 1996: 240-51 y García-Page 2008: 263-78 tratan, además de éstos, otros tipos que no se encuentran en la *Oresteia*.

pero tampoco el resto es claro: podría ser que a partir de una locución del tipo βορβόρω ὕδωρ μειγνύναι / μαιΐνειν Ésquilo haya creado una frase que tiene la forma y todas las características de un proverbio propiamente dicho, pero no es imposible tampoco que hubiera ya un proverbio tradicional que incluyera la segunda parte referida a la imposibilidad de beber, y en tal caso la modificación sería menor.

En Ag. \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι es imposible saber si hay cita literal, si τύμμα es sustituto de πληγή o si se trata de una forma nueva que sin embargo se ajusta perfectamente a la forma esperable de un proverbio tradicional.

Paso ahora a los proverbios sin modificaciones o con modificaciones menores que pueden considerarse simples *adaptaciones* al contexto métrico y sintáctico.

Para Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, la forma paremiaca nos ha hecho conjeturar que el proverbio se cita en su forma habitual, pero no se trata más que de una conjetura.

Eum. 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν es bastante fiel a la forma tradicional: únicamente los infinitivos se han transformado en participios para subordinarse, y la conjunción καί que típicamente los une ha desaparecido, al unirse los dos participios a un tercero, εὖ τιμωμένην, que puede considerarse una modificación por adición, que añade otro εὖ a la anáfora de la fórmula tradicional y la alarga hasta completar el trímetro en una expresión de tres miembros paralelos en la que el siguiente tiene una sílaba más que el anterior. De los dos verbos típicos en la formulación tradicional, δρᾶν y ποιεῖν, se elige el más propio del lenguaje trágico, que es también el que mejor cuadra con el resto de las formulaciones de la correspondencia entre δρᾶν y πάσχειν que se hacen en la trilogía.

A partir de los paralelos de Cho. \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια, puede pensarse o bien que esta forma se atiene literalmente a la tradicional o bien que tiene poca variación con respecto a ella. Seguramente había varias formas tradicionales. La formulación de Eum. \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως, que ha tenido que repartirse entre dos versos, parece, en cambio, más modificada: el orden es el inverso al habitual (καὶ λέγειν . . . σιγᾶν θ' . . .), ὅπου δίκη sustituye a ὅπου δεῖ, que no haría final de trímetro, pero manteniendo en el primer miembro del proverbio una expresión parecida a la habitual (ὅπου δίκη / ὅπου δεῖ), y ὁμοίως sustituye a τὰ καίρια, que de todas formas ya no tendría sentido con σιγᾶν.

Cho. \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν: el verbo es ἴσχειν o κεκτῆσθαι en la sentencia recogida en las recopilaciones de los Siete Sabios: φέρειν es, pues, un caso bastante probable de adaptación al contexto métrico, que produce una aliteración no tradicional de tipo tradicional.

Para Linde (1896: 16), en Ag. 1668 οἷδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους se ha sustituido el verbo habitual en el proverbio, βόσκειν, por σιτεῖσθαι. Si se parte del único otro testimonio completo del proverbio, Eur. Ph. 396 αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας, ὥς λόγος, podría añadirse que φεύγοντας ἄνδρας es modificación de φυγάδας, e incluso que la construcción medio-pasiva es modificación de la activa. Aunque ninguna de estas tres cosas puede afirmarse con

total seguridad, es sin embargo seguro que en ambos pasajes un mismo proverbio se ha adaptado de forma distinta a distintos contextos métricos, y es desde luego el de Ésquilo el que tiene más trazas de haber producido una modificación mayor.

Para *Cho.* 75-80 ἐμοὶ δ', ἀνάγκαν γὰρ ἀμφίπτολιν / θεοὶ προσήνεγκαν, ἐκ γὰρ οἴκων / πατρῶων δούλιον ἐσᾶγον αἶσαν, / δίκαια καὶ μὴ δίκαια / πρέποντ' . . . αἰνέσαι contamos con más testimonios, que nos permiten comprobar que se trata de una modificación por adaptación al contexto, que permite imbricar el proverbio dentro de la frase de tal manera que los límites de la expresión dejan de estar claros. La forma de las fuentes eruditas, δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾶδικα o similar, es imperativa y lleva un vocativo δοῦλε. En las *Coéforas*, el verbo αἰνέσαι no es el típico, la forma πρέποντ' viene a ocupar el puesto del imperativo, y el lugar del vocativo δοῦλε lo ocupan los versos anteriores (ἐμοὶ δ', ἀνάγκαν γὰρ ἀμφίπτολιν / θεοὶ προσήνεγκαν, ἐκ γὰρ οἴκων / πατρῶων δούλιον ἐσᾶγον αἶσαν), en los que se da cuenta, usando la palabra δούλιον, de la condición de esclavas de las mujeres del coro.

Paso a modificaciones de mayor importancia. Tanto en *Ag.* 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα como en *Cho.* 313 δρᾶσαντι παθεῖν, Ésquilo ha elegido la versión más condensada del proverbio, que admitía variaciones como las que se dan entre la forma del *Agamenón* y la de las *Coéforas*, pero condensándola aún más, ya que en todos los paralelos de la versión condensada el verbo 'hacer' lleva como complemento un τι, y el verbo παθεῖν un καί, de manera que la forma esquilea es más general, concisa y abstracta.

Si la forma proverbial τὰ παθήματα μαθήματα estaba ya fijada, *Ag.* 177 τῷ πάθει μάθος la transforma por uso de los sustantivos, más abstractos, πάθος y μάθος, los dos en singular y el primero en dativo. La forma esquilea parece así una confluencia de dos formas tradicionales: la hesiódica παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω y la otra, τὰ παθήματα μαθήματα. En 250 s. Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν ἐπιρρέπει los límites de la expresión proverbial se pierden, y hay que hablar más bien de alusión que de cita, aunque coincide con la del verso 177 en el dativo de su primera parte.

La discutida y corregida expresión ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων de *Ag.* 1526 s. es el resultado de un cruce entre el proverbio δρᾶσαντι παθεῖν y la expresión frecuente ἀνάξια πάσχειν, corregida convenientemente por Clitemestra, que convierte el complemento esperable con πάσχειν en este contexto, ἀνάξια, en su contrario, y hace que este complemento esperable de πάσχειν pase a ser el de δρᾶν.

En *Ag.* \*750 ss. se da una gran modificación, por sustitución, extensión y corrección, que es inseparable de la tematización de la expresión. No se trata de un mero desarrollo y adaptación, sino de una corrección explícita del proverbio. En *Eum.* \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος la misma corrección se hace apoyándose en el pasaje del *Agamenón*, de forma que el desarrollo ya no es necesario, aunque la expresión está también tematizada y vuelve a marcarse la diferencia con respecto a la forma tradicional con la expresión ὡς ἐτύμως.



En Ag. 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἶδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν puede hablarse de *deformación* del proverbio τὸ τρίτον τῷ σωτήρι. Es de las modificaciones más graves de la obra: se trata de un lenguaje violento y poético a un tiempo, con un uso siniestro y sacrílego de imágenes tradicionales de vida y salvación aplicadas a la sangre y la muerte. Aunque la deformación impide que se puedan aislar los elementos cambiados, puede decirse que hay adiciones aclaratorias, una de las cuales, Αἶδου, es al mismo tiempo sustitución del nombre del dios, Zeus, que, aunque no aparezca en la forma habitual del proverbio, está implicado en ella. Junto con esta adición-sustitución, la adición del genitivo νεκρῶν a σωτήρος da lugar a un oximoro (los muertos no tienen ya salvación) sarcástico que resulta especialmente hiriente.

En Ag. 250 s. y \*750 ss. hemos visto ya casos en los que la alusión a una expresión proverbial es bastante clara pero no puede hablarse de simple modificación, sino más bien de *alusión* o *reformulación*. Veamos algunos casos similares. Ag. \*1394 χαίρουτ' ἄν, εἰ χαίρουτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι es un caso de alusión a la fórmula tradicional confiada sólo al verbo ἐπεύχομαι y al contexto. Ag. 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ es claramente una reformulación que no se atiene a una forma fija. Lo mismo puede decirse de *Eum.* \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν, una adaptación al contexto métrico y sintáctico del tópico del término medio, que seguramente contaba ya con una o varias formas fijas. De los paralelos de Ag. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν deducíamos que hay tal vez en la frase alusión a un proverbio πᾶν (τὸ) ἀναγκαῖον βαρὺ o similar: la sentencia de Clitemestra dice lo mismo al revés (es placentero huir de toda necesidad), de forma que habría de considerarse también una alusión.

Las locuciones, más cortas, son más fáciles de citar sin modificar: Ag. 33 τρις ἐξ βαλούσης, 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας βέβηκεν (Fraenkel y ya Linde 1896: 17 señalan que μέγας pertenece a la locución original), \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες, 1624 πρὸς κέντρο μὴ λάκτιζε, *Cho.* 883 ἐπὶ ξυροῦ, \*1066 τρίτος χειμῶν, *Eum.* 650 s. πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων. Para Ag. \*868 τέτρηται δικτύου πλέω apenas contamos con paralelos, pero bien podría tratarse de una forma habitual. En *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων no sé si puede considerarse que hay una pequeña modificación por introducción de μὲν τόδ' ἤδη en medio: en el paralelo más cercano, del *Fedro* de Platón, pasa lo mismo; por lo demás, la locución parece citarse literalmente. Lo mismo ocurre en *Cho.* 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ. Ag. 839 εἰδωλον σκιᾶς presenta seguramente una pequeña modificación por inversión del orden más atestiguado, σκιᾶς εἰδωλον. Aunque para la frase proverbial de Ag. \*1163 νεογνὸς ἂν ἄϊων μάθοι la palabra más corriente fuera παῖς, no sería de extrañar que νεογνός también se usara; ἄϊων es un añadido en medio de la expresión, pero no parece que suponga una ruptura grave para una fórmula que todo apunta a que tenía una gran flexibilidad. Lo mismo puede decirse del uso del verbo αὐτῷ en *Cho.* 881 κωφοῖς αὐτῷ, una locución que suele usarse con otros verbos de lengua. No

es claro si debe considerarse una modificación el uso de ἔστι con ἔξω δρόμου en *Cho.* 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου: en todo caso sería una variación mínima. En *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ, las diferencias son por uso de palabras más o menos sinónimas: ληφθῆναι por ἀλίσκεσθαι y βρόχῳ por δικτύοις. De *Ag.* 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν la versión más corriente es τὰ πετόμενα διώκειν, pero las palabras παῖς y ὄρνις también podrían estar en versiones tradicionales que en el verso estén o no modificadas; puede decirse al menos que ποτανόν es una modificación poética, por sustitución, del más corriente πετόμενον.

Veamos ahora, dentro de las locuciones, algunas modificaciones de mayor importancia. En *Ag.* 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω tenemos, además de ἐκ en vez del más corriente ἔξω, πεσὼν τρέχω en vez del más corriente φέρομαι: esta sustitución reaviva la metáfora de la locución. Más largamente se desarrolla la imagen de la misma locución en 1022 s. ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἔξωτέρω...; en esta primera oración se da la sustitución del adverbio ἔξωτέρω y la adición de ὥσπερ ξὺν ἵπποις y ἡνιοστρόφον. En *Cho.* 697 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα se introduce κομίζων ὀλεθρίου dentro de la locución, rompiendo su unidad: el verbo no es el usual, y el adjetivo ὀλεθρίου carga de sentido trágico el barro de la παροιμία; hay además variantes de la locución con πόδας, en plural: Ésquilo escoge el singular, que es más poético. En 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον, el orden, con τὸ δρᾶμα primero y τοῦ πάθους después, y el uso de los sustantivos δρᾶμα y πάθος, que no es lo habitual en los testimonios de uso, son relevantes para el sentido. Es difícil saber qué forma fija está detrás de *Ag.* 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν, pero puede decirse que los determinantes τοσῶνδε, ἐν δόμοις y ἀραίων son añadidos esquileos que reavivan la imagen, y que el significativo sintagma ἐν δόμοις rompe la unidad de la parte más fija de la locución. En 1444 s. ἡ δέ τοι κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον / κεῖται, si la παροιμία estaba ya fijada en época de Ésquilo, lo que hay es una alusión de expresión completamente libre que permite reavivar y extender la imagen de la locución. En *Cho.* 928 οἱ γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, la sintaxis no es la que parece más típica de la locución, en la que la palabra ὄφιν está indeterminada (ὄφιν τρέφεις, ὄφιν θάλπεις): el complemento τόνδ', aunque pueda considerarse de las típicas modificaciones propias de la lengua corriente, tiene un gran efecto en el contexto de la tragedia; algo similar sucede con el añadido τεκοῦσα. En 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην, la sustitución de κλαίειν por θρηνεῖν tiene una gran repercusión poética, así como la inserción de ζῶσα, que rompe la unidad de la locución. Estas variaciones formales van ligadas con variaciones de sentido que ahora trataremos. En 631-4 κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον / λόγῳ· γοᾶται δὲ δὴ ποθεινὰ κατὰ- / πτυστον· ἤκασεν δὲ τις / τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν la modificación de la locución es inseparable de su tematización: no se respeta la forma tradicional (Λήμνιον κακόν, Λήμνια κακά), aunque la diferencia no es grande, sino que se adapta a una sintaxis externa que no es tampoco la típica del uso de la locución, por haberse ésta tematizado.

## 2. Modificaciones de sentido

Las variaciones formales de una cierta importancia producen modificaciones de sentido, pero las modificaciones de sentido pueden también darse sin que haya variación formal, por juego con el contexto lingüístico y dramático.

En *Ag.* 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα y *Cho.* 313 δρᾶσαντι παθεῖν, la supresión de τι y de καί produce un sentido más general y abstracto. Algo parecido sucede en *Ag.* 177 τῷ πάθει μάθος, por el uso, en singular, de los términos πάθος y μάθος, más breves y abstractos que πάθημα y μάθημα y que además permiten una doble interpretación que no sería posible con los verbos correspondientes, también frecuentes en los paralelos de la expresión: el que padece puede ser o no el mismo que aprende. El dativo τῷ πάθει hace que el sentido cambie un tanto: no es que los padecimientos se conviertan en aprendizaje, sino que por el padecimiento se llega al aprendizaje, lo cual es más lógico. En 532 s. οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον, el orden, que no tiene por qué ser fijo en la formulación concreta que atañe al cuánto del daño, es relevante por hacer más fácil la relación con δρᾶσαντι παθεῖν; el uso de los sustantivos δρᾶμα y πάθος, que no es lo habitual, produce mayor concisión y abstracción, y colabora con la argumentación por no necesitar complementos (el sujeto del δρᾶμα sería Paris, y el del πάθος toda Troya, lo cual estropearía la argumentación si se dijera claramente). El término πάθος permite también ligar la expresión con el principio τῷ πάθει μάθος. De esta manera, desde las primeras menciones de ambos principios, la propia elección de las palabras, e incluso de su orden, van creando una especie de ambiente trágico en el que estos términos constituyen, aunque todavía no se sepa bien cómo, algo de importancia fundamental. El cruce entre el proverbio δρᾶσαντι παθεῖν y la expresión ἀνάξια πάσχειν, transformada por Clitemestra en su contraria, refuerza el sentido de correspondencia justa entre δρᾶσαι y παθεῖν, al tiempo que permite a Clitemestra corregir la afirmación del coro de que la muerte del rey ha sido ἀνελεύθερος, dado que ἀνάξιος es un término prácticamente sinónimo de ἀνελεύθερος. En *Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμωμένην, el añadido εὖ τιμωμένην es importante para el sentido porque explica qué es para un dios εὖ πάσχειν y porque responde a la repetida queja de las Erinias de haber quedado deshonradas.

Es difícil saber si hay cambio de sentido en *Cho.* \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν y \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια. Estos preceptos se refieren en principio o bien a un cuidado religioso en el hablar (también el segundo, como muestra su uso en las *Euménides*) o bien a las maneras propias del que ha recibido una educación aristocrática (*Eur. fr.* 413). En las *Coéforas*, en cambio, Orestes los usa para justificar el engaño, lo que recuerda la justificación de Clitemestra en *Ag.* 1372 πολλῶν πάροιθεν καιρίως εἰρημένων. Ahora bien, Clitemestra no cita el proverbio, sino que sólo usa un sintagma que también se usa en el proverbio. En todo caso, puede decirse que Orestes aprovecha el prestigio de estas fórmulas para aconsejar algo que desde otro punto de vista podría ser rechazable.

En Ag. 33 τρις ἔξ βαλούσης, el sujeto de la locución no es típico: en vez de ser alguien, es la propia vigilancia de los fuegos la que aparece como sujeto jugador que saca el triple seis, lo que da lugar a una personificación que Fraenkel calificaba de «muy audaz». Tiene esto sentido en boca del vigía, que aparece en la frase reducido al dativo μοι.

En la alusión de Ag. \*1394 χαίρουτ' ἄν, εἰ χαίρουτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, hay, más que un cambio, una desobediencia al proverbio: Clitemestra se atreve a afirmar que se jacta de la muerte de Agamenón, que hace votos para que la divinidad la sancione como santa, que es lo que prohíbe el precepto tradicional.

## 2.1. Sobremotivación de expresiones proverbiales

Como hemos dicho, la expresión proverbial puede adquirir nuevos sentidos fácilmente sin que el sentido habitual se pierda precisamente por estar fijado. Es muy frecuente que esta forma de desautomatización se produzca gracias al juego con las imágenes proverbiales que suelen usarse en las expresiones proverbiales, pero también puede darse por otros medios. En los estudios de fraseología suele hablarse de la reliteralización o remotivación de alguna de las palabras que forman la expresión fija o de la expresión fija completa<sup>7</sup>. El término 'remotivación', o el que aquí se ha preferido, 'sobremotivación', son más apropiados, porque puede haber casos más complejos que la simple reliteralización: al sentido figurado o fijado habitual puede sumársele un sentido literal, pero también otro sentido figurado distinto al habitual; o también pueden producirse nuevos sentidos en los que es difícil separar lo figurado de lo literal. En cualquier caso, el resultado es que las palabras que componen la expresión proverbial o la totalidad de la expresión tienen varios motivos para decirse: el habitual del sentido corriente de la παροιμία y otros que surgen por el contexto<sup>8</sup>. Esto no es raro en una forma de poesía como la de Ésquilo, en la que los símbolos y motivos recurrentes aparecen a veces como imágenes, a veces en sentido literal, a veces en un nivel intermedio, lo que da a la obra una unidad y una coherencia que va más allá de la unidad de la lógica y de la acción dramática<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Corpas Pastor 1996: 235-9, García-Page 2008: 261, 278-81. Corpas Pastor llama a este tipo de modificaciones «externas», y a las formales, «internas».

<sup>8</sup> Silk (1974: 27) habla de un efecto parecido con respecto a las metáforas muertas: «tienen facultades características e importantes de referencia múltiple gracias a que poseen simultáneamente un sentido primario y otro analógicamente relacionado, a no ser, desde luego, que el primero haya sido reemplazado por completo». En la retórica antigua, Cicerón llamaba la atención sobre el efecto humorístico de estas modificaciones de citas y proverbios: «Saepe etiam uersus facete interponitur, uel ut est uel paululum immutatus, aut aliqua pars uersus . . . In hoc genus coniciuntur etiam prouerbia ut illud Scipionis, cum Asellus omnis se prouincias stipendia merentem peragrasse gloriaretur: 'agas asellum' et cetera» (*De or.* 2.257 s.); también Quintiliano habla del efecto de humor elegante de las citas, y, entre ellas, de los «prouerbia opportune aptata» (*Inst.* 6.3.96-8).

<sup>9</sup> Los estudiosos han señalado con acierto cómo las obras de Ésquilo «transforman a menudo 'la imagen en acción' . . . y tienden a pasar 'de lo verbal a lo visual'» (Saïd 2005: 227, citando a Lebeck 1971: 74 y Herington 1986: 67), hablando de una «literalización de las metáforas» que «supone un reto [al] proceso de producción de sentido» (Goldhill 1984: 68 s.). Pero el uso de las imágenes en Ésquilo (y otros poetas) es más complejo: no se trata sólo de reliteralización o paso de la imagen a la acción o de lo verbal a lo

Es cierto que, sin que haga falta llegar a las exageraciones interpretativas que a veces se han dado, la sobremotivación es una característica general de la técnica poética esquilea: podría decirse que la falta de definición y cierre propia del vocabulario semántico y de sus relaciones (comparados, por ejemplo, con la casi perfecta delimitación y organización de otros elementos de la lengua como los fonemas) se aprovecha al máximo en esta forma de poesía para decir mucho en pocas palabras y para establecer relaciones implícitas entre las cosas. Por eso puede decirse que las expresiones proverbiales (como también los tópicos sin forma fija) prestan un gran servicio a este tipo de poesía, al admitir especialmente bien la acumulación de sentidos. El efecto de esta acumulación semántica no es meramente retórico: la acumulación de sentidos que puede percibirse claramente que están ahí pero cuya relación no es nunca completamente lógica produce un efecto que es propiamente trágico, porque la tragedia quiere producir la sensación de que hay un sentido en lo que pasa que es mucho más grande que el que corrientemente se ve, y al mismo tiempo presentar este sentido elevado del mundo como algo que no está al alcance del razonamiento corriente, como algo que tiene mucho de misterio, de sagrado, de divino, algo de lo que por tanto los hombres tal vez sólo pueden tener algunos vislumbres en las conexiones inesperadas que se producen entre las cosas. Que Clitemestra exclame antes de morir, frente a Orestes, οἰ' γὼ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, es un buen ejemplo de esta sensación de que «Todo cuadra», porque el sentido habitual de la locución (la traición de un ser querido) cuadra con la situación, pero, como construcción libre, cuadra también (a) con el sueño que antes se ha narrado e interpretado, (b) con la idea de que el mal engendra otro tal, y (c) con el resto de las menciones de la serpiente en la obra, que van inseparablemente unidas a las capacidades simbólicas del animal en la tradición griega, que no hace falta que en la obra se mencionen explícitamente para que estén ahí funcionando. Este «Todo cuadra» es una sensación que se consigue por medios poéticos que no pueden traducirse a un lenguaje discursivo no poético, solamente lógico.

La adquisición de nuevos sentidos por parte de las expresiones proverbiales se produce por su juego con el contexto, lingüístico y dramático, más o menos cercano. Cuanto más cercano, más clara será la desautomatización de la expresión proverbial, cuanto más lejano, más incierta o dudosa.

---

visual: la pesadilla de Clitemestra, por ejemplo, nos llega siempre por lo verbal; no es lo visual ni lo literal, ya que en la obra misma se entiende que se refiere a otra cosa que sucederá fuera del sueño; no vemos a Orestes como serpiente sino que él mismo dice que se hace serpiente; luego Clitemestra lo reconoce como tal con la παροίμια de «criar una serpiente», que dice entonces más verdad que habitualmente, tiene más sentidos, no claramente distinguibles entre sí, sin que podamos decir de ninguno de ellos que es el más literal. Este uso de las «imágenes» hace saltar por los aires la distinción entre el «término real» y el «término imaginario» de una metáfora. «Las imágenes no son un vehículo de la explicación sino que la encarnan» (Padel 1992: 44), de manera que «es a menudo imposible mantener las distinciones terminológicas y retóricas habituales entre palabras, conceptos, cosas materiales y procesos físicos» (Griffith 2009: 28).

Dentro de los juegos de sentido con el contexto cercano, hemos de distinguir los casos de desautomatización de la *παροιμία* por su relación con elementos previos de los casos de desautomatización por relación con elementos posteriores.

### 2.1.1. Continuación de la imagen fuera de los límites de la *παροιμία*

Intentaré ir de los casos más simples a los más complejos. La sola extensión de la imagen, por simple que sea (como en Ag. 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω), reaviva la metáfora y cumple una función de integración de la *παροιμία* en el lenguaje poético de la tragedia: como he sugerido, la pura idiomatización típica de las locuciones proverbiales no parece digna de la poesía elevada; si se desarrolla transformándose en una imagen no idiomática, pierde en gran medida su carácter de idiomatismo al tiempo que sirve de punto de partida a una imagen poética.

Pueden incluirse junto a los casos de continuación de la imagen después de la *παροιμία* todos aquellos en los que la imagen se extiende dentro de la misma oración que contiene la *παροιμία*<sup>10</sup>, ya sea «hacia adelante» o «hacia atrás», porque el que los complementos estén antes o después en estos casos es poco relevante, al depender del orden de palabras propio del griego. Estos casos ya se han considerado dentro de las variaciones formales, y algunos volverán a tratarse después: Ag. 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω; Cho. 697 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα; Ag. 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν; Cho. 926 ἔοικα θρηνηεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην; 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον; Cho. 928 οἷ' γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην; Eum. 694 s. κακαῖς ἐπιρροαῖσι βορβόρῳ θ' ὕδωρ / λαμπρὸν μαιίνων, οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν.

Veamos ahora los casos en que la imagen de la *παροιμία* se continúa en otras oraciones. En 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, el añadido μὴ παίσας μογῆς es de tono chulesco, una explicación que refuerza la paradoja y aclara, por si hacía falta, que Egisto está dispuesto a emplear la violencia contra los viejos del coro. La ampliación funciona en la medida en que μογῆς puede tener sentido tanto dentro de la metáfora de la locución (hacerse daño al golpear el aguijón) como fuera de ella (sufrir daño por enfrentarse al poderoso). Esta forma de desautomatización está cercana a las más propias de la lengua hablada.

El añadido es también bastante breve en Ag. 1668 s. Αἶ.—φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους. Χο.—πρᾶσσε, παιίνου, μαιίνων τὴν δίκην, ἐπεὶ πάρα y Eum. \*589 s. Χο.—ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων. Ορ.—οὐ κειμένῳ πῶ τόνδε κομπάζεις λόγον, pero estos casos tienen algo en común que no tiene el uso de la imagen del aguijón: en ambos se trata de una esticomitía en un enfrentamiento en el que un personaje A usa una *παροιμία* y su interlocutor, B, en su respuesta, retoma la imagen de la *παροιμία* desarrollándola de modo original en contra de lo dicho por A. Se trata, pues, de una forma de desautomatización especialmente ligada a la técnica dramática. En Ag. 1668 s., el corifeo retoma en su respuesta la imagen de la alimen-

<sup>10</sup> Llamo aquí 'oración' a la simple o a cada una de las oraciones o proposiciones que constituyen una frase compleja.

tación de la παροιμία de Egisto, devolviéndosela con un verbo del mismo campo semántico pero más fuerte: *πιαίνου*, «cébate». En *Eum.* \*589 s., Orestes continúa la imagen de la lucha deportiva de la παροιμία de la Erinia: la primera de las tres caídas no implica la tercera; todavía no ha sido vencido, lo cual quiere decir que no ha caído; y, si no ha caído, ni siquiera puede decirse el dicho de la primera de las tres caídas<sup>11</sup>.

En *Cho.* 1022-5 la imagen del proverbio «fuera de la pista» (tal vez preludiada por *τελεῖ* en el verso anterior) se desarrolla largamente. El tema de la locura de Orestes y la persecución de las Erinias se introduce con una comparación que por su proverbialidad podría haber perdido parte de su fuerza de no ser porque la imagen se desarrolla fuera de los límites de lo convencional. Las palabras *ξὺν ἵπποις* y *ἡνιοστρόφου* y la explicación sobre las φρένες-caballos le devuelven todo su sentido, y la imagen se aprovecha para describir con detalle el inicio de la locura de Orestes. Este desarrollo permite situar el momento de la salida fuera de la pista en el giro para hacer la segunda mitad de la carrera, lo que da a la imagen mayor sentido: tras el matricidio, todavía le queda a Orestes una segunda parte por la que pasar, que es la que empieza en estos versos y concluirá en las *Euménides*.

La imagen de *Cho.* \*1066 *τρίτος αὖ χειμῶν* también se desarrolla largamente en el éxodo de las *Coéforas*, primero como imagen (*ὅδε τοι μελάθροισ τοῖς βασιλείοις / τρίτος αὖ χειμῶν / πνεύσας γονίας ἐτελέσθη*); después como explicación del sentido de la imagen (*παιδομόροι μὲν πρῶτον ὑπῆρξαν / μόχθοι τάλανες τε Θυέσ- του· / δεύτερον ἀνδρὸς βασίλεια πάθη, / λουτροδάϊκτος δ' ὤλετ' Ἀχαιῶν / πολέ- μαρχος ἀνὴρ· / νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ / — ἦ μόρον εἶπω*); al final, en el tercer elemento de esta explicación, habiéndose apartado los versos de la imagen de la tormenta, el motivo del 3 se transforma en el del tercero salvador, también proverbial; por último, queda sólo la idea de fin o cumplimiento: *ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ κατα- λήξει / μετακομισθὲν μένος Ἄτης*;

Pero el caso más grave de desautomatización dentro de este tipo de casos es el largo desarrollo de *Ag.* \*750 ss., donde a la desautomatización colabora ante todo la tematización y modificación de la παροιμία, con la afirmación del coro de no estar de acuerdo con ella. El razonamiento del coro, sin embargo, se somete a la imagen proverbial del parto, hijos, padres, linaje, para darle la vuelta en el sentido de que no es la mucha prosperidad, sino la ὕβρις, la que da a luz nueva ὕβρις.

Un caso particular es el de *Ag.* 1386-98, donde los motivos de la sangre, las libaciones y el vino se mezclan en menciones tanto metafóricas como no metafóricas. El motivo de las libaciones viene introducido por la alusión al proverbio *τὸ τρίτον τῷ σωτήρι* de 1386 s. *τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἶδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν*, pero el caso es particular porque el desarrollo de este motivo no se produce justo a continuación de la alusión al proverbio, sino que primero se desarrolla el de la sangre con otra imagen (la lluvia y las plantas, 1388-92), luego Clitemes-

<sup>11</sup> Un caso fuera de Ésquilo es *Eur. Ph.* 396 y 405, sobre el que Podlecki (1962: 365) comenta: «A quite ordinary figure takes on new power when Jocasta asks her son about his life in exile: 'exiles feed on hopes, so the saying goes' (396), and Polynices retorts grimly, 'my family background didn't feed me' (405)».

tra desafía el precepto proverbial de no jactarse por los muertos (1393 s.), luego retoma el de las libaciones de manera no metafórica (1395 s.) y por último este motivo se transforma, con la παροιμία de la cratera de males (1397 s.), en otra imagen, que no es exactamente la misma pero que comparte mucho con el motivo de las libaciones, produciendo una imagen compleja.

### 2.1.2. Inclusión de la παροιμία en una imagen o motivo introducido antes

Estos casos son más poéticos y elaborados que los anteriores: no se trata de que, una vez citada la παροιμία, la imagen se prolongue, sino de que, una vez introducida una imagen, ésta se completa usando una expresión proverbial que cuadra con ella. La sobremotivación es más clara, produciéndose el mismo fenómeno que, cuando se da en la lengua corriente por casualidad, solemos señalar con un «Nunca mejor dicho».

El caso más sencillo es Ag. \*848-50 ὅτῳ δὲ καὶ δεῖ φαρμάκων παιωνίων, / ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως / πειρασόμεσθα πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου: la imagen de la enfermedad y los remedios curativos empieza en el verso anterior y se extiende al siguiente, que constituye casi una explicación suya. La imagen es tópica, y la desautomatización ligera.

En Ag. 33 τρις ἔξ βαλούσης, la audaz metáfora del juego de dados empieza en el verso anterior: τὰ δεσποτῶν γὰρ εὖ πεσόντα θήσομαι, / τρις ἔξ βαλούσης τῆσδέ μοι φρυκτωρίας, de manera que la locución está motivada tanto por su sentido habitual (la mejor de las suertes) como por meterse dentro de esta imagen de la guerra de Troya como juego de dados. Esta ligazón permite unir la suerte de los amos en la toma de Troya con la del sirviente por el fin de su penosa guardia y los sucesos de Troya con los de Argos.

En Ag. 838-40, la metáfora de la imagen o reflejo comienza en el verso anterior (εἰδὼς λέγοιμ' ἄν· εὖ γὰρ ἐξεπίσταμαι / ὁμιλίας κάτοπτρον· εἰδῶλον σκιᾶς, / δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρηνεμενεῖς ἐμοί), de manera que la locución de «la imagen de una sombra» se integra con la metáfora del espejo del trato social en una imagen compleja perfectamente ensamblada. En el espejo del trato social se ve una imagen que revela como mera sombra de imagen la amistad de muchos de los que parecían muy afectos al rey. La motivación y sentido de la παροιμία es de nuevo doble: por un lado, εἰδῶλον σκιᾶς tiene sentido dentro de la metáfora comenzada en el verso anterior: es la imagen de los hombres que se refleja en el espejo del trato social; por otro, tiene el sentido que le corresponde como παροιμία: la sombra de una imagen es aquello que no es lo que aparenta.

En Cho. 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ, como hemos visto, la mención del tercero salvador viene preparada por la imagen de la tercera tormenta, de manera que se trata de una imagen compleja basada en la igualdad de uno de los términos de los dos tópicos (el 3, que representa el cierre o cumplimiento), lo que permite



transformar el mal (tercera tormenta) en bien (tercero salvador) (aunque luego vuelva la duda con ἡ μόρον εἶπω; κτλ.).

En Ag. 1386-98 tenemos, como hemos visto, un caso similar, con una παροιμία, la de la tercera libación, que introduce un motivo que luego se continúa, y otra, la de la cratera de males, que se inserta en este motivo ya abierto, al que da cierre. En este juego, la παροιμία de la cratera de males adquiere dos sentidos que se unen de una manera un tanto ilógica, o, si se quiere, que sigue una lógica propia de la oralidad: Agamenón llenó la cratera de males tan grandes, que, si fuera decoroso verter libaciones sobre un cadáver, ello sería justo y más que justo; y, al mismo tiempo, como llenó la cratera, se la ha bebido. Añádase a esto que de alguna manera hay como una sugerencia implícita de que la inapropiada libación se haría a partir de la cratera de males y que lo que esta cratera contendría es sangre. A la sacrílega inversión del rito de las libaciones se suma en los versos 1397 s. con la cratera de males la inversión del motivo del banquete de bienvenida, en el que la cratera y su contenido compartido representan la amistad que une al recibidor y al recibido. Se aprovecha así la contradicción preexistente en la παροιμία, intensificada por el añadido del adjetivo ἀραίων.

Algo parecido sucede en los versos 264-7 y 1526 s. del *Agamenón*, aunque no se juega en ellos con imágenes propiamente dichas. En su respuesta al corifeo en 264-7, Clitemestra recoge parte del vocabulario de la pregunta que éste acaba de hacerle (σὺ δ' εἴ τι κεδνὸν εἶτε μὴ πεπυσμένη / εὐαγγέλοισιν ἐλπίσιν θυηπολεῖς, / κλύοιμ' ἂν εὐφρων), lo que le sirve para variar y corregir su sentido. Esta corrección empieza con la παροιμία de la aurora (εὐάγγελος μέν, ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα) y se completa en el verso siguiente (πεύσῃ δὲ χάσμα μεῖζον ἐλπίδος κλύειν). La traslación del adjetivo εὐάγγελος de las esperanzas a la aurora es una corrección que se hace con el argumento de autoridad que supone el uso explícito (ὥσπερ ἡ παροιμία) de una expresión proverbial, como si Clitemestra dijera: «Lo que ha de ser εὐάγγελος es más bien esta aurora que llega, y esto no lo digo sólo yo, sino también la παροιμία, esto es, el saber tradicional». En 1526 s. es también Clitemestra la que con la variación ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχωσιν recoge, corrigiéndolo, el ἀνελεύθερον de la acusación del coro. Estos casos son complementarios de los de Ag. 1668 s. y *Eum.* \*589 s.: allí un personaje decía una παροιμία y su interlocutor continuaba la imagen del proverbio de forma original para decir algo en contra; aquí es la παροιμία lo que se usa para contestar, recogiendo el vocabulario empleado por el primer personaje, pero también de manera crítica.

### 2.1.3. Otras formas de sobremotivación

La sobremotivación puede darse también de otras formas. En *Cho.* 926 οἶκα θρηγεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην se produce gracias a la modificación formal de la locución: además del sentido habitual de suplicar a alguien que no se ablanda, la sustitución de κλαίειν por θρηγεῖν no sólo resulta especialmente apropiada dado que ese alguien se representa como una tumba, sino que permite unir el tópico del llorar

ante la tumba de la locución con el de cantar el propio treno antes de la muerte; de ahí también la inserción de ζῶσα y la antítesis resultante. Y de ahí la respuesta de Orestes πατρὸς γὰρ αἶσα τόνδε σοῦρίζει μόρον, que colabora así con la desautomatización de la expresión tomándola más en el segundo sentido (cantar el propio treno). Si se atiende a un contexto más amplio, también la identificación de Orestes con una tumba está sobremotivada: no sólo es la tumba del proverbio (el hombre insensible a las súplicas), sino que la imagen de la tumba le cuadra también porque se había fingido muerto y porque es el representante del padre muerto junto a cuya tumba se desarrolla gran parte de la trama de las *Coéforas*.

En la siguiente locución de Clitemestra, 928 οἴ' γώ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, sus últimas palabras en escena antes de morir, además del sentido habitual de la παροιμία, hay que contar con otros dos: por un lado, con la expresión Clitemestra interpreta por fin bien el sentido de su sueño (la serpiente es Orestes) —sobre esto volveremos luego—; por otro, reconoce que ha sido ella misma con su acción de matar a Agamenón la que ha provocado (parido y alimentado) lo que está a punto de pasarle.

Ya hemos hablado de la modificación y extensión de la imagen de la tercera libación. Hay que añadir ahora que también se da en ella un doble sentido por una técnica cercana a la reliteralización: la tercera libación que se dedica al salvador es la tercera herida infligida a Agamenón no sólo porque sea el golpe tercero y definitivo que culmina la empresa de su muerte, sino también porque de las heridas brota sangre, que es un líquido semejante al vino de las libaciones, y también porque, no sólo aquí, sino en multitud de lugares en la obra, la muerte de Agamenón se presenta en la forma de un sacrificio, en este caso como libaciones de sangre para Hades Salvador de los muertos.

En la παροιμία de la cratera de males, el contexto y la modificación ἐν δόμοις permiten que la cratera sea el símbolo de la casa y la familia misma. Aunque esta identificación cratera – casa – familia no es extraña en griego, sobre todo en un ambiente palaciego y aristocrático, su mezcla con la παροιμία de la cratera de males produce un efecto siniestro: en esta cratera de males execrables, el odio y la muerte han invadido subrepticamente el terreno de lo familiar.

El crimen lemnio (*Cho.* 631-4) tiene su sentido habitual como el peor de los males; este sentido habitual está intensificado por la tematización de la locución y por su situación como clímax de una priamel que es a su vez clímax de otra priamel. Pero la modificación y el contexto hacen que la locución apunte también al carácter concreto de los males lemnios, al origen de la expresión, de forma que se refiere en concreto al crimen de matar al marido y a la maldad de las mujeres y de su gobierno: los dos sentidos quedan unidos en uno: el peor crimen es el de matar al marido. De esta forma se alude indirectamente a Clitemestra y su crimen como el peor de los crímenes según la tradición.

En *Eum.* 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφω, la sobremotivación se produce gracias al contexto y al añadido τὰ δ' ἄλλα: la παροιμία cierra un razonamiento sobre lo irreversible de la muerte, de manera que la expresión ἄνω τε καὶ

κάτω adquiere un doble sentido: además de su sentido figurado habitual en la locución (cambio del orden de las cosas), las palabras ἄνω y κάτω tienen también su sentido típico de referirse al mundo de los vivos y al de los muertos (sobre y bajo tierra), separados según una ordenación que ni siquiera Zeus, que en todo lo demás puede poner arriba lo que estaba abajo y abajo lo que estaba arriba, puede transgredir.

En 883 s. εἵκει νῦν αὐτῆς ἐπὶ ξυροῦ πέλας / αὐχὴν πεσεῖσθαι πρὸς δίκης πεπληγμένος, la locución «sobre la navaja» se usa de una forma y con una sintaxis que no son las habituales. En primer lugar, en vez de una situación o una persona, aquí es el cuello de Clitemestra lo que está sobre el filo de la navaja, de manera que surge, por una especie de reliteralización, además del sentido habitual de la locución (peligro, momento crítico), la idea de la muerte de Clitemestra herida en el cuello. En segundo lugar, lo que hace caer el cuello es el golpe de la justicia: πρὸς δίκης πεπληγμένος (o el golpe justo, leyendo πρὸς δίκην), de manera que en la imagen del cuello de Clitemestra cayendo del equilibrio imposible en el que se sostenía sobre el filo de la navaja herido por acción de la justicia se mezclan la imagen proverbial del filo de la navaja y la imagen tradicional de la balanza de Justicia.

Un caso que me resulta dudoso es el de Ag. 1668 οἷδ' ἐγὼ φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους: ¿ha de entenderse, a partir tal vez de οἷδ' ἐγὼ, que hay aquí una referencia secundaria al destierro de Egisto, como interpretan algunos comentaristas, además de la más evidente al destierro de Orestes?

#### 2.1.4. Relación de la παροιμία con elementos de un contexto más amplio

En los casos de extensión de la imagen de la παροιμία e inclusión en una imagen o motivo ya abierto, he tratado usos en los que la imagen o el motivo se desarrolla en el contexto más cercano a la παροιμία. Pero hay otros casos en que el motivo o la imagen se han «abierto» en un lugar más distante y sin embargo juegan claramente con la imagen de la παροιμία. El caso más claro es el de Cho. 928 οἱ γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, donde la παροιμία no sólo funciona en su sentido habitual, sino que retoma la imagen del sueño de Clitemestra, que pertenecía a la tradición mítica anterior a Ésquilo y al que se ha aludido varias veces en la tragedia. La relación y doble sentido son en la obra explícitos gracias a la interpretación del sueño que había hecho Orestes en 540-50, gracias a la forma en que Clitemestra usa el proverbio: τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, con una focalización de τόνδ' que revela que en esta frase la reina ha dado por fin con el sentido de su sueño, y, ya de forma completamente explícita, gracias al verso siguiente: ἦ κάρτα μάντις οὐξ ὀνειράτων φόβος. En otro nivel de relación menos directo, la imagen de la serpiente de la locución se liga con las otras muchas menciones de la serpiente en la obra, que tienen un simbolismo múltiple: la serpiente como símbolo de la traición, como símbolo de lo femenino, de lo terrestre, del espíritu vengador de los muertos, de las Erinias. El sentido de que el mal engendra el mal que hemos comentado en el epígrafe anterior surge también más fácilmente gracias a las innumerables menciones de la ley de

correspondencia de daños y al uso del verbo *τίκτειν* con este sentido en la discusión del proverbio de Ag. \*750 ss.

No hay ningún otro caso en que una relación como ésta a larga distancia se haga de manera tan clara. Por lo general, las imágenes y motivos de las expresiones proverbiales vienen a formar parte de las imágenes y motivos repetidos de la trilogía, pero este juego puede darse en distintos niveles, unos más directos o cercanos, y más próximos por tanto a la sobremotivación clara y perceptible en el nivel consciente, otros en los que el juego con otras imágenes y motivos se da de forma menos directa y clara, sin que pueda negarse por otro lado este juego, que tiene un efecto acumulativo de dar unos tonos determinados a la obra dotándola de unidad poética al conformar como una red de imágenes y motivos repetidos similar al de las repeticiones de colores y motivos de una pintura o un tapiz. Esto puede ser una forma de sobremotivación, pero no creo que pueda hablarse de desautomatización como un efecto perceptible en el momento de decirse y oírse la expresión proverbial. Dentro de las relaciones de imágenes a una cierta distancia, con todo, tal vez en unos pocos casos más pueda considerarse que la relación es más directa y perceptible en el nivel consciente y que hace posible por tanto una cierta desautomatización de la expresión proverbial por acumulación de sentidos.

El primero de ellos es Ag. 394 *διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν*. El pájaro de la *παροιμία* entra en general a formar parte del motivo de las aves, uno de los más importantes de la *Oresteia*, sobre todo en el *Agamenón*. Dentro de esto, establece una relación más estrecha con las menciones simbólicas de aves que preceden a la locución: los buitres que han perdido sus polluelos (Ag. 48 ss.), las águilas justicieras enviadas contra Troya que devoran a la liebre preñada (108 ss.): unos y otras representan a los Atridas en su ofensa y su empresa justiciera contra Troya, de manera que en el niño que persigue un pájaro alado puede verse el enfrentamiento de Paris con los Atridas. Aunque la *παροιμία* se encuentra en una generalización del coro sobre la injusticia, esta generalización surge a partir del caso de Paris para volver a él, y la comparación con él es explícita unos pocos versos después del de la *παροιμία*: *οἷος καὶ Πάρις...* (399). Cabe llamar la atención, como hacen Bollack y Judet de La Combe, sobre el parecido fonémico entre *παῖς* y *Πάρις*.

La referencia proverbial al canto del cisne de Ag. 1444 s. entra en relación con elementos de toda la escena de Casandra. Además de referirse al último lamento de Casandra antes de morir, que es un uso corriente de la expresión, la frase de Clitemestra está múltiplemente motivada, porque (a) Casandra ha cantado literalmente en escena antes de morir; (b) este canto es triste y bello como el de los cisnes; (c) en él ha profetizado su muerte, como según la leyenda hacen los cisnes; (d) por ser adivina y extranjera y usar un lenguaje difícil de entender le cuadran especialmente las comparaciones con aves: en 1140-5 con los ruiñesores, en 1050 con la golondrina, en 1316 (aunque negada) con el pájaro ante la trampa; (e) Casandra es adivina de Apolo, y el cisne está consagrado a Apolo.

Ag. 1245 *ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω* no se usa sólo por su sentido proverbial, sino que entra a formar parte de las imágenes que, salpicadas en la escena, presentan el

canto profético de Casandra como un camino o una carrera y al viejo corifeo intentando alcanzarla sin conseguirlo (1154 s., 1173-7, 1093 s., 1184 s., 1252 con la conjetura *παρεκόπη* de Hartung). Esta desautomatización es bastante ligera por lo tópico de la imagen.

En *Cho.* 557 *ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ* la palabra *βρόχῳ* tiene a la vez su sentido figurado habitual en su uso dentro de la *παροιμία* y otro más cercano al propio o literal: además de ser la imagen tradicional para devolver engaño al que ha engañado antes, en la obra se llama ‘red’ en varias ocasiones al instrumento que se ha usado para el engaño y muerte de Agamenón (*Ag.* 1115, 1382, *Cho.* 492 s., 999 s.), de manera que hay mayor motivo para emplear la locución «atrapar en la misma red».

En *Cho.* 1022 ss. *ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἐξωτέρῳ*, la fuerza de la imagen se alimenta en cierto modo del precedente de los versos 794-9, donde se comparaba a Orestes con un potro de carreras en una metáfora también bastante desarrollada.

### Desautomatización y tragedia

Las expresiones proverbiales ofrecen unas posibilidades específicas a la poesía, y al lenguaje artísticamente organizado en general, precisamente por el hecho de ser expresiones fijas, que permiten remitir a una tradición poética y de pensamiento (y esto es ya poético de por sí) a la vez que la reelaboran, la deshacen y la rehacen en formas nuevas. Por lo general, se ha prestado más atención a los efectos cómicos de la modificación creativa de las expresiones proverbiales<sup>12</sup> que a otro tipo de efectos. Aunque es cierto que las expresiones proverbiales y su modificación creativa sirven bien a lo cómico, como muestran los estudios sobre el tema, pueden tener también, como hemos ido viendo, una función trágica propiamente dicha. Para la comedia antigua se habla a veces de *detorsio comica*: un caso como 1386 s. *τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἶδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν* bien puede llamarse *detorsio tragica*<sup>13</sup>.

En la *Orestea*, la variación libre o creativa de las expresiones proverbiales es lo habitual, y son pocas las que se usan, sin más, con su forma y sentido corrientes. El uso de expresiones proverbiales en la *Orestea* es, pues, inseparable de su modificación o, usando otro término de la fraseología moderna, de su «manipulación creativa»<sup>14</sup>, y en este sentido responde al carácter general de la tragedia (y de la poesía griega) de consistir en un juego de reelaboración de la tradición, que por un lado la sigue, por otro la cambia (la rompe, la corrige, la reformula, la reinterpreta). Para empezar, una tragedia es, por lo general, una reelaboración del mito; en ella, la tradición de sabiduría de las *γνώμαι* y las ideas tradicionales, religiosas, sociales, morales, se pone

<sup>12</sup> Corpas Pastor 1996: 256, Todesco 1916: 422, Amado Rodríguez 1998: 50-3 y 54 s., Menor 2007: 660-75, Tosi 2017b:140-4, y véanse los pasajes de Cicerón y Quintiliano citados en la n. 8.

<sup>13</sup> Si el efecto no es cómico, ello no impide que haya un cierto *humor negro* en esta deformación (similar a la burla de la muerte de Casandra que se hace con la *παροιμία* del canto del cisne).

<sup>14</sup> Corpas Pastor 1996: 233-58.

en juego de maneras nuevas en el choque con los acontecimientos particulares del drama, y las imágenes tópicas y los tópicos proverbiales sin forma fija dan pie a juegos similares a los de las expresiones proverbiales. La recreación de expresiones proverbiales de forma y sentido (más o menos) fijos, que suelen ser portadoras de ideas tradicionales en formas también tradicionales, entra dentro de este juego de reelaboración de la tradición de maneras particulares que producen efectos que es imposible que se den con la expresión libre: por medio de la tematización, la idea tradicional citada en su forma tradicional, reconocible como tal, se desautomatiza al romper el cliché, adquiriendo o recuperando un carácter de palabra sagrada, reveladora de una gran verdad, que rige el mundo con la fuerza de la necesidad; las desautomatizaciones por variación formal o de sentido producen, además del efecto de reconocimiento de lo conocido, un extrañamiento con respecto a lo esperable y unos juegos de sentido que son imposibles con la expresión libre, porque la fijeza y carácter compartido de la expresión proverbial permiten que se reconozca a pesar de los cambios. Dentro de esto, el efecto más importante es el de la sobremotivación o acumulación de sentidos, por el que las palabras tienen a la vez distintos sentidos figurados o sentidos figurados y literales a un tiempo, lo cual produce en diversos grados el efecto tan querido a la tragedia esquilea de que «Todo cuadra» aunque no se sepa muy bien cómo. Este efecto viene a complementar el de la posibilidad de aplicaciones múltiples que comentábamos con respecto a las sentencias proverbiales.



## Las expresiones proverbiales en relación con los personajes y la situación dramática

### 1. Distribución de expresiones proverbiales por personajes

*Vigía:* 2: Ag. 33 τρις ἔξ βαλούσης; 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν.

*Clitemestra:* 11:

en recitado: 10: Ag. 264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἕως γένοιτο  
μητρὸς εὐφρόνης πάρα; \*868 τέτρηται δικτύου πλέω; \*902 τερπνὸν δὲ  
τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν; 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς /  
Ἄιδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν; \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ'  
ἐπεύχομαι; 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραιῶν  
αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν; 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα  
θανάσιμον γόον; *Cho.* 697 ἔξω... πηλοῦ πόδα; 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα  
πρὸς τύμβον μάτην; 928 τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.

en recitativo: 1: 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων.

*Coro y corifeo del Agamenón (viejos de Argos):* 9

en lírica: 7: Ag. 177 τῷ πάθει μάθος; 250 s. Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦ- / σιν μαθεῖν  
ἐπιρρέπει; 394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν; \*750 ss. παλαίφατος...; \*1163  
νεογνὸς ἄν ἀῖων μάθοι; \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι; 1564 παθεῖν τὸν  
ἔρξαντα.

en recitativo: 1: \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν.

en recitado: 1: 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω.

*Heraldo:* 2: Ag. 532 s. οὔτε... τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον; \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς  
κακοῖσι συμμείζω...;

*Agamenón:* 3: Ag. 839 εἰδωλον σκιᾶς; \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες; 928 s. ὀλβίσαι δὲ  
χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ.

*Egisto:* 2: Ag. 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε; 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας  
σιτουμένους.

*Coro de las Coéforas (viejas esclavas del palacio de Argos):* 6:

en lírica: 3: *Cho.* \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον;  
78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια... αἰνέσαι; 631-4 κακῶν... τὸ Λήμνιον...  
Λημνίοισι πῆμασιν.



en recitativo: 3: 313 δρᾶσαντι παθεῖν; \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν; 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ.

*Esclavo del palacio de Argos*: 2: *Cho.* 881 κωφοῖς αὐτῶ; 883 ἐπὶ ξυροῦ.

*Orestes*: 7: *Cho.* 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου; 557 ληφθῶσιν ἐν ταῦτῳ βρόχῳ; \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν; \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια; 1022 s. δρόμου / ἔξωτέρῳ; *Eum.* \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως; \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ.

*Coro y corifeo de Erinias de las Euménides*: 3

en lírica: 2: *Eum.* \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν; \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος.

en recitado: 1: *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων.

*Apolo*: 1: *Eum.* 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφω.

*Atenea*: 2: *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μιαίνων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν; 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν.

Lo primero que puede decirse es que todos los personajes de la *Oresteia* usan expresiones proverbiales a excepción de Casandra, Electra y la nodriza de las *Coéforas*. Debe añadirse la corifeo del coro de las *Coéforas*, que, a diferencia de lo que ocurre en las otras dos tragedias, no usa expresiones proverbiales en conversación con otros personajes. Tal vez lo que más extrañe en esto sea el caso de la nodriza. El dato puede deberse a nuestra falta de recursos para la identificación de expresiones proverbiales, pero es también probable que sea sin más así, porque, como hemos visto, las expresiones proverbiales no se usan sin más como caracterizadores del lenguaje de personajes «bajos» o «populares». Por lo demás, usan expresiones proverbiales tanto los personajes llamados a veces 'subheroicos' como los heroicos, tanto los mortales como los inmortales, tanto los personajes propiamente dichos como los coros en canto a solas.

Lo que más determina que un personaje diga más o menos expresiones proverbiales, es, en primer lugar, el que ese personaje hable más o menos, y, así, sin contar los coros, Clitemestra y Orestes son los personajes que más expresiones proverbiales usan porque, apareciendo en dos o tres de las obras, tienen mucho más parlamento que los demás. Desde luego, esto no es una regla estricta, pero sí un determinante principal, lo que indica que las expresiones proverbiales o bien forman parte del vocabulario o bien son, sin más, formas de hablar, de manera que cuanto más hable un personaje, más fácil será que use expresiones proverbiales. En esto, nuestras cuentas coinciden con las de Menor (2007: 651) con respecto a la comedia.

## 2. Expresiones proverbiales en los cantos corales. Caracterización de los coros

El coro del *Agamenón* es el que más canta, pero la diferencia en el número de expresiones proverbiales con respecto a los otros coros es mayor de lo que cabría esperar por la mera proporción de número de «versos» de cada uno. Ello ha de expli-

carse por las mismas razones que la diferencia general en número de expresiones proverbiales entre las tres tragedias, de la que ya se ha hablado. El distinto carácter del *Agamenón* como obra es inseparable del distinto papel de su coro: el coro del *Agamenón* es algo más neutral que el de las otras dos obras; en el *Agamenón* no está nunca del todo claro qué es lo bueno, de manera que el coro ha de contrastar constantemente la situación particular del drama con principios generales de sabiduría que pudieran aclararla. Los coros de varones ancianos suelen ser, por lo general, más dados a la reflexión teórica basada en γνῶμαι (Foley 2003: 21 n. 86), lo cual puede decirse también al revés: la necesidad de la obra de este tipo de reflexión es uno de los motivos para que su coro sea un coro de ancianos. La oscuridad e incertidumbre de la primera tragedia de la trilogía hace necesario que el lenguaje sea en general más elaborado y complejo, ya que lo que se quiere expresar es más inseguro y difícil, y depende de muchas más circunstancias: en el *Agamenón*, como antecedentes del crimen cuentan los crímenes de Atreo y Tiestes, el rapto de Helena, el sacrificio de Ifigenia, la guerra de Troya; en las *Coéforas* cuenta ya sólo la muerte de Agamenón; en las *Euménides*, la dificultad podría volver a ser mayor, pues cuentan las dos muertes, la de Agamenón y la Clitemestra, lo que hace el juicio de Orestes casi imposible de resolver, pero el tono de la tragedia, inseparable de la situación de juicio formal, ha cambiado, tendiendo a una mayor racionalidad o claridad, y su coro de Erinias es un coro de divinidades, que no necesita, como el del *Agamenón*, intentar entender, sino que sabe. En los cantos corales se da, pues, lo mismo que observábamos con respecto a la tragedia entera: el mayor uso de expresiones proverbiales por parte de los coros viene a coincidir con el mayor uso de metáforas y símiles también en los coros.

El coro de ancianos argivos del *Agamenón* presenta dos características principales en cierto modo contradictorias: una es la debilidad de su vejez, agravada por su condición de sometimiento a un poder delegado; otra es la autoridad que le da, por un lado, esta misma vejez (es probable que se tratara de un consejo de ancianos del rey, como muestra el deferente saludo de Clitemestra en 855 ἄνδρες πολῖται, πρόσβος Ἀργείων τόδε, y de nuevo en 1393 πρόσβος Ἀργείων τόδε), y, por otro y sobre todo, su función como coro, que es la función de una instancia inspirada que de alguna manera tiene mayor acceso a los principios de sabiduría que deben regir la vida que los personajes particulares, que pueden estar cegados por sus propios intereses. Su primer canto comienza afirmando precisamente esta inspiración divina: ἔτι γὰρ θεόθεν καταπνεύει / πειθῶ, μολπᾶν ἄλκάν, σύμφυτος αἰών (105 s.). Su actitud ante los hechos del drama está también cercana a la contradicción: su lealtad a Agamenón es evidente, pero no les impide reconocer también sus culpas. De ahí que los cantos corales constituyan una forma de indagación lírica sobre qué es lo mejor, que toma la forma de una indagación sobre la justicia. Los razonamientos del coro buscan verdades indiscutibles y se apoyan en ellas, pero nunca es del todo claro cuál es el alcance de estas verdades en su aplicación a los hechos particulares del drama. La diferencia entre los dos usos principales de la ley del δρᾶσαντι παθεῖν en la trilogía es reveladora en este sentido. En el *Agamenón* es un reconocimiento, una especie de

sometimiento resignado a una ley que da razón de la muerte del rey, que no es algo querido por el coro, aunque también apunta al castigo futuro de Clitemestra. Es una función muy propia de los proverbios: ante la desazón de los hechos, nos aseguran que las cosas son así. El uso del proverbio en las *Coéforas*, en cambio, apunta ya con total claridad a lo que ha de hacerse: el coro tiene desde el principio más clara que ningún otro personaje la necesidad del castigo de Clitemestra, que coincide además con su deseo. Con el resto de las expresiones en canto coral del *Agamenón* ocurre algo parecido: τῷ πάθει μάθος en 177 y la alusión de 250 s., la παροιμία del niño que persigue un pájaro que vuela, la larga reflexión sobre el origen de la ὕβρις de \*750 ss., son grandes verdades, pero nunca es del todo claro cómo han de aplicarse a los hechos particulares, sino que tienen un efecto como contraproducente, porque, buscándose con ellas la tranquilidad con respecto a la guerra de Troya y por tanto al destino de Agamenón (primero un «todo va salir bien», después un «todo ha salido bien»), no puede evitarse que surjan de ellas otros sentidos que actúan como malos presagios.

Hay, sin embargo, una especie de evolución en el uso de la tradición proverbial por parte de este coro. Al principio de la obra, antes de la muerte del rey, el coro acude constantemente a los principios de prudencia y a las virtudes cívicas que se supone que hacen posible el vivir bien; la principal es τῷ πάθει μάθος; también es importante \*750 ss. τίκτει ὕβρις ὕβριν. Pero lo hace en su ignorancia de lo que se está tramando y va a suceder, sin acabar de entender como personajes lo que la inspiración de su canto les dicta. Cuando el rey ha muerto, tras la discusión con Clitemestra, sólo les queda, al desnudo, la ley más profunda y terrible del funcionamiento de la justicia y el mundo: παθεῖν τὸν ἔρξαντα (1564), que cierra su canto en la obra y es retomada al principio del *kommós* de las *Coéforas*.

Nada de estos vaivenes y contradicciones se da en las expresiones proverbiales de los cantos corales de las *Coéforas*, aunque hay también en ellas una evolución, pero de otro tipo. Los dos primeros proverbios, en la párodo, 75-80 ἐμοὶ δ' . . . δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι y tal vez \*59 s. τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλεόν, funcionan como la crítica, descriptiva y resignada, de unas esclavas que no pueden oponerse a un poder que les parece injusto y que deben obedecer a su pesar. El odio de las mujeres es claro desde el principio. Pero a medida que avanza la tragedia, y sobre todo después del encuentro con Orestes, se muestran cada vez más resueltas a la acción, y son, de hecho, las más firmes incitadoras de la venganza. A su papel de esclavas añaden, pues, el de sustituir a las parientes femeninas en su función de plañideras y propiciadoras de la acción justiciera. De ahí que sean ellas las que dan comienzo al largo *kommós* con la cita de la ley de justicia δράσαντι παθεῖν (313) y las que en cierto modo guían todo el canto. Este papel, junto con su caracterización con trajes oscuros, puede constituir una prefiguración del coro de Erinias de la tercera obra (Sider 1978) y provocar en el público una sensación contradictoria: por un lado, el castigo de Clitemestra es necesario; por otro, la forma tan primitiva y familiar en que se ejerce la justicia ha de producir un cierto miedo o rechazo. La edad de las mu-

jeros del coro y esta función familiar y ritual les confieren una autoridad que contrasta con su condición de esclavas. Pero, cumplida esta función, a medida que Orestes toma resueltamente a su cargo la acción de la venganza y se dispone a la acción, el coro va abandonando su función sapiencial, que ya no es necesaria, para pasar a un papel más subordinado, y pasa a ser Orestes el que da instrucciones a la corifeo por medio de expresiones proverbiales. En el canto que precede a la acción vuelve el coro a usar una expresión proverbial, tematizada, para justificarla: 631-4 κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πῆμασιν. La aplicación de la expresión proverbial a los hechos no presenta ninguna duda: no hay peor crimen que el de las lemnias, que es el mismo de Clitemestra; la crítica de las mujeres corre a cargo de mujeres, lo que la hace más digna de crédito. Las expresiones proverbiales del éxodo, \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν y 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἤλθ' ποθεν σωτήρ, presentan la acción de Orestes como un triunfo, pero a continuación dan paso por primera vez a la duda.

El pequeño número de expresiones proverbiales del coro de Erinias de las *Euménides* viene a coincidir con el pequeño número de expresiones proverbiales de la obra en general. El coro de Erinias tiene aún más claras las cosas que el de las *Coéforas*, porque no sólo sabe lo que debe ser, sino que además tiene, o cree tener, el poder para hacer que se cumpla, cosa de la que carecía el coro de las *Coéforas*. Frente a los coros de las otras dos obras, éste es un personaje principal del drama, y está formado por divinidades. Sus cantos expresan principios de alta sabiduría, pero apenas necesitan para ello recurrir a expresiones proverbiales, que tal vez serían inapropiadas, como meras aproximaciones humanas a la verdad: sólo usan las alusiones proverbiales de \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν y \*533 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος, que de algún modo se atribuyen a la divinidad. La gravedad con que se citan estas expresiones viene a coincidir con varias de las dichas en canto coral por los coros de las otras dos obras (Ag. 177 s., 750 ss., 1564, Cho. 313). Pero, por otro lado, son las únicas, mientras que los otros coros se permiten παροιμῖαι más humanas (394 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν, Cho. 78 s. δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι, 631-4 κακῶν . . . τὸ Λήμνιον . . . Λημνίοισι πῆμασιν).

Del uso de expresiones proverbiales por parte del coro o corifeo en conversación con otros personajes se hablará después. Pero antes de dejar los cantos corales debemos tratar todavía otra cuestión.

## 2.1. Expresiones proverbiales y de corte proverbial en la presentación de los coros

En el capítulo dedicado a los versos 75 ss. de las *Coéforas* hemos visto que un proverbio, variado y ampliado, sirve, en la última estrofa del primer canto coral, para presentar indirectamente a las mujeres del coro como esclavas y como contrarias al gobierno de Egisto y Clitemestra. En la párodo del *Agamenón* hay un tramo anapéstico (72-82) que cumple una función similar en una posición también similar. No es el final de la párodo, ni tampoco el final de su parte anapéstica, pero es una especie de cierre antes de la alocución a Clitemestra (que cierra la parte anapéstica antes del canto). En

ambos casos la estrofa o tramo explica la posición de los miembros del coro con respecto a la situación dramática que vienen de presentar, y en ambos casos esto sirve para presentarlos a ellos indirectamente. En el caso de las *Coéforas* hay un proverbio claro; en el *Agamenón* nos quedábamos con dudas de si había alusión a alguna o algunas expresiones proverbiales (pp. 742 s.); en todo caso, la estrofa se basa en los motivos típicos de varias expresiones proverbiales sobre la vejez.

Los *Persas* comienza, sin prólogo, con el coro de viejos persas presentándose a sí mismos directamente: quiénes son, su edad, su función, etc. Es una forma de presentación que tiene poca justificación dramática, que parece estar ahí sólo para informar al público. La presentación de los coros de la *Oresteia* es menos directa y más «natural», sin llegar al realismo del teatro moderno: en el *Agamenón* y las *Coéforas* los miembros del coro no empiezan presentándose a sí mismos, sino que hacen algo parecido a una presentación de la situación dramática, y es al hilo de esta presentación cuando acaban dando los datos sobre sí mismos que equivaldrían a una presentación suya. Esta forma de presentación resulta más natural, al estar motivada por razones dramáticas distintas a las de informar al público. En las *Coéforas* esto se combina con la «presentación» anterior de Orestes, que describe a las mujeres del coro y a Electra cuando las ve acercarse y hace una conjetura sobre su identidad. La presentación de las *Euménides* es la más compleja y sofisticada, de manera que en la *Oresteia* hay como una gradación en la complicación o sofisticación de la presentación de los coros que va de menos a más.

Pero, quedándonos ahora sólo con el *Agamenón* y las *Coéforas*, en ambos casos una presentación más o menos sofisticada de los miembros del coro se liga a expresiones proverbiales o de tipo proverbial relacionadas en cada caso con la característica principal de los miembros del coro: viejos, esclavas. No podemos decir mucho a partir de estos dos casos solos, pero cabe hacer la hipótesis de que las expresiones proverbiales sirvan en este contexto para aumentar la sensación de «naturalidad» de estas presentaciones indirectas.

### 3. Expresiones proverbiales en diálogo y monólogo

Las expresiones proverbiales en diálogo son las que más se acercan a la forma corriente de uso de las expresiones proverbiales en la lengua hablada, donde entran en juego hablante y oyente. Por ser propias de la lengua hablada, las expresiones proverbiales pueden servir a la imitación de esta lengua, que es de lo que se trata en el diálogo teatral. Que hayamos descartado que las expresiones proverbiales sirvan sin más para caracterizar el lenguaje de personajes más «bajos» no quiere decir que las expresiones proverbiales no sirvan para caracterizar a los personajes, como todo su lenguaje, ni tampoco que su uso no esté en relación con su posición social. El vocabulario y las cosas mencionadas en las expresiones proverbiales se adaptan, por lo general, a los personajes y a su posición social, y también la posición social relativa de los personajes en escena cuenta mucho en el uso de expresiones proverbiales. Se

trata, pues, no tanto de si los personajes usan expresiones proverbiales o no, sino de qué expresiones proverbiales usan y cómo.

### *3.1. Relación de las expresiones proverbiales con la posición social de los personajes que las dicen*

Orestes usa dos veces una locución relacionada con las carreras de caballos, que era ocupación aristocrática, otra con la caza, también apropiada a un joven noble, y otras dos veces una sentencia proverbial que, según el fr. 413 de Eurípides, era un precepto de la educación del aristócrata. Clitemestra usa la locución de la cratera de males y el proverbio de la tercera libación, relacionadas con la institución aristocrática del banquete. La sentencia de Agamenón ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ puede también, como ya hemos comentado, considerarse un precepto de prudencia más propio para las clases superiores. Estas expresiones proverbiales no pegarían en boca del vigía, el esclavo o la nodriza. Sobre la dificultad de determinar la posible coloquialidad de otras expresiones proverbiales ya hemos hablado. El vigía usa la del triple seis, sacada del juego de dados, que no era un juego de clases bajas, pero que sí debía de ser una de las formas más típicas de los vigías de entretenerse. La παροιμία sirve pues de un modo indirecto para caracterizar la ocupación del personaje. El buey y la lengua de su siguiente παροιμία son cosas compartidas por cualquier clase social. El vocabulario de las locuciones del esclavo de las *Coéforas* es también neutro: la de «gritar a sordos» es probablemente más coloquial que la de la navaja, que se usa en los poemas homéricos.

Lo único, pues, que puede concluirse a este respecto es que el vocabulario de las expresiones proverbiales de los personajes más elevados puede hacer referencia a cosas elevadas o propias de su clase, mientras que el de los personajes bajos no hará referencia a cosas propias o exclusivas de su posición social, sino que más bien excluirá las referencias a cosas elevadas y se atenderá a referencias a cosas compartidas, que están también presentes en las expresiones proverbiales de los personajes más elevados.

Decíamos también que el tono más o menos coloquial o elevado no lo da sólo el vocabulario, sino también la expresión completa, que puede tener un tono u otro por sí misma. En este sentido, las locuciones con más apariencia de tener un tono algo coloquial son Ag. 33 τοῖς ἐξ βαλούσης, Ag. \*868 τέτρωται δικτύου πλέω, Cho. 881 κωφοῖς αὐτῷ, tal vez Eum. 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, / οὔποθ' εὐρήσεις ποτόν. Una de ellas la dice el vigía, otra Clitemestra, otra el esclavo de las *Coéforas*, la última Atenea. Tampoco en estos casos, pues, hay una correspondencia entre la mayor «coloquialidad» y la posición social del hablante. De la locución de la red hay pocos paralelos, pero se trata de una hipérbole de tipo popular, de tono aparentemente coloquial, casi se diría que humorístico<sup>1</sup>. «Gritar a sordos» es también una hipérbole. Su uso se explica más por situarse en una escena de gran agitación que

---

<sup>1</sup> Si, como hace Judet de La Combe, se adopta la lectura τέτρωται de los manuscritos, podría pensarse entonces que la modificación de la imagen popular le resta algo de su coloquialidad.

por la posición social del esclavo que la dice. Eteocles usa la misma expresión en los *Siete contra Tebas*, lo que ha de explicarse no sólo por la agitación de la escena, sino también, como veremos, por su posición de autoridad con respecto al oyente. Y en una escena semejante a la del esclavo, la llamada a la puerta de Orestes en las *Coéforas*, el lenguaje tiene también rasgos coloquiales. De manera que es difícil afirmar que la locución sirva por sí misma para caracterizar al personaje como «subheroico». Puede señalarse que a esta primera locución se añade, pocos versos después, otra, ἐπὶ ξυροῦ, y que dos locuciones seguidas pueden tener algún valor caracterizador en este sentido. Sin embargo, la cosa no es clara: esta segunda locución no es vulgar ni coloquial, sino ya homérica, y cumple unas funciones de estructuración y creación de expectativa que justifican suficientemente su uso.

El caso del vigía es más complicado. El lenguaje del esclavo de las *Coéforas* sirve más a la caracterización de la escena que a la del personaje, pero el vigía del *Agamenón* es un personaje bien construido y caracterizado, de manera que sus expresiones proverbiales dicen algo de él. Aunque no son vulgares, siendo dos tan juntas y no modificadas formalmente, sí producen una impresión de lengua hablada corriente apropiada al personaje, y a esto creo que puede colaborar sobre todo la del triple seis, dicha además en un momento de emoción y tomada de un campo que cuadra con su ocupación. Los estudiosos han tendido a considerar como más «baja» la παροιμία del buey sobre la lengua por lo extraño de la imagen, pero cuenta con el paralelo de Teognis, mientras que los paralelos de la del triple seis pueden hacer sospechar un uso ligeramente más coloquial.

Con todo, no se trata de que dos expresiones proverbiales seguidas, sólo por el hecho de serlo, caractericen a un personaje como más bajo: tan apropiadas son estas locuciones al vigía como las dos de Clitemestra en *Cho.* 926 y 928. Hay que tener gran cuidado en esto: si el proverbio del fango-βόρβορος hubiera estado en boca del vigía en vez de en la de Atenea, también habría servido para caracterizar su posición social.

Las expresiones proverbiales de los dioses son pocas pero sugerentes. Con respecto al proverbio del fango de Atenea, si es cierto que el término βόρβορος implica una mayor libertad de lenguaje, ello podría deberse precisamente a su posición superior como diosa. La última expresión proverbial de la trilogía, 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, en boca de Atenea, es una versión de δράσαντι παθεῖν fijada para establecer pactos de alianza. La fórmula, probablemente de carácter aristocrático, es una versión menos solemne que δράσαντι παθεῖν o παθεῖν τὸν ἔρξαντα, lo que viene a coincidir con el tono general del lenguaje de Atenea en la obra. La locución de Apolo en *Eum.* 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφω es, aunque propia de la lengua hablada, completamente neutra en su registro, y cuenta con varios paralelos en la tragedia. La παροιμία de la primera de las tres caídas de la corifeo de las *Euménides* hace referencia a una actividad humana que, como ya hemos dicho, se relacionaba también con la aristocracia aunque fuera menos elitista que las carreras de carros. La relativa llaneza de las expresiones proverbiales de los dioses concuerda con la mayor llaneza del lenguaje de las *Euménides* en general, como conviene a los

requerimientos del contexto judicial que domina la obra (Earp 1948: 111) y al surgimiento de la claridad de la posibilidad de una vida buena y «racional» frente a la oscuridad de los crímenes de las dos primeras obras.

Es, en todo caso, de señalar que las expresiones proverbiales que dicen los dioses como personajes no tienen la grandeza de las *παροιμίας* que en los cantos corales se atribuyen a la divinidad. La mayor o menor grandeza del lenguaje en la tragedia depende, pues, ante todo de esta doble forma artística, lírica o recitado, más que de la posición social de los hablantes. Y depende al mismo tiempo, al menos en la *Orestea*, de lo que puede llamarse por simplificar la mayor o menor «tragicidad», lo que no coincide en absoluto con la mayor o menor «aristocraticidad»<sup>2</sup>. Varias expresiones proverbiales sirven a la expresión de verdades sagradas que constituyen los temas centrales de la tragedia, verdades que se dicen por inspiración y conservan un carácter algo enigmático que impide que se vea cómo pueden cumplirse en la práctica; otras, por sus imágenes y sus desautomatizaciones, a la construcción de un ambiente trágico en que los opuestos se mezclan subvirtiendo el orden de lo que debe ser. Cuando, antes de que termine la trilogía, este ambiente trágico va poco a poco desapareciendo, se van al mismo tiempo creando los cauces institucionales para que las verdades sagradas cuyo cumplimiento era un misterio dejen de ser misteriosas y se cumplan de un modo «claro» y «racional». La diferencia viene a corresponderse a grandes rasgos con la que Nietzsche establecía entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Esta «claridad» y «racionalidad» son ideales aristocráticos (también democráticos) y están en la obra encarnados en la figura de Atenea. Las expresiones proverbiales de mayor grandeza trágica, lo cual no quiere decir más aristocráticas, se usan cuando la tragedia es más trágica; cuando deja de serlo, se usan menos imágenes en general y menos expresiones proverbiales, al tiempo que se va dando paso a un lenguaje que quiere ser más racional.

Por otro lado, la caracterización basada en la adecuación del lenguaje de un personaje a su posición social dice mucho menos que la basada en la inadecuación. El personaje de Clitemestra es un caso excepcional en este sentido, pues en ella se mezclan la adecuación y la inadecuación del lenguaje de una manera que se corresponde bien con lo que Clitemestra es: una mujer que para defenderse como mujer, para defender el ámbito más propiamente femenino, que es el de la familia y los hijos, rompe las reglas y actúa y habla como un hombre; aunque, de nuevo, para actuar y hablar como un hombre, usa recursos, como el engaño y el lenguaje de doble sentido, que se consideran típicos de las mujeres; y el mismo hablar como un hombre, cuando y como no debe una mujer hacerlo, vuelve a ser lo típicamente femenino o más bien lo típico de la mujer indecente.

Varias expresiones proverbiales de la reina hacen referencia a la maternidad (Ag. 264 s., *Cho.* 928), varias están en un contexto de lamento: lamento por sí misma antes de la muerte de Agamenón y antes de la suya propia (Ag. \*902, *Cho.* 926, 928) y lamen-

---

<sup>2</sup> A esta «tragicidad» puede también servir lenguaje muy directo, casi «bajo», que es lo que se da tras la muerte de Agamenón en boca de Clitemestra y no de un «personaje bajo».



to por Orestes (Cho. 697), lo que viene a cuadrar con los modos típicos del lenguaje femenino. Pero en la segunda parte del *Agamenón*, tras la muerte del rey, el lenguaje y las *παροιμίας* de Clitemestra la caracterizan de modo más marcado precisamente por atreverse a jactarse de lo que acaba de hacer un poco al estilo del héroe épico<sup>3</sup> (\*1394 *χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι*), sólo que con una habilidad retórica de dobles sentidos y unas referencias a la hija y la casa que responden a su condición de mujer. La impiedad de la deformación del proverbio de la tercera libación es inapropiada para cualquiera; tal vez se sienta que sólo una mujer es capaz de algo tan impío. La alusión proverbial al canto del cisne puede relacionarse con dos tipos de lenguaje típicamente femeninos al tiempo que rompe con todas las reglas de lenguaje esperable en una mujer: se trata de una forma de «lamento» por la muerte del cisne, pero entra, por contraste, dentro de un contexto de lenguaje indecente que se considera típico de las mujeres pero sólo aceptable en ciertos contextos rituales femeninos; nunca fuera de ellos, y mucho menos dirigiéndose a hombres; el lamento se muestra así como mera burla.

Hemos tocado así otro criterio de diferenciación social, el del sexo, distinto de la clase aristocrática-no aristocrática. Nos queda el de la edad. Algo hemos dicho ya de las sentencias y locuciones de Orestes, que no son de una sabiduría tan alta como las de Agamenón, sino propias más bien de un joven noble y prudente. En cuanto a la vejez, es difícil a partir de la *Oresteia* decir algo seguro, porque los personajes viejos son corales, y todos los coros son viejos, de manera que su mayor inclinación al uso de sentencias de alta sabiduría la propician tanto su edad como su condición de coro.

### 3.2. Las expresiones proverbiales en diálogo y monólogo en su situación dramática

Pero una expresión proverbial no se relaciona sólo con el hablante, sino también con el oyente, el referente y la situación en que se dice. De ahí que la principal división sea la que se da entre los cantos corales a solas y las partes dialogadas, donde hay hablante y oyente, ya sea en recitado, recitativo o canto. Vamos a considerar ahora el funcionamiento de las expresiones proverbiales como actos de habla, aunque artísticos, que alguien dice a alguien hablando de algo. Ha de tenerse, pues, en cuenta qué personajes hablan, a qué personajes se dirigen, qué personajes están presentes, y a qué personajes alude la expresión proverbial.

Varios estudios coinciden en señalar que el uso de expresiones proverbiales en las que coinciden el oyente y el referente es propio sólo de hablantes en una posición de autoridad con respecto al oyente, mientras que las expresiones proverbiales en las que el referente es una tercera persona se usan más libremente<sup>4</sup>. Esto se explica porque es

<sup>3</sup> Debnar 2010: 137.

<sup>4</sup> Lardinois (1997, 2000), a partir de los estudios de Seitel (1969 y 1977) sobre el uso de proverbios entre los ibo de Nigeria en las novelas de Chinua Achebe y sobre el uso de proverbios entre los haya de Tanzania y del estudio de Basso (1976) sobre las «palabras sabias» de los apaches occidentales. A parecidas conclusiones llega Strässler (1982: 99-103) con respecto al uso de *idioms* en inglés. Waś (1983: 258-60)

muy frecuente que las expresiones proverbiales sirvan para condenar ciertas acciones o actitudes; ha de añadirse que incluso las que sirven sólo para indicar el mejor modo de obrar o para definir una situación pueden también resultar cuando menos descorteses: son expresiones sapienciales, y, al referirlas directamente al oyente, el hablante está diciendo implícitamente que sabe más que él.

Sobre el uso de expresiones proverbiales referidas al propio hablante no hay acuerdo entre los estudiosos. Para Lardinois, que ha aplicado este modelo al estudio de las γνῶμαι de la *Ilíada*, se usan, como las referidas a una tercera persona, más libremente que las referidas a la segunda. Añade Lardinois que la coincidencia entre oyente y referente es también posible con expresiones laudatorias o en casos de mucha familiaridad entre hablante y oyente; los casos que no cumplen estas condiciones (posición clara de autoridad del hablante, expresión proverbial laudatoria, gran familiaridad entre hablante y oyente) serían casos conflictivos en los que las expresiones en cuestión «se usan para insultar al interlocutor sugiriendo que es socialmente inferior» (Lardinois 1997: 228).

Es de creer que algunas de las diferencias en estos análisis pueden deberse a las diferentes convenciones sociales de cada pueblo. Pero, por lo demás, es llamativa la coincidencia en todos los casos en la restricción en el uso de expresiones proverbiales referidas a la segunda persona, y el estudio de Lardinois, aun referido sólo a las γνῶμαι, puede servir de prueba de que algo semejante se da también en griego. El modelo es aplicable a la *Orestea*, pero es también interesante comprobar hasta qué punto las situaciones que plantea la tragedia son mucho más complicadas que la mera referencia a hablante, oyente o tercera persona: en *Cho.* 697 ἔξω . . . πολλοῦ πόδα, por ejemplo, Clitemestra se refiere a Orestes sin saber que está hablando con el propio Orestes. Lardinois encuentra que algunas γνῶμαι de la *Ilíada* tienen un doble referente, el principal o directo y otro indirecto, lo que permite al hablante modos de crítica o consejo más sutiles, si bien algunos de sus ejemplos dan la impresión de ser producto de una sobreinterpretación de las intenciones del hablante o el poeta. En la tragedia es más fácil encontrar casos de expresiones proverbiales aplicables a varios personajes o en varios sentidos, y esto puede darse con o sin intención del hablante. Cuando en el hablante no hay intención se trata precisamente del recurso propiamente trágico de la ironía trágica. Las expresiones proverbiales se prestan bien a esto precisamente por tratarse de generalizaciones aplicables a multitud de casos o por ser expresiones de sentido figurado cuyas imágenes pueden prestarse a distintas interpretaciones.

Veremos además que el grado de conflicto que produce una expresión proverbial no depende sólo de las posiciones del hablante y el oyente, sino también del sentido de la propia expresión proverbial y de la forma en que se usa. Y que el estudio de las expresiones proverbiales en relación con los personajes y la situación en que se dicen es productivo también en otros sentidos, ya que no están relacionadas sólo con la posición social de los hablantes y referentes, sino también con su carácter, sus

---

observa, según Collard (2005: 260), algo parecido con respecto a los coloquialismos en la tragedia: «la tendencia de este tipo de lenguaje a acumularse en las palabras dirigidas a personas de baja condición por sus superiores, y a veces a mortales por dioses».

intereses y el contexto en el que hablan<sup>5</sup>. Muchas veces es interesante también tener en cuenta la reacción del oyente frente a la expresión proverbial.

Martin (2005) ha intentado aplicar este modelo de los hablantes y referentes, junto con la noción de buena y mala ejecución («performance») del proverbio, a unas pocas γνῶμαι de la tragedia (Eur. *Med.* 294 s. y 298 s., Soph. *Tr.* 1-5, *Ai.* 646 s. y 665<sup>6</sup>) —para este autor, cualquier γνῶμη puede considerarse un proverbio—, pero las referencias indirectas que encuentra y la virtud o vicio en el uso de las γνῶμαι de cada pasaje me parecen fruto de una sobreinterpretación. La habilidad que atribuye a Medea en la obra de Eurípides para decir de manera indirecta lo que quiere decir es algo que también se encuentra en Clitemestra en un grado extremo y que es ciertamente una habilidad de los hablantes más expertos en el uso de proverbios y otros recursos sapienciales, pero lo cierto es que es muy dudoso que en *Med.* 298 s. σκαιοῖσι μὲν γὰρ καὶνὰ προσφέρων σοφὰ / δόξεις ἀχρεῖος κοῦ σοφὸς πεφυκέναι haya una referencia, directa ni indirecta, a Creonte. Tampoco los ejemplos de mal uso son convincentes: ni Deyanira queda caracterizada, con la γνῶμη que dice al principio de las *Traquinias*, como alguien que hace gala de una sabiduría que no puede, por su edad, poseer, ni faltan en *Ai.* 646 s. los presentadores y explicaciones típicos en la cita de proverbios en el norte de Nuevo Méjico, y, si la pertinencia de la γνῶμη es algo laxa, esto es, como bien se sabe, propio de muchas γνῶμαι trágicas (aunque el pasaje no es tan incongruente como Martin supone); ni es un mal uso de un proverbio, sino uno de sus usos más propios, el que se hace *a posteriori*, cuando ya no sirve para aconsejar y evitar un perjuicio, como en *Ai.* 665, sino para explicar lo ocurrido.

Las prisas por aplicar los modelos de la etnología lingüística al griego antiguo, de las que ya se ha hablado en la Introducción, no sólo han hecho que no se atienda al estudio previo de qué es en griego expresión proverbial, sino que llegan aquí a la insensatez etnológica de aplicar lo que es válido para un pueblo a otro, y lo que es válido para el habla corriente a un género tan poco realista como la tragedia. Si a algunos críticos menos modernos les sorprendía, o hasta disgustaba, el frecuente uso de γνῶμαι en la tragedia y su aparente falta de pertinencia en su contexto, en esta forma de crítica, la dificultad, no reconocida como tal, se soluciona atribuyendo a las γνῶμαι sentidos y efectos que no tienen. El problema en ambos casos está en interpretar la tragedia desde tan lejos: desde las costumbres y gustos literarios modernos o desde la etnolingüística de la lengua hablada de otros pueblos.

Pero pasemos ya a ver cómo funciona este juego de hablante, interlocutor y referente en la *Oresteia*. Ordeno a continuación de nuevo las expresiones proverbiales en diálogo y monólogo por hablante, pero señalando además ahora para cada una el interlocutor, los personajes presentes<sup>7</sup> y el referente. El referente no siempre es único o claro, o a veces puede haber un referente principal y otro secundario, que se indicará

---

<sup>5</sup> Así también Lardinois (2000) se sirve del uso de γνῶμαι para hacer una caracterización de los personajes de la *Ilíada*.

<sup>6</sup> Pasando por alto *Ai.* 648 ἄεπτον οὐδέν, que los antiguos sí consideraban παροιμία.

<sup>7</sup> Dejo de lado los personajes mudos como sirvientes o guardias; sí tengo en cuenta al jurado de las *Euménides*.

entre paréntesis. Incluyo todas las expresiones proverbiales en recitado y las expresiones proverbiales en recitativo y canto en conversación con otros personajes.

#### *Vigía*

Ag. 32 s. τὰ δεσποτῶν γὰρ εὖ πεσόντα θήσομαι,  
τρὶς ἔξ βαλούσης τῆσδέ μοι φρυκτωρίας.

Interlocutor: No hay. Referente: Vigía (sus señores).

Ag. 36-7 βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν

Interlocutor: No hay. Referente: Vigía; Egisto y Clitemestra.

#### *Clitemestra*

Ag. 264 s. εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία,  
ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα.

Interlocutor: Corifeo. Referente: ¿Corifeo?

Ag. \*868 τέτρηται δικτύου πλέω

Interlocutor: Coro, Agamenón. Presente: Casandra. Referente: Agamenón (en 3ª persona), personas ausentes que han dado noticias sobre la muerte de Agamenón.

Ag. \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν

Interlocutor: Coro, Agamenón. Presente: Casandra. Referente: Clitemestra, Agamenón (en 3ª persona).

Ag. 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς

Ἰδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν

Interlocutor: Coro. (Presentes: Cadáveres de Agamenón y Casandra.)  
Referente: Agamenón, Clitemestra.

Ag. \*1394 χαίρουτ' ἄν, εἰ χαίρουτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι

Interlocutor: Coro. (Presentes: Cadáveres de Agamenón y Casandra.)  
Referente: Clitemestra, Agamenón.

Ag. 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε

πλήσας ἀραιῶν αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν.

Interlocutor: Coro. (Presentes: Cadáveres de Agamenón y Casandra.)  
Referente: Agamenón (Clitemestra, Ifigenia).

Ag. 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον

Interlocutor: Coro. (Presentes: Cadáveres de Agamenón y Casandra.)  
Referente: Casandra.

Ag. 1526 s. ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχων

Interlocutor: Coro. (Presentes: Cadáveres de Agamenón y Casandra.)  
Referente: Agamenón (Clitemestra, Ifigenia).

Cho. 697 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα

Interlocutor: extranjero-Orestes. Presentes: Pílates, Coro. Referente: Orestes.

Cho. 926     ξοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην  
Interlocutor: Orestes. Presentes: Pílates, Coro. Referente: Orestes, Clitemestra.

Cho. 928     οἷ' γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην  
Interlocutor: Orestes. Presentes: Pílates, Coro. Referente: Orestes, Clitemestra.

#### *Heraldo*

Ag. 532 s.    οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον  
Interlocutor: Corifeo. Referente: Paris y Troya, Agamenón y el ejército griego.

Ag. \*648     πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;  
Interlocutor: Corifeo. Referente: Heraldo (Menelao y parte del ejército griego).

#### *Coro y corifeo del Agamenón (viejos de Argos)*

Ag. \*806     εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν  
Interlocutor: Agamenón. Referente: Agamenón.

Ag. \*1163    νεογνὸς ἄν' αἰῶν μάθοι  
Interlocutor: Casandra. Referente: Coro (Casandra).

Ag. 1245     ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω  
Interlocutor: Casandra. Referente: Corifeo (Casandra).

Ag. 1429 s.    ἄντιπον ἔτι σε χορὴ στερομένην φίλων  
                  τύμμα τύμματι τεῖσαι.  
Interlocutor: Clitemestra. Referente: Clitemestra.

Ag. 1564     παθεῖν τὸν ἔρξαντα  
Interlocutor: Clitemestra. Referente: Agamenón, Clitemestra, general.

#### *Agamenón*

Ag. 839     εἶδωλον σκιᾶς  
Interlocutor: Coro. Referente: Compañeros en Troya.

Ag. \*849     ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες  
Interlocutor: Coro. Referente: Personas indeterminadas en Argos (Agamenón y los argivos participantes en los κοινούς ἀγῶνας de 845).

Ag. 928 s.    ὀλβίσαι δὲ χορὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ  
Interlocutor: Clitemestra. Presente: Coro. Referente: Clitemestra, Agamenón.

#### *Egisto*

Ag. 1624     πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς  
Interlocutor: Corifeo. Presente: Clitemestra. Referente: Corifeo (Egisto).

Ag. 1668     φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους  
Interlocutor: Corifeo. Presente: Clitemestra. Referente: Orestes (Corifeo).

*Esclavo del palacio de Argos*

Cho. 881 κωφοῖς αὐτῶ

Interlocutor: ¿No hay?, ¿habitantes de la casa, especialmente Clitemestra?

Presente: Coro. Referente: Habitantes de la casa, especialmente Clitemestra (Esclavo).

Cho. 883 ἐπὶ ξυροῦ

Interlocutor: No hay. Presente: Coro. Referente: Clitemestra.

*Coro de esclavas del palacio de Argos*

Cho. 313 δράσαντι παθεῖν

Interlocutor: Orestes, Electra. Referente: Clitemestra, Egisto (Orestes, Electra, Coro).

*Orestes*

Cho. 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου

Interlocutor: Coro (Electra). Referente: Orestes.

Cho. 557 ληφθῶσιν ἐν ταῦτῳ βρόχῳ

Interlocutor: Coro, Electra. Referente: Clitemestra y Egisto (Orestes, Electra, Coro).

Cho. \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν

Interlocutor: Coro. Presente: Electra<sup>8</sup>. Referente: Coro.

Cho. \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια

Interlocutor: Coro. Presente: Electra. Referente: Coro.

Cho. 1022 s. ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἐξωτέρῳ

Interlocutor: Coro. Referente: Orestes.

Eum. \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως

Interlocutor: No hay. Presente: Coro de Erinias. Referente: Orestes.

Eum. \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ

Interlocutor: No hay. Presente: Coro de Erinias. Referente: Orestes.

*Apolo*

Eum. 650 s. τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφω

Interlocutor: Erinias. Presentes: Jurado, Atenea, Orestes. Referente: Zeus.

*Corifeo del coro de Erinias*

Eum. \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων

Interlocutor: Orestes y todos los presentes. Presentes: Jurado, Atenea, Apolo.  
Referente: Orestes.

---

<sup>8</sup> Taplin (1977: 338-40) sitúa la salida de Electra en 584; otros la hacen salir antes.

*Eum.* 694 s. βορβόρω ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν

Interlocutor: Pueblo del Ática. Presentes: Jurado, Orestes, Apolo. Referente: Pueblo del Ática.

*Eum.* 868 εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν

Interlocutor: Erinias. Presente: Jurado. Referente: Erinias (Pueblo del Ática).

Podemos empezar comparando los resultados del estudio de Lardinois sobre las γνῶμαι de la *Iliáda* con los nuestros sobre las expresiones proverbiales de la *Oresteia*: de las 154 γνῶμαι que Lardinois identifica en la *Iliáda*, 43 se refieren directamente al interlocutor (28'57%), y de estas 43, 34 las dicen personajes con autoridad (79'07%). De las 50 expresiones proverbiales que hemos identificado en la *Oresteia*, 15 o 16 se refieren al interlocutor (30% o 32%)<sup>9</sup>: hasta aquí, la proporción es parecida; pero, en contraste con los datos de Lardinois, sólo en 5 de estos casos (33'33% o 31'25%) el personaje que las dice tiene claramente una autoridad superior al interlocutor: *Ag.* 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρη / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοί φίλῃ: Agamenón a Clitemestra; *Cho.* \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν y \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια: Orestes al coro de esclavas; *Eum.* 694 s. βορβόρω ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν: Atenea al pueblo del Ática; \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων: las Erinias a Orestes (aunque en este último caso la autoridad de las Erinias tal vez no está tan clara). De los datos de Lardinois, que sólo encuentra 5 γνῶμαι conflictivas en la *Iliáda*, puede deducirse que el uso de expresiones proverbiales en la *Oresteia* es mucho más conflictivo que el de las γνῶμαι en la *Iliáda*, lo cual no deja de ser apropiado para una obra de teatro, donde el conflicto ha de darse en el diálogo, mientras que en la épica se da también en la narración. No es que los 10 u 11 casos restantes de la *Oresteia* sean todos conflictivos en sentido estricto: *Ag.* \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, \*868 τέτρηται δικτύου πλέω y \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν se explican en parte por ser παροιμίαι laudatorias o entrar en contexto de alabanza; el parentesco que une a hablante y oyente tal vez suavice los usos de *Cho.* 926 οἶκα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην y 928 οἷ' γώ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην; en *Ag.* 1564 el referente es doble (Agamenón y Clitemestra), lo que en cierto modo facilita el uso; pero cada caso tiene su complicación. Veámoslos.

Los usos más conflictivos de expresiones proverbiales se dan en el enfrentamiento entre **Egisto** y el corifeo del *Agamenón*. El uso más agresivo de una expresión proverbial es *Ag.* 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, que está incluso en segunda persona. Esto implica ya de por sí una tensión mayor que cuando la referencia al interlocutor se hace por medio de una generalización (*Ag.* \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρη / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοί φίλῃ, 1564 παθεῖν τὸν ἑρξάντα) o en tercera persona (*Ag.* \*868 τέτρηται δικτύου πλέω, *Eum.* \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν

<sup>9</sup> 15 o 16 porque la interpretación de *Ag.* 264 s. no es segura.

τριῶν παλαισμάτων). Al usar la locución, Egisto se retrata a sí mismo como alguien que considera que está en una posición superior, cosa que por otro lado es clara por el resto de su lenguaje. Además del uso en segunda persona, el sentido mismo de la παροιμία lo dice. Pero esta posición es recién adquirida, y por medios más que dudosos: la discusión con el coro precisamente se produce porque éste no la acepta. Por otro lado, el coro es un coro de ancianos argivos, que tienen por su edad también una posición de autoridad de otro tipo, que los hace, cuando menos, merecedores de respeto. La falta de respeto de Egisto por sus súbditos más respetables lo convierte en un tirano y contrasta con la actitud de Agamenón a su llegada. Pero la agresividad de la expresión no depende sólo de la identidad entre referente e interlocutor, sino también del sentido de amenaza de la παροιμία en este contexto y de la identidad entre el hablante y el que maneja el aguijón<sup>10</sup>: cuando en el *Prometeo encadenado* Océano usa la misma expresión para aconsejar a Prometeo, el que maneja el aguijón (Zeus) es un tercero que no está presente. La expresión de Egisto es una amenaza directa y chulesca que se inserta entre otras amenazas del mismo tono. El corifeo responde con parecida agresividad (γύναι... 1625), sólo que la suya es una agresividad impotente. El lenguaje y el trato a los miembros del coro por parte de Egisto contrasta también con el de Clitemestra, que en la discusión anterior con el coro no lo amenaza, o al menos no lo hace tan directamente, sino que se limita a justificar su acción por las culpas de Agamenón, y que en esta escena tiene que mediar cuando el coro y los hombres de Egisto están a punto de llegar a las manos.

Es tras esta intervención de Clitemestra cuando Egisto dice, ya en tetrámetros, el proverbio φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους (1668). Aunque el referente primario no sea el corifeo sino Orestes, el proverbio se dice contra lo que acaba de decir el corifeo y tiene un tono un tanto burlón.

Que el poder de Egisto sobre el **coro** está en entredicho se echa de ver en la respuesta de éste (1669 πρᾶσσε, πιαίνου, μαιίνων τὴν δίκην, ἐπεὶ πάρα), que retoma la imagen del proverbio para volverla contra Egisto. La autoridad del coro se muestra en que ya en la escena anterior decía a Clitemestra ἄντιτον ἔτι σε χρή στερομένην φίλων / τύμμα τύμματι τεῖσαι (Ag. 1429 s.). Pero este uso, aun siendo fuerte, no es tan agresivo como los de Egisto: en primer lugar, porque Clitemestra es una mujer, y el coro tiene más autoridad con respecto a ella; además, se trata de una parte lírica, lo que puede dar más libertad, o menos «verosimilitud social», a lo que se dice; no hay tampoco animal que sirva de insulto como ocurría en πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε; por último, la predicación principal, χρή, es impersonal, y no se dice quién es el que hará pagar a Clitemestra ni se supone que haya de ser el propio coro el que lo haga, como pasaba en el caso de πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, en que el aguijón lo manejaba el propio Egisto. También puede pensarse que Clitemestra ha perdido su autoridad de reina al matar a Agamenón, ya que esta autoridad descansaba para el coro en el hecho de ser la mujer del rey (259 s.). Éste es precisamente el conflicto: que el coro no reconoce la

<sup>10</sup> Son comparables los usos de Il. 17.32 y 20.198 ὅχθ' ἐν δέ τε νῆπιος ἔγνω, casos en los que Lardinois (1997: 228) también reconoce la influencia del sentido del proverbio además de la del contexto social.



autoridad que Clitemestra pretende tener. Que la expresión se diga cantando tiene importancia: el coro se va acercando así a la autoridad casi oracular que afirmaba al principio de su primer canto, que es con la que dice el siguiente proverbio, παθεῖν τὸν ἔρξαντα. En este caso hay que añadir la complicación de la ambigüedad de la referencia: si en principio, como respuesta a Clitemestra aceptando sus razones y retomando su mención proverbial de 1526 s., se trata de un proverbio de referente ausente (Agamenón), hay al mismo tiempo un segundo referente, que es Clitemestra; la cita general de la ley hace, además, que esta referencia no sea tan directa, y el lamento que sigue por la maldición de la familia también la suaviza. Clitemestra puede así en su respuesta darle la razón al coro al tiempo que pretende que el proverbio no se refiera a ella misma.

Quizá la mejor muestra del tipo de autoridad del coro sea el proverbio de Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, una generalización de tipo laudatorio referida a Agamenón directamente. A pesar de su sentido laudatorio, el proverbio encierra también una crítica que es resumen y conclusión de los reparos que el coro acaba de contar que tenía con respecto a la empresa de la guerra de Troya. Frente a lo que podría pensarse que se da en una monarquía bárbara, tal como nos la muestra el propio Ésquilo en los *Persas* con el miedo de los viejos persas a hablar con la sombra de Darío, los viejos argivos quieren mostrar sus verdaderos sentimientos al rey (y el poeta la libertad de palabra de que ante él gozan), y lo hacen con un equilibrio en el que no ocultan sus dudas anteriores ni su alegría actual porque las cosas hayan salido bien. La crítica tiene sin embargo más importancia que la que le dan hablante y oyente, y la facilidad excesiva con que se pasa por alto el πόνος pasado tiene otro efecto en el público.

Estos usos del coro muestran, por un lado, su posición de una cierta autoridad en Argos, que en el recitado es la autoridad de un grupo de viejos argivos, tal vez un consejo de ancianos del rey, y en el canto es también una autoridad de instancia inspirada, mezclándose en otros tipos de conversación ambas funciones. El tipo de autoridad del corifeo en recitado no es bien medible con otras autoridades como las de Clitemestra y Egisto. En la primera parte de la obra reconocen su sometimiento a Clitemestra pero pueden hablar con su rey con cierta libertad de palabra; en la segunda, habiéndoselos revelado la autoridad de Egisto y Clitemestra como injusta, no pueden acatarla ya sin más. Sus proverbios entran dentro de una caracterización de los viejos del coro como buenos ciudadanos, fieles a su rey Agamenón pero capaces de dudar de sus decisiones, ciudadanos que finalmente, cuando la situación se les presenta como claramente injusta, no se callan y están dispuestos a luchar con los hombres de Egisto y a responder a sus burlas.

Las otras dos expresiones proverbiales del corifeo, Ag. \*1163 νεογνὸς ἂν ἄϊων μάθοι y 1245 ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω, las dice en conversación con Casandra. La referencia principal es del corifeo a sí mismo, que entiende o no entiende lo que Casandra dice. Si hay en ellas una cierta referencia a Casandra, no puede producir conflicto: el corifeo es varón y de más edad, pero, sobre todo, la primera está dicha

con compasión por el destino de Casandra, y la segunda es un simple reconocimiento de no estar entendiendo.

El lenguaje de **Clitemestra** es el más rico y complejo de la obra. Aunque ocupe la posición de reina, lo es por estar ausente el marido, y es siempre una mujer, lo que le resta autoridad. En la primera parte de la obra finge atenerse a esta función, pero dejando siempre lugar a que se entrevean sus verdaderos pensamientos. En la segunda parte, tras la muerte de Agamenón, defiende su acción pretendiendo tener el mismo derecho a la venganza que un hombre, cosa que el coro no puede aceptar.

Todas las expresiones proverbiales de Clitemestra en el *Agamenón* se refieren a Agamenón, menos la de la aurora y la del canto del cisne. En el fondo, también estas dos se relacionan estrechamente con él: el bien que la reina desea para el nuevo día al entrar en escena es que sus planes de venganza se cumplan con éxito; el placer que le produce la muerte de Casandra es por ser ésta amante de Agamenón. Pero veamos cada expresión.

Si la interpretación que hemos hecho de su primera expresión proverbial es correcta, Clitemestra entra en escena criticando las últimas palabras del corifeo; si no lo es, la crítica sigue estando presente, aunque de manera más indirecta. Clitemestra apoya su autoridad de regente femenina en la autoridad de la cita explícita de una παροιμία. Su crítica, más o menos directa, responde a una crítica indirecta anterior del corifeo, aunque, con la indicación explícita ὥσπερ ἡ παροιμία, se hace un uso típico de las expresiones proverbiales, en el que la crítica queda algo suavizada por hacerse el hablante mero transmisor de la palabra tradicional. El conflicto es de los que no se reconocen abiertamente, y continuará presente en lo que sigue de esta escena y en la posterior del mensajero. A esto se añade que, con esta παροιμία, Clitemestra da a entender lo que el coro sospechaba ya: que hay algo, las buenas nuevas de εὐάγγελος, que ella conoce y el coro no, con lo que queda situada en una posición superior. Es este conocimiento el que le permite censurar al coro por sus palabras, que podrían ser de mal agüero. Pero en el juego entre hablante y oyente (y público) hay en esta expresión mucho más: su sentido es uno para el coro (las buenas nuevas serán, cuando a continuación se le comuniquen, la toma de Troya) y otro para la reina (un sentido relacionado con el buen cumplimiento de sus planes de venganza, que dependen de esta noticia). La relación madre-hija entre la aurora y la noche de la παροιμία no puede ser tampoco casual en boca de Clitemestra.

Con esta primera frase, pues, Clitemestra muestra ya su dominio de la situación y su dominio del uso de un lenguaje lleno de alusiones y dobles sentidos, en el que los tópicos de la tradición se saben emplear en el propio provecho. Ésta es la forma del lenguaje de la reina sobre todo en la primera parte del *Agamenón*, antes de la muerte del rey. En la primera parte de su discurso de bienvenida a Agamenón, que contiene las expresiones \*868 τέτρηται δικτύου πλέω y \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, se refiere al rey, que está presente, en tercera persona. La segunda expresión es laudatoria, y la primera, aunque no lo es por sí misma, está dentro de un contexto de lamento por sus desgracias lejos de su esposo. La posible coloquialidad de la

hipérbole de la red se entiende, aun sin tratarse de una escena agitada, si se considera que Clitemestra está criticando con ella a personas ausentes con respecto a las cuales toma aquí además una posición de superioridad (por demostrarse ahora que sus noticias eran falsas). Pero las dos imágenes responden también al tono general de ambivalencias del lenguaje de Clitemestra. Para empezar, ambas, sobre todo la segunda, contribuyen a dar un tono de exceso retórico (en contraste con el comedimiento del coro) que provoca la crítica de Agamenón en su respuesta y puede producir una impresión de fingimiento. Y los dobles sentidos son posibles: la imagen de Agamenón con más agujeros que una red es, por un lado, una imagen de Agamenón muerto, que es lo que Clitemestra desea, y el hecho de que se atreva a usar una imagen tan directa y popular es entonces muestra de gran audacia e inteligencia; por otro lado, se escoge la imagen de la red, que es como se llama en la obra en varias ocasiones a la vestidura con la que se enreda a Agamenón para matarlo. Las imágenes de alivio de la necesidad que culminan en la sentencia *τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν* pueden siempre referirse al placer que producirá a la reina el cumplimiento de su plan. Clitemestra, pues, se las arregla para usar expresiones proverbiales referidas al oyente que esconden lo que tienen de amenazante en una apariencia de encomio. Y, al mismo tiempo, la alabanza es excesiva, lo que pone en peligro al alabado, como Agamenón le advierte poco después. Clitemestra está aquí, pues, *actuando* con sus palabras de dos maneras: aludiendo a lo malo, lo llama; nombrando lo bueno, lo hace de una manera apropiada sólo a los dioses o los muertos, lo que constituye una acción contra Agamenón tan real como la que luego acometerá con la espada.

Después de la muerte de Agamenón, el lenguaje de Clitemestra cambia, porque no hay ya necesidad de engañar, y sus palabras adquieren una audacia sobrecogedora. La reina puede usar ya varias expresiones proverbiales que constituyen una censura o ataque directo. A primera vista, esto coincide con el modelo de Lardinois *et al.*, porque las críticas se hacen cuando el referente está ausente. Pero la situación dramática añade una complicación al modelo: el referente está más que ausente: está muerto; y menos que ausente, porque su cadáver está presente en escena, lo que convierte los ataques de Clitemestra (sobre todo \*1394 *χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι*) en una forma de impiedad, y esto es uno de los motivos para el conflicto con el coro.

Clitemestra ha engañado a todos en la primera parte de la obra; no podía ni siquiera en ausencia de Agamenón hacerle una crítica: su imagen tenía que ser la contraria de la verdadera. Esto se explica por ser Agamenón la autoridad máxima, a la que es peligroso criticar incluso en su ausencia, pero sobre todo, como ella misma explica en 1372-6, por estar ella tramando un plan contra él, para evitar levantar cualquier sospecha. Después de la muerte de Agamenón (y de Casandra) es como si todo lo que estaba contenido antes estallara de manera salvaje: Ag. 1386 s. *τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἰδοῦ νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν*, con su sangrienta inversión del lenguaje ritual de la tercera libación; \*1394 *χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι*, que desobedece el precepto de no jactarse de la muerte del enemigo; la *παροιμία* de la cratera de males de 1397 s., una censura clara de Agamenón; la alu-

sión al canto del cisne de 1444 s., cuya apariencia de encomio no quiere ya engañar a nadie sino sólo funcionar como burla; ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων (1526 s.), que vuelve, ya sin imagen, al argumento de las culpas de Agamenón y la ley de la correspondencia en los daños que ya se usaba con la cratera de males. Es de notar cómo Clitemestra consigue crear conflicto no por un ataque a su oyente sino por un ataque a las verdades establecidas, de lo que el caso más claro es \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι; en otros usos proverbiales (como en el resto de su lenguaje) la verdad establecida que ataca (que una mujer no tiene derecho a hacer justicia) está implícita. La respuesta del coro θαυμάζομέν σου γλῶσσαν, ὥς θρασύστομος, / ἥτις τοιόνδ' ἐπ' ἀνδρὶ κομπάζεις λόγον (1399 s.) es prueba de ello. Revela, además, cómo la presencia del cadáver hace más hirientes las palabras de Clitemestra y cómo para el coro la posición inferior de Clitemestra como mujer de Agamenón sigue contando aunque Agamenón esté muerto. Poco después, tras la crítica de Clitemestra a las infidelidades de Agamenón, con la alusión al canto del cisne, el coro responde centrándose en las culpas de las mujeres. También aquí, por otra parte, la presencia del cadáver de Casandra hace el uso de la expresión más conflictiva que si se tratara de un personaje simplemente ausente.

Hay, además, dos expresiones proverbiales de Clitemestra en esta escena que se refieren a Ifigenia, o, más concretamente, a la muerte de Ifigenia a manos de Agamenón: la de la cratera de males de Ag. 1397 s. y Ag. 1526 s. ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχων. Ifigenia había estado ausente de la obra desde la narración de su muerte en la párodo, si se exceptúan las veladas alusiones de Casandra, que el coro no había entendido. Ahora es por fin Clitemestra, la principal afectada por su muerte, la que se refiere a ella, lo que tiene un gran efecto. Esta referencia se produce de manera gradual: con la παροιμία de la cratera de males la alusión es implícita; viene después el juramento por su hija; y ya en 1525 la primera mención clara, con el nombre propio, que es complemento del proverbio de la correspondencia de daños que explica la muerte de Agamenón como castigo por la de Ifigenia. La referencia de la cratera de males escapa al coro (pero no al público), que empieza a buscar explicaciones de lo ocurrido por otras vías. Pero la del segundo proverbio es evidente, y es este descubrimiento de los motivos de la reina lo que lleva al coro a la ἀμηχανία y a la afirmación δύσμαχα δ' ἐστὶ κρίναι y la cita solemne de la ley proverbial παθεῖν τὸν ἔρξαντα.

El lenguaje y las expresiones proverbiales de Clitemestra, pues, no sólo construyen su personaje, sino también la evolución de su personaje: antes de la muerte de Agamenón, se refiere a él con engaños cargados de presagios siniestros; tras su muerte, se opera un cambio, o mejor, varios: deja de engañar, pero al principio, como embriagada por su acción, su franqueza es estremecedora, de una jactancia violenta e impía que se manifiesta en las inversiones de 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἶδου νεκρῶν σωτήρος εὐκταίαν χάριν y \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι; después pasa a la argumentación, más racional, de las culpas de Agamenón, primero con la παροιμία de la cratera de males, todavía de imagería sangrienta, y después con la alusión a la ley del δράσαντι παθεῖν de 1526 s. ἀνάξια

δράσας, ἄξια πάσχων, ya sin imagen y por tanto más neutra; entre estas dos, se intercala la malvada burla de Casandra con la alusión al canto del cisne, en el único pasaje en que se aparta un tanto de la figura de Agamenón pero que es fundamental para el juicio que de la reina han de hacerse coro y público, porque Casandra es inocente. Para esta evolución de Clitemestra centrada en las expresiones proverbiales y sus referentes es también importante un proverbio que no dice Clitemestra pero al que da su asentimiento: es el último proverbio del coro en esta misma escena (παθεῖν τὸν ἔρξαντα), al que Clitemestra aplica el término χρησμός (ἐς τόνδ' ἐνέβη σὺν ἀληθείᾳ / χρησμόν). El proverbio se refería tanto a Agamenón como a ella misma, pero ella intenta a continuación cambiar este sentido, dándolo por bueno sólo para lo ya pasado. Esto no impide que su aprobación del proverbio produzca un efecto cercano al de la ironía trágica. Hasta este momento, los equívocos y dobles sentidos de sus palabras parecían siempre buscados conscientemente y apropiados a sus fines; con esta afirmación, parece por primera vez perder el control absoluto que hasta este momento tenía: el público empieza, con este asentimiento y con la expresión de los deseos imposibles de pactar con el demon de la casa para que no haya más muertes en la familia, a sentir que es ahora su turno de padecer. Se inicia así la que será su situación en las *Coéforas*.

Todas las expresiones proverbiales de Clitemestra en las *Coéforas* se refieren, en cambio, a Orestes, su nuevo enemigo y el nuevo centro del drama. Cho. 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα presenta, como todo el parlamento en el que se inserta, una complicación especial en cuanto a los personajes y referentes del discurso: para Clitemestra, se trata de una locución de referente ausente (y muerto); para el público y el coro, es una παροιμία referida al oyente (Orestes que se hace pasar por un extranjero). La locución no implica una censura, pero sí un engaño (Orestes se ha ido por su propia voluntad) que Clitemestra no podría mantener de saberse en presencia de Orestes. Por otra parte, no es sólo que para Clitemestra el referente esté ausente, sino que el propio tema de la locución es la ausencia, lo que contribuye, junto con otras expresiones del mismo parlamento, a hacer la presencia de Orestes, por contraste, más patente, y el engaño en el que cae la reina más claro.

En las otras dos expresiones proverbiales de Clitemestra en las *Coéforas*, 926 οἶκα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην y 928 οἷ' γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, el referente es doble: Clitemestra y Orestes, hablante y oyente. En la medida en que referente y oyente coinciden, ambas locuciones implican una crítica, y directa. No se dicen en segunda persona, pero en la segunda se usa el mostrativo directo τόνδ'. En cuanto a las posiciones de autoridad relativas de hablante y oyente, es difícil decir hasta qué punto la posición de madre implica autoridad con respecto al hijo varón adulto<sup>11</sup>. La *Orestea* trata en cierto modo de este conflicto, lo que indica que era una relación problemática. El criterio de edad y el de padre-hijo se cruzan aquí con el del sexo: según

<sup>11</sup> Lardinois (1997: 227 n. 67) incluye, dentro de los ejemplos de γινώμαι dirigidas por padres a hijos, una de Hécuba a Héctor: ἀνδρὶ δὲ κεκμηῶτι μένος μέγα οἶνος ἀέξει (Il. 6.661), pero el sentido de la γνώμη es mucho más suave que el de las παροιμίαι de Clitemestra: no implica reconvención, sino, como mucho, consejo.

los dos primeros la madre es superior, según el tercero, inferior. Las respuestas de Telémaco a Penélope en la *Odisea* (1.346-59, 21.344-53) son buen ejemplo de la poca autoridad de la madre con respecto al hijo varón adulto. Y, sin embargo, en todo este enfrentamiento, Clitemestra intenta hacer valer su posición de madre, de manera que la conflictiva autoridad que como madre tiene está jugando en su manera de decir estas locuciones a su hijo. De ahí que la respuesta de Orestes a ambas sea precisamente la autoridad del padre: 927 πατρός γὰρ αἴσα τόνδε σουρίζει μόρον, 930 ἔκανες ὃν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε. Pero hay que añadir otros factores que explican estos usos: por un lado, puede pensarse que Clitemestra dice estas locuciones cuando ya no tiene nada que perder y no tiene por qué atender a conveniencias sociales; por otro, el que la referencia sea doble atenúa la censura, ya que ésta se acompaña del lamento de Clitemestra por sí misma, que puede ser un intento de mover a compasión. En sus respuestas de 927 y 930, Orestes no niega lo que dice Clitemestra, sino que lo reafirma: dices que vas a morir sin remedio, y así es; de esta manera, al darle la razón, se niega a la compasión que ella pide. Las dos expresiones proverbiales tienen, por otra parte, un efecto opuesto al de las expresiones proverbiales de Agamenón, que muestran la ceguera del rey ante lo que le espera: con ellas Clitemestra reconoce claramente su situación; la última implica también un reconocimiento de la lógica de lo que está pasando: ha sido ella misma la que, al matar a Agamenón, ha dado lugar a (ha parido y alimentado) la venganza que ahora cae sobre ella.

Otras expresiones proverbiales de Clitemestra tienen esta duplicidad de referencia: Ag. \*902 τερνὸν δὲ ταναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἶδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν, \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν, 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων, se refieren todas a Agamenón y a ella misma. Con la primera, antes de la muerte de Agamenón, se presenta a sí misma como un ser digno de compasión, como también en las dos últimas de las *Coéforas*, sólo que en el *Agamenón* esto forma parte de un engaño, mientras que en las *Coéforas* es verdad. La conmiseración de sí misma se considera una característica propia del lenguaje femenino, y Clitemestra sabe, en el primer caso, atenerse a lo que se espera de ella como mujer, y en los otros, usar como cualquier mujer estos recursos. Sus siguientes expresiones proverbiales, en la segunda parte del *Agamenón*, constituyen, en cambio, afirmaciones de su triunfo que contribuyen a su presentación de sí misma como autora orgullosa de unas muertes que considera justas. Ag. 1386 s. y \*1394 son las que más contribuyen a que esta presentación no pueda ser, sin embargo, justa a ojos del coro o el público, por su exceso y su impiedad: y es importante que sean las dos primeras, cuando Clitemestra parece estar como embriagada por lo que acaba de hacer.

En cuanto a las expresiones proverbiales que, dichas por otros personajes, tienen como **referente a Egisto y Clitemestra**, el vigía y las esclavas de las *Coéforas* usan παροιμίαι para criticar a sus señores en su ausencia con la típica mezcla de

resignación y censura propia de las expresiones proverbiales (Ag. 36 s., Cho. \*59 s., 78 s.); sólo el coro o corifeo del *Agamenón*, puesto en la situación de la reciente muerte del rey, dice sus expresiones proverbiales directamente a Clitemestra y contesta con valentía a las de Egisto. La visión de estos subordinados es fundamental para caracterizar a Egisto y Clitemestra y su gobierno como injustos. El esclavo de las *Coéforas* no parece, en cambio, odiar a sus amos: la noticia de la muerte de Egisto y la transición a la de Clitemestra queda a cargo de un personaje neutral, que, en una escena de gran agitación, se refiere al destino inminente de Clitemestra estando ella ausente. Orestes, con la locución de la red, habla también en ausencia de sus referentes por la necesidad del engaño de su plan de venganza. Agamenón, desde su posición superior de hombre, esposo y rey, reconviene a Clitemestra con 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, pero la reina sabe contestar muy hábilmente y darle la vuelta a la situación.

Pasemos a las expresiones proverbiales de **Agamenón**. En la primera, Ag. 839 εἶδωλον σκιᾶς, el referente (los compañeros en Troya) está ausente; en \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες, el referente, los posibles argivos descarriados sobre los que el coro ponía al rey, veladamente, sobre aviso, puede estar o no presente. Agamenón está hablando también de sí mismo, de su capacidad para reconocer los falsos afectos y de sus planes de buen orden para la ciudad. Está, pues, hablando de sí mismo como rey, como autoridad máxima que sabe ejercer su poder. \*849 ἦτοι κέαντες ἢ τεμόντες se dice desde esta posición de autoridad máxima, aunque se suaviza con el plural y con el εὐφρόνως que sigue. Para el público, el referente más apropiado de ambas expresiones proverbiales está presente, y más cerca de lo que Agamenón sospecha: es Clitemestra, cuyo afecto es mucho más engañoso que el de los compañeros de Troya, cuya traición es mucho peor que la de cualquier facción de argivos desleales. En ambos casos se produce, siendo el público el oyente último de lo que se dice, un efecto similar al de la ironía trágica, dado que Agamenón es de hecho incapaz de reconocer la traición que tiene mucho más cerca de lo que supone y a la que no va a poder poner ningún remedio.

En la tercera expresión proverbial, 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρὴ βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, pasa algo parecido. El referente es doble: el que hace la alabanza (Clitemestra, interlocutor) y el alabado (Agamenón, hablante). La referencia a Clitemestra es, pues, una crítica directa al oyente, de forma que hay un caso de coincidencia entre interlocutor y referente que se explica bien dado que Agamenón ocupa una posición superior como hombre, esposo y rey. Pero su crítica no es certera, porque no sospecha que Clitemestra pueda haber hablado con la intención de hacerle daño: en su respuesta se pone didáctico, como si las palabras de su mujer fueran el producto de una imprudencia debida a la ignorancia y el entusiasmo. En todo caso, la expresión no surte el efecto deseado: Clitemestra no se somete, sino que, con extraordinaria habilidad retórica, consigue, en la esticomitía que sigue, dar la vuelta al argumento de Agamenón, tras varios pasos, con la sentencia τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόκειται (941), que se sirve de la misma idea que el proverbio y pretende que

el ceder a su deseo de que pise las ricas telas no restará autoridad a Agamenón sino que será la concesión graciosa de un superior. Por otra parte, el proverbio también se refiere al propio Agamenón. Uno puede aconsejarse a sí mismo sin faltarse al respeto. Pero, para el público, de nuevo, esta referencia de Agamenón a sí mismo muestra con ironía trágica lo poco que sabe de su situación, que acabará pronto con su muerte, y no precisamente ἐν εὐεστοῖ φίλῃ. Que quede a su cargo aludir al peligro que correría si hiciera lo que finalmente hace produce un efecto típicamente trágico. Por otra parte, esta sentencia se liga con la corrección de otro proverbio en el canto coral anterior: no es el ὄλβος, como dicen todos, sino la impiedad, la ὕβρις, lo que lleva al desastre, que es una nueva ὕβρις (\*750 ss.). Descalzarse para proteger las riquezas que va a pisar no disminuye en nada la ὕβρις, la impiedad, de Agamenón, que muestra que conoce los principios tradicionales de la sabiduría pero no distingue, como el coro, cuáles son más verdaderos.

Así pues, en las expresiones proverbiales de Agamenón se da, en la medida en que se refieren a sí mismo, el efecto trágico del que no ve su situación y dice lo contrario de lo que es; en la medida en que se refieren a otros, el efecto de que los referentes ausentes o indefinidos de los que Agamenón habla pueden ser fácilmente sustituidos por el público por otros presentes y mucho más cercanos y concretos. La única que dice directamente a Clitemestra no surte efecto a pesar de la autoridad de Agamenón: Clitemestra la rebate volviendo contra el rey sus propias palabras.

Pero están también las **expresiones proverbiales referidas a Agamenón** por otros personajes. En el proverbio del coro de Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν hay, como en algunas παροιμίαι de Clitemestra, una alabanza referida al oyente (aunque no en segunda persona), pero hay algo también de ironía trágica, porque la empresa de Agamenón no ha acabado ni acabará bien; el uso del verbo τελέσασιν, tan frecuente para referirse a la muerte, contribuye a esta ironía. La alabanza, como hemos dicho, es el cierre de una crítica comedida y que se da por pasada y tal vez equivocada, pero en el contexto en el que está, y a la vista de lo que va a ocurrir, no consigue el efecto que pretende, al menos para el público. Si no provoca ningún conflicto con Agamenón (más bien al revés), provoca en el público la tensión trágica típica del que oye afirmar el bien sabiendo que tal afirmación no es cierta.

También en la παροιμία del heraldo uno de cuyos referentes es Agamenón, 532 s. οὔτε . . . τὸ δῶμα τοῦ πάθους πλέον, el público puede percibir, en el contexto en el que está, que, a pesar de ser una alabanza de Agamenón, contiene un indicio de su ὕβρις. El mismo principio que se aplica aquí a Paris y los troyanos se aplicará a Agamenón al final de la tragedia.

Aunque ella misma no dice ninguna, hay tres **expresiones proverbiales referidas a Casandra**. Las dos del corifeo aluden a ella de forma un tanto indirecta: se refieren, lo primero, una a su propia falta de entendimiento y otra a lo que sí han entendido frente a lo que no, de manera que tienen ambas que ver con la característica principal del personaje como profetisa condenada a no convencer a nadie de sus profecías. Esta característica se transforma en Ésquilo: no es que los viejos del coro no la crean, sino



que no la entienden. Las comparaciones con aves, como hemos visto en su lugar, y sobre todo la del cisne, tienen que ver con su condición de extranjera y profetisa de Apolo. La belleza de la imagen proverbial del canto del cisne, que usa Clitemestra estando ya Casandra muerta (aunque presente su cadáver), tiene la función de contar brevemente su muerte, y produce, a pesar del sarcasmo con que la usa la reina, un efecto de compasión por la adivina inocente.

De las expresiones proverbiales de **Orestes**, *Cho.* \*581 ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν y \*582 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια son expresiones proverbiales referidas al oyente: Orestes usa las sentencias para reforzar sus instrucciones al coro de esclavas: su posición es claramente superior, y las locuciones no implican censura sino sólo las instrucciones que el propio coro ha pedido antes, de manera que su uso no es en absoluto conflictivo; de nuevo la expresión por medio de fórmulas tradicionales suaviza la orden; la reconvencción de Agamenón a Clitemestra de 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὖεστοῖ φίλῃ producía más tensión.

Un caso claro y sencillo de expresión proverbial que implica censura referida a personajes ausentes es *Cho.* 557 ληφθῶσιν ἐν ταύτῳ βρόχῳ: habla Orestes, con Electra y el coro, de Egisto y Clitemestra, cuyo castigo están planeando en secreto. Hay aquí una diferencia con respecto a la primera muerte, la de Agamenón, que no se planea en escena. En la medida, indirecta, en que Orestes se refiere también a sí mismo y a sus compañeras con la locución, es la tercera expresión proverbial de la que se sirve para justificar, directa o indirectamente, el recurso al engaño en su venganza.

Orestes usa por dos veces la expresión «fuera de la pista», sacada del ámbito de las carreras de carros, lo que seguramente conviene a un joven aristócrata. En *Cho.* 514 πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου se trata de una forma cortés de requerir información sin siquiera dirigirse directamente a la segunda persona. Su segundo uso (*Cho.* 1022 s. ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστρόφον δρόμου / ἔξωτέρῳ . . .) no puede, referido al hablante, producir conflicto con el oyente, sino que muestra, por su sentido, un conflicto interno del propio hablante.

Orestes usa dos veces otra expresión proverbial: en las *Euménides* vuelve a decir, ligeramente variada, una de las sentencias con las que daba instrucciones al coro en las *Coéforas*: \*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως. A pesar de la presencia en escena del coro de Erinias, Orestes no se está dirigiendo a ellas, sino que se trata de una especie de monólogo previo a la invocación a Atenea. El principal receptor es el público. Esta vez se refiere a sí mismo con la sentencia: lo que la sentencia dice, hablar y callar cuando es debido, es algo que ha aprendido en sus peregrinajes y ritos de purificación, que justifica que hable en el templo de Atenea. Al mismo fin sirve \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ, también referida a él mismo. Después del inicio del juicio, Orestes no usa ya expresiones proverbiales, lo cual viene a coincidir con las observaciones de Strässler (1982: 100 s.) con respecto al inglés moderno: el juicio es un caso extremo de diferencia social, entre acusado y tribunal, que impide como pocos otros el uso de expresiones proverbiales por parte del situado en la posición inferior de acusado. Pero de esta coincidencia no pueden sacarse conclusiones, ya que

Orestes no habla mucho durante el juicio (pero eso es también señal de respeto) y hay largos tramos en la tragedia en los que un personaje habla sin usar expresiones proverbiales.

Las expresiones proverbiales que otros personajes refieren a Orestes son Ag. 1668 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους, Cho. 697 ἔξω κομίζων ὀλεθρίου πηλοῦ πόδα, Cho. 926 ἔοικα θρηνεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην, 928 οἱ ἄγω, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, Eum. \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων. Las dos primeras hablan de él como ausente (la segunda por engaño del hablante) y las dicen sus enemigos: la primera Egisto, confiando en que no va a volver, la segunda Clitemestra, confiando en que está muerto. Las dos siguientes las dice Clitemestra antes de morir (son sus dos últimas intervenciones en el drama), y presentan a Orestes insensible como una tumba a las súplicas de su madre y convertido en la serpiente vengadora que profetizaba el sueño que ella había malinterpretado. Frente a las dos primeras, estas dos muestran, con la preposición πρὸς y el deíctico τόνδε, la presencia y cercanía, que ha causado viva impresión a Clitemestra. La última de estas expresiones proverbiales la dicen las Erinias al admitir Orestes su acción matricida. La respuesta de Orestes es hábil, y niega la pertinencia de la expresión.

En boca del **heraldo** del *Agamenón* aparece por primera vez una expresión proverbial que liga δοῦναι y παθεῖν (δοῦμα y πάθος en este caso), para referirse al castigo de Troya y Paris y a la acción justiciera de Agamenón: 532 s. οὐ . . . τὸ δοῦμα τοῦ πάθους πλέον. Es un discurso en el que habla con el corifeo y los referentes están ausentes. El público puede percibir en la expresión, en el contexto en el que está, que, a pesar de ser una alabanza de Agamenón, contiene un indicio de su ὕβρις. Su segunda expresión proverbial (\*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . . ;), con la que se refiere a sí mismo, implica la reticencia típica de los mensajeros a dar malas noticias que puedan ser palabras de mal agüero.

El **vigía** del *Agamenón* y el **esclavo** de las *Coéforas*, los dos personajes de extracción social más baja, dicen dos expresiones proverbiales cada uno, el primero a solas, el segundo con la sola compañía del coro, lo que responde bien al modelo, porque no hay posibilidad de ofensa alguna al oyente. Los referentes son siempre los señores, lo que muestra su condición de seres dependientes. La locución del triple seis la refiere el vigía también principalmente a sí mismo, y muestra una alegría particular suya, ligada al éxito de sus señores pero distinta a la de ellos, lo que viene a coincidir con el sentido de todo el monólogo del vigía, en el que, como la crítica ha sabido reconocer, se da al personaje una vida propia dentro de su función dramática en la tragedia de los Atridas. Con la locución del buey sobre la lengua se refiere a sí mismo y a sus señores, que son los que le impiden hablar, de manera que hay una cierta crítica implícita de personajes ausentes.

El esclavo que llama a la puerta en las *Coéforas* no está, en cambio, apenas desarrollado como personaje. Tampoco hay interlocutor presente: ἐπὶ ξυροῦ se refiere a Clitemestra, y, aunque no implica censura, sería también una forma de hablar demasiado directa para decirla un esclavo a su ama; lo mismo puede decirse de κωφοῖς αὐτῷ.

Quedan únicamente **los dioses**, que aparecen sólo en las *Euménides*. La corifeo de **las Erinias** se refiere con \*589 ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων a Orestes: oyente y referente coinciden en un uso que cuadra bien con las observaciones de Lardinois, al ser los dioses superiores a los mortales; pero la situación es en todo caso de conflicto y la propia παροιμία usa la imagen de la lucha. La respuesta de Orestes, que retoma la imagen de la παροιμία para defenderse de ella (οὐ κειμένῳ πῶ τόνδε κομπάζεις λόγον), muestra que la situación es más compleja que la de la superioridad de las inmortales, ya que el poder de las Erinias es precisamente algo que está en juego en la obra: aunque sean diosas, su poder debe replantearse; y Orestes, aun siendo sólo un mortal, es el protegido de otro dios.

La locución de **Apolo** en 650 s., τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων, se refiere a Zeus, que no está presente en escena pero del que podría pensarse que se entera de todo: en todo caso, la locución tiene un sentido de alabranza. Pero la locución forma parte de un argumento sobre la irreversibilidad de la muerte que Apolo hace contra la acusación de las Erinias a Zeus de haber atado a su padre, y en este sentido tenemos dos autoridades similares enfrentadas: dios frente a diosas. Apolo defiende a Zeus diciendo que no es lo mismo atar que matar, porque la muerte es irreversible incluso para Zeus, que todo lo demás puede ordenarlo y desordenarlo a su antojo. Apolo les ha servido a las Erinias su contestación en bandeja: lo que ha hecho Orestes es precisamente matar, y además a su madre. Esta forma de respuesta, que da la razón al contrario volviendo esta razón contra él (como cuando se dice entre nosotros lo de «Más a mi favor») recuerda a las respuestas de Orestes a las expresiones proverbiales de Clitemestra en las *Coéforas*.

El proverbio de **Atenea** en *Eum.* 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, / οὐ ποθ' εὐρήσεις ποτόν tiene un carácter especial: la posición superior de Atenea es innegable, pero, además, la segunda persona del proverbio apunta, dada la situación, a cualquiera, ausente o presente, y a nadie en particular. Puede decirse que, aunque la presencia de los personajes en escena hace que no se rompa la ficción dramática, está de alguna manera dirigido al público. En su siguiente proverbio, 868 εὖ δοῶσαν, εὖ πάσχουσιν, el último de la trilogía, el referente es doble: los atenienses son el referente secundario, lo que no supone ningún conflicto, igual que en el anterior; las Erinias, el principal, lo que constituye el último caso de conflicto entre autoridades similares (divinidad frente a divinidad), suavizado por el sentido del proverbio. Atenea usa la fórmula de alianza que típicamente propone el vencedor al vencido cuando quiere unirlo a él respetando su dignidad; se trata de una fórmula humana que evoca el ámbito de las relaciones aristocráticas; la posición de autoridad que con él toma el hablante tiene que ser delicadamente disimulada, y el proverbio no quiere suponer una crítica o censura de ningún tipo sino una propuesta de buenas relaciones, aunque en el fondo lleva implícito el favor del vencedor, que el vencido podría considerar ofensivo. Las Erinias responden a todo el parlamento de Atenea repitiendo su respuesta anterior, quejándose precisamente de la pérdida de su dignidad, pero en su siguiente contestación ceden a la propuesta de alianza.

Quiero ahora desde este punto de vista volver sobre **los personajes sin expresiones proverbiales** —Casandra, Electra, la nodriza, la corifeo—, aunque ello no pueda llevar más que a alguna sugerencia, porque de lo que no hay nada puede deducirse nunca con seguridad. El caso es que los personajes que no dicen expresiones proverbiales son, dejando de lado al coro de las *Coéforas* cuando canta, que no es un personaje propiamente dicho, todas las mujeres de la *Orestea* menos Clitemestra. Teniendo en cuenta lo inseguro de la identificación de expresiones proverbiales, no podemos apresurarnos a sacar conclusiones de esta observación, que requeriría además la confirmación o el contraste con el análisis de otras obras<sup>12</sup>. Lo primero es constatar que, a excepción de Casandra, ninguno de estos personajes tiene mucho parlamento. Luego hay que distinguir las escenas en que hablan mujeres con hombres, en las que las posiciones de autoridad son claras, de aquellas en las que hablan mujeres con mujeres. La corifeo de las *Coéforas* es, de estos personajes, la que más se acerca a un lenguaje sapiencial en su conversación con Electra después de la párodo; en el capítulo dedicado a las expresiones proverbiales dudosas y falsas de esta obra hemos visto algunos ejemplos. Hay dos criterios de autoridad entre ellas y Electra: la condición de libre o esclavo y la edad: una vez que Electra las anima a aconsejarla sin temor (μὴ κεύθετ' ἔνδον καρδίας φόβῳ τινός, 102) pues comparten un mismo odio hacia Egisto y Clitemestra y un mismo destino como mortales (101-4), se lanzan a dar sus consejos empleando a veces un lenguaje muy cercano al proverbio (123). Aquí, además de la orden de Electra (κελεύεις γάρ, 107), la edad es la que confiere la autoridad del saber a las mujeres del coro, como muestra el que luego, cuando Electra se dispone a decirles qué puede significar el rizo sobre la tumba, pregunten πῶς οὖν παλαιὰ παρὰ νεωτέρας μάθω; (171).

Electra es en cambio una mujer joven, una doncella, que tiene o toma siempre, o casi siempre, un papel subordinado: ante las mujeres del coro, por la edad; ante su hermano, por el sexo. Y es, sobre todo y al contrario que Clitemestra, una mujer decente, que se atiene a lo que se espera de su sexo y edad: maneja con soltura el lenguaje tradicional en el contexto del ritual fúnebre, pero el uso del proverbio propiamente dicho, y también el de muchas otras expresiones proverbiales, requiere una iniciativa, un saber y una experiencia que no le corresponden. Considerar así a Electra nos hace apreciar mejor a otros personajes. Clitemestra tiene más edad, es casada y madre, lo que le confiere otra posición social, y es además la reina, pero, aun así, su

---

<sup>12</sup> Cuny (2007; ap. Fernández Delgado 2011) observa algo parecido con respecto a las expresiones de carácter general en las tragedias de Sófocles, a saber, que son menos frecuentes en boca de los personajes femeninos. Fernández Delgado (2011: 221, 229) encuentra lo contrario en las expresiones proverbiales y de corte proverbial de los mimos de Herodas, lo que estaría de acuerdo con «la costumbre usual con respecto a los proverbios en los géneros cómicos teatrales o parateatrales» y «en línea con el *tópos* que atribuye a la mujer una inclinación mayor a usar proverbios y cuentos de viejas [old wives' tales] en su conversación», lo que inevitablemente recuerda el título de uno de nuestros más importantes refraneros, los *Refranes que dizen las viejas tras el fuego* del Marqués de Santillana. En todo caso, como ahora veremos, hay que tener en cuenta otros factores además del sexo del hablante, principalmente el sexo de su interlocutor y sus edades respectivas.

uso de expresiones proverbiales tiene siempre, aunque unas veces más claramente que otras, una cierta audacia que sobrepasa los límites que le son propios. A pesar de ser mujer, Clitemestra sabe. Orestes está como a medio camino entre Electra y Agamenón: siendo un hombre joven, que todavía no es señor de su casa pero tampoco tiene ya un padre que ejerza su autoridad sobre él, está por encima de las mujeres y ha de intentar valerse y actuar por sí mismo, pero no usa el tipo de γνῶμαι de alta sabiduría que usa Agamenón, pues tampoco le corresponde ni por edad ni por experiencia ni por posición.

La nodriza Cilisa habla con compañeras de esclavitud en una conversación de tono bastante familiar, primero informándolas de la orden recibida, luego lamentando la muerte de Orestes y recordando su crianza, por último cambiando por consejo de la corifeo las órdenes recibidas de Clitemestra. Su lamento por Orestes es sentimental, y no necesita para nada de la sabiduría de los proverbios gnómicos. Tal vez pueda decirse que el uso de proverbios gnómicos no se corresponde con los estados de ánimo puramente sentimentales, que hay que ser hasta cierto punto dueño de uno mismo para decirlos. Que las expresiones proverbiales son siempre saber, son siempre algo establecido, algo que define, y el sentimiento es lo que no se sabe o no está definido. Esta sentimentalidad es a un tiempo fruto de la circunstancia y propia del carácter o el tipo de la nodriza. Que no use locuciones proverbiales es tal vez más casual; sí hay en su conversación con la corifeo otras fórmulas tradicionales (780, 782) que requieren menos arte para su uso.

El caso de Casandra es más difícil de analizar. Es mujer joven, no casada, pero no se sabe si doncella; es princesa y profetisa, lo que le da una autoridad particular, y esclava, lo que la pone en una posición subordinada. Su lenguaje es muy rico y variado, pasando de los estados de relativa serenidad a los raptos proféticos, que dan a Ésquilo la oportunidad de un lenguaje muy audaz. Casandra es también, como Clitemestra, una mujer que sabe, pero su saber es de otro tipo: es un saber de inspiración divina, un saber visionario y profético que toma la forma del rapto. Es un saber de hechos y también de las relaciones entre los hechos, pero tiene que tomar una forma un tanto desordenada e irracional, lo más alejada posible de lo convencional, para producir la impresión del rapto profético, y las expresiones proverbiales son precisamente lo convencional, lo que da impresión de racionalidad (aunque con ciertas desautomatizaciones pueden alejarse de esto). Su lenguaje es además en estos raptos, como en el caso de Cilisa, un lenguaje muy sentimental, de lamento por sí misma y por las desgracias de Troya y de los Atridas, un lenguaje plagado de quejas, exclamaciones e interjecciones. En los tramos en que está libre del rapto su lenguaje es más informativo que «filosofante», de respuesta a las preguntas del coro, y cuando el coro le habla con sentencias (1300, 1304), ella no responde con sentencias, como sucede en los enfrentamientos dialogados entre Agamenón y Clitemestra, entre Clitemestra y Orestes y entre los coreutas del *Agamenón*. Suelen atribuirse a Casandra los versos 1327-30 del final de esta escena, que tienen carácter gnómico, lo que implicaría un cambio de actitud en la profetisa; otros los atribuyen al corifeo, lo que cuadra más con el que ha sido hasta el momento el lenguaje de ambos personajes.

### 3.2.1. Conclusiones

Para entender la forma de uso y el efecto de las expresiones proverbiales debe tenerse en cuenta la situación dramática en que se dicen: en lírica o en recitado, y, cuando se trata de un diálogo, quién las dice, a quién las dice y sobre quién se dicen; lo mismo puede aplicarse a los monólogos, con la diferencia de que no hay un «a quién» propiamente dicho. Como han observado Lardinois y otros, las expresiones proverbiales referidas al interlocutor resultan conflictivas cuando no las dice un personaje en una posición de autoridad clara con respecto a este interlocutor o no se trata de expresiones de encomio como εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν. Pero en esto se dan varios grados que dependen del sentido de la expresión proverbial y de su forma de uso: una expresión proverbial referida al oyente en segunda persona (Ag. 1624 πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, 1429 s. ἄντιτον ἔτι σε χρή στερομένην φίλων / τύμμα τύμματι τεῖσαι) es más directa, y por tanto puede provocar mayor tensión que una expresión proverbial referida al oyente en tercera persona (Ag. \*868 τέτρηται δικτύου πλέω, Cho. 926 ἔοικα θρηγεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην) o por medio de una generalización (Ag. \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν, \*902 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν, 1564 παθεῖν τὸν ἔρξαντα, Eum. 694 s. βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μυαίνων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν). La παροιμία de Clitemestra en 928 οἱ γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην se refiere a Orestes en tercera persona pero con el deíctico τόνδ', lo que sitúa este caso en un punto intermedio entre la segunda y la tercera persona en cuanto a lo directo de la expresión. Hay también una diferencia si se produce una referencia al hablante además de al oyente, de distintas formas: en πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, hay en κέντρα una referencia al hablante que convierte la expresión en una amenaza directa, mientras que en Ag. 1429 s. ἄντιτον ἔτι σε χρή στερομένην φίλων / τύμμα τύμματι τεῖσαι la impersonal χρή muestra que el cumplimiento de la amenaza no depende directamente del hablante; en las παροιμίαι de Clitemestra a Orestes, la doble referencia a hablante y oyente tiene otro efecto: a la censura de lo que hace el hijo se suma el lamento que Clitemestra hace por sí misma como un ser desamparado y digno de compasión y también el descubrimiento del verdadero sentido de su sueño; en Ag. 928 s. ὀλβίσαι δὲ χρή / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, la censura de la bienvenida de Clitemestra y su propuesta sobre el modo de entrar en palacio pierde algo de la tensión que podría provocar no sólo por la clara posición superior de Agamenón como hombre, esposo y rey, sino también porque la sentencia es al mismo tiempo un consejo a sí mismo.

Por otra parte, en la tragedia las posiciones de autoridad relativa de los personajes no son siempre claras. El poder recién adquirido de Egisto se presenta como el de un tirano no sólo por su acción de matar a Agamenón sino también por su forma agresiva de hablar, que incluye un uso directo y amenazante o despectivo de las expresiones proverbiales. La autoridad de los ancianos del coro, que al principio aceptan el poder de Clitemestra pero luego se rebelan, se echa de ver también en su uso de las expresiones proverbiales frente a Clitemestra, así como en sus respuestas a las παροιμίαι de Egisto. Frente a Agamenón, se muestra en el delicado equilibrio

entre crítica y alabanza que resume el proverbio de \*806 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν. Cuál es o ha de ser la autoridad de la madre y el poder de las Erinias son precisamente cuestiones centrales en el conflicto de la tragedia, y esto tiene su reflejo en el uso de las expresiones proverbiales de *Cho.* 926, 928 y *Eum.* \*589 y en las respuestas de Orestes a las tres.

La tragedia produce además unas situaciones dramáticas en las que la referencia y el sentido pueden ser unos para el hablante y otros para otros personajes o para el público. El caso más claro es el de *Cho.* 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα, locución con la que Clitemestra se refiere a Orestes como ausente (y muerto) sin saber que está hablando con él. Pero los casos más trágicos de este tipo son los de las expresiones proverbiales referidas a Agamenón antes de su muerte, que tienen siempre dobles sentidos. Las dichas por Clitemestra entran dentro de una alabanza excesiva y por tanto peligrosa, y tienden a hacer referencias veladas a la muerte que resultan ominosas; a la dicha por el heraldo y la mayor parte de las que dicen el coro y el propio Agamenón les sucede lo mismo, sólo que sin intención por parte del hablante; en dos de las dichas por Agamenón se añade que el rey habla de referentes ausentes o indefinidos cuando para el público el referente más apropiado (Clitemestra) es otro mucho más cercano y concreto, cosa que Agamenón no puede ver a pesar de presumir de lo contrario.

El modelo del que partíamos se nos vuelve a complicar cuando comprobamos que las expresiones proverbiales laudatorias referidas al oyente pueden también provocar conflicto, como lo prueba precisamente el que la del coro a Agamenón en \*806 sea tan comedida.

Hemos visto también que un personaje muerto es un personaje ausente de un tipo especial, del que es convención que no ha de hablarse mal, y que esta situación se vuelve más conflictiva si su cadáver está presente, como ocurre en la escena que sigue a la muerte de Agamenón, en la que además quien habla contra los muertos es quien los ha matado, lo que vuelve el denuesto más sacrílego. Es el caso de *Ag.* 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἰδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν, inversión sangrienta del ritual de la tercera libación, y sobre todo de \*1394 χαίρουτ' ἄν, εἰ χαίρουτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, que desafía conscientemente el precepto proverbial de no gloriarse por el enemigo al que se ha dado muerte. La situación es tan terrible que a los viejos del coro les importa poco que estas expresiones no vayan referidas a ellos para no poder aceptarlas. El sarcasmo de 1444 s. κύκνου δίκην / τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον no deja tampoco indiferente; y las argumentaciones de 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολών y 1526 s. ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων, aunque siguen la tradición de δράσαντι παθεῖν, no la siguen por su pretensión de que una mujer puede hacer justicia lo mismo que un hombre.

Otro muerto que sirve de referente a un par de expresiones proverbiales es Ifigenia, lo que, en la escena entre el coro y la reina tras la muerte de Agamenón, tiene un gran efecto después de la lejana narración del sacrificio en la párado y de las veladas alusiones de Casandra. Por fin en boca de Clitemestra, la alusión velada de la cratera de males escapa al coro pero no al público, y la referencia explícita de ἀνάξια

δράσας, ἄξια πάσχων no puede ya escapar al coro, y tiene un gran efecto sobre su actitud.

Por último, hemos encontrado uno o dos casos en los que el oyente cambia, o intenta cambiar, el referente de la expresión proverbial con su respuesta, lo que es posible gracias a la generalidad de expresión de los proverbios. Así, la respuesta del corifeo *πρᾶσσε, πιαίνου, μιάινων τὴν δίκην, ἐπεὶ πάρα* (Ag. 1669) al proverbio de Egisto *φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους* (1668), que vuelve el proverbio contra el hablante, y la de Clitemestra al *παθεῖν τὸν ἔρξαντα* del coro en 1564, que se refería tanto a Agamenón como a ella misma pero que ella intenta a continuación cambiar dando el proverbio por bueno sólo para lo ya pasado.

#### 4. Expresiones proverbiales y caracterización de personajes

Se llega así a una caracterización de los personajes por el uso que hacen de las expresiones proverbiales, por cómo responden a las expresiones proverbiales y por lo que las expresiones proverbiales de otros personajes dicen de ellos. Me limitaré aquí a Agamenón, Egisto, Clitemestra y Orestes.

Las expresiones proverbiales de **Agamenón** tienden a referirse al hablante directa o indirectamente, y da la impresión de que este centramiento del rey en sí mismo le impide ver lo de fuera, y le hace, aun cuando invoca preceptos de sabiduría y moderación, equivocarse a la manera de la ironía trágica, acercándose sin darse cuenta a la ὕβρις. Las expresiones proverbiales referidas a Agamenón, tanto las del heraldo y el coro como las de Clitemestra y el propio Agamenón, entran siempre, antes de su muerte, en un juego de dobles sentidos o de dobles referentes que va en aumento. Primero se afirma su éxito de tal manera que deja entrever o su culpa o su muerte próxima; después, para el público y tal vez algunos personajes, se da la ironía trágica de que Agamenón es incapaz de ver el peligro que lo acecha cuando presume de lo contrario; para el público, además, predominan las referencias indirectas a su muerte. Una vez muerto, estando su cadáver en escena, las expresiones proverbiales referidas a él se refieren también, ya directamente, a su muerte: a la forma de su muerte, a la justicia de su muerte, a la justicia que habrá de vengarla. La última antes de su muerte, 928 s. *ὀλβίῃσιν δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ*, hace como de bisagra entre las anteriores y las siguientes, ya que en ella Agamenón habla explícitamente de su muerte sin sospechar lo cerca que está.

**Clitemestra** es, en el *Agamenón*, todo lo contrario. En el uso de expresiones proverbiales, como en el resto de su lenguaje, se muestra como una artista de la retórica, el engaño y el fingimiento, y los dobles sentidos de lo que dice parecen conscientes y voluntarios. En sus expresiones proverbiales, como en otras expresiones suyas, está muy presente la función del presagio, de la palabra que hace, trayendo por sí misma el mal sobre el enemigo. Su lenguaje varía a lo largo de la obra según varían sus circunstancias y estados de ánimo, pasando del engaño y los dobles sentidos a la



franqueza, aunque sin perder la brillantez de las imágenes y dobles sentidos que ya no intentan engañar; y, dentro de la franqueza, de la alegría violenta e impía a una actitud más racional pero igualmente firme. A pesar de la adecuación de varios referentes de sus expresiones proverbiales (la maternidad, la cratera, las libaciones, el ritual fúnebre, el lamento) a su condición de mujer y reina, lo que más la caracteriza es precisamente la osadía de su lenguaje cuando, tras la muerte de Agamenón, se atreve a romper todas las normas de lo esperable en una mujer e incluso en un hombre, lo que se refleja en el uso hiriente, impío o sarcástico de sus παροιμιαί vejatorias de Agamenón y Casandra estando sus cadáveres en escena, así como en su pretensión de ser un agente de la justicia tan válido como un varón, lo que la lleva a citar, variada, la ley δρᾶσαντι παθεῖν. La característica más llamativa del lenguaje y las expresiones proverbiales de Clitemestra es la mezcla, la contaminación de lo bueno, lo tierno, lo puro, lo sagrado, con lo malo, lo brutal, lo impuro, lo impío. En la deformación del proverbio de las tres libaciones, en el uso del de la cratera de males y en la referencia al canto del cisne este choque se produce de tres maneras distintas: en el primer caso, por deformación impía de la expresión proverbial; en el segundo, porque la propia expresión proverbial tiene de por sí este sentido de mezcla de contrarios; en el tercero, por el uso sarcástico en choque con lo anterior y lo siguiente. La misma idea se da en la locución tematizada de los males lemnios, que el coro refiere a Clitemestra para mostrar su acción como el peor de los crímenes.

Desde su entrada en escena corrigiendo al coro con la παροιμία de la aurora, el uso de Clitemestra de las expresiones proverbiales muestra siempre en el *Agamenón* un dominio absoluto de la situación que le da una posición superior al resto de los personajes. Su habilidad retórica, siempre ligada al engaño, llega al máximo en la esticomitía con Agamenón, que es toda ella de alguna manera contestación al proverbio ὀλβίσαι δὲ χρηὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ: Clitemestra consigue, tras varios pasos preparatorios, dar la vuelta al argumento de Agamenón con la sentencia τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόπει (941). Frente a la amenaza del coro en \*1430 τύμμα τύμματι τεῖσαι sabe responder a la ley con la ley (θέμις) de su propio juramento, invocando la justicia por la muerte de su hija, a Ate, la Erinia y la protección de Egisto. Cuando, al final de la escena con el coro, Clitemestra da la razón al proverbio παθεῖν τὸν ἔρξαντα con las palabras σὺν ἀληθείᾳ y χρησμός (1567 s.), parece por primera vez no darse cuenta de todo el alcance de lo que dice, de modo que el público puede sentir que, sin saberlo, ha perdido el control de la situación y que llega su turno de pagar por lo que ha hecho.

En las *Coéforas*, el referente de sus expresiones proverbiales ha pasado de ser Agamenón a ser Orestes. Su personaje no domina la escena como en el *Agamenón*, y, aunque sigue teniendo habilidad retórica, ya no es tan impresionante: ya no engaña, sino que es la engañada, como muestra la locución *Cho.* 697 ἔξω . . . πηλοῦ πόδα; ya no vence, sino que es vencida, como muestran sus últimas παροιμιαί frente a Orestes, con las que reconoce la derrota y su causa, en un contraste claro con la ceguera de Agamenón. Pero hasta el final, con la locución de la serpiente en el seno, sus expresiones proverbiales son las más brillantes, las más poéticas, por el modo de funciona-

miento de sus imágenes, que siempre apuntan en varias direcciones. El personaje de Clitemestra da la oportunidad a Ésquilo de fabricar un lenguaje tremendo y poético, lleno de presagios, de dobles sentidos siniestros, de implicaciones y correspondencias, de engaños sutiles y violencia declarada.

La agresividad de las dos expresiones proverbiales de **Egisto** lo retratan, igual que el resto de su lenguaje, como un tirano que no duda en amenazar a los viejos del coro, seguramente los argivos más respetables después de los propios reyes, con el hambre y la prisión, ni en burlarse de sus esperanzas de que Orestes vuelva. Hay en ellas, sobre todo en la segunda, una cierta ceguera.

Egisto y Clitemestra aparecen a veces unidos en las expresiones proverbiales con las que otros personajes se refieren a ellos. Al principio del *Agamenón* con la del buey sobre la lengua y al principio de las *Coéforas* en \*59 s. y 78 s., hay tres expresiones proverbiales que muestran su gobierno como despótico. Las expresiones proverbiales que el coro refiere a Clitemestra después de la muerte de Agamenón se refieren a la necesidad de su castigo. Lo mismo ocurre al principio del *kommós* de las *Coéforas* con *δοῦσαντι παθεῖν*, que incluye también a Egisto. Con la locución de la red, Orestes acusa de engaño a Egisto y Clitemestra al tiempo que justifica el engaño de su plan de venganza. Con la locución tematizada de los males lemnios se presenta la acción de Clitemestra como el peor de los crímenes.

**Orestes** se sirve de expresiones que hacen referencia a costumbres o normas de la aristocracia. Después del coro, Orestes es el que más *γνώμαι* proverbiales usa, pero su sabiduría es menos alta que la del coro o Agamenón, y su prudencia es más humana, más neutra. Sus *παροιμῖαι* hablan mucho de hablar y callar y entenderse: porque es obediente, sensato, prudente y noble. En las *Coéforas* se sirve de tres expresiones proverbiales para justificar, directa o indirectamente, el recurso al engaño en su venganza. En las *Euménides*, de dos para justificar su derecho a hablar por haberse purificado. Sus expresiones proverbiales no son nunca conflictivas: una sirve de hecho como una forma de cortesía para pedir información; las dos que se refieren al oyente se hacen para dar instrucciones al coro de esclavas, con lo que Orestes asume una posición de autoridad que el propio coro le ha dado al pedirle instrucciones. El hecho de que estas instrucciones se apoyen en dos sentencias formularias es seguramente una cierta forma de cortesía.

Es curioso que Orestes use dos expresiones proverbiales dos veces cada una, aunque sea en contextos tan distintos: una locución relacionada con las carreras de caballos y una sentencia que forma parte de la educación y el modo de obrar propios del aristócrata. Frente a la riqueza desbordante del lenguaje de Clitemestra y sus expresiones proverbiales, las expresiones proverbiales de Orestes, como el resto de su lenguaje, apenas lo caracterizan: Orestes es poco más que un joven noble que hace lo que debe hacer; su sabiduría no es grande, ni tal cosa convendría a su edad y

situación, sino que se muestra más bien como un personaje con una cierta seguridad prudente que no se acerca nunca a la insolencia.

Dos expresiones proverbiales referidas a Orestes por Egisto y Clitemestra (Ag. 1668, *Cho.* 697) lo presentan como ausente, y ambos hablantes confían, equivocadamente, en que seguirá ausente. En el  $\delta\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  de las *Coéforas* está implícito que Orestes debe vengar a su padre. Cuando al final de las *Coéforas* y en las *Euménides* Clitemestra y las Erinias se refieren a él con expresiones proverbiales, sabe responder volviendo contra su interlocutor lo que la  $\pi\alpha\rho\omicron\iota\mu\acute{\iota}\alpha$  dice en el caso de Clitemestra y negándolo en el caso de las Erinias. Como con la venganza, con las expresiones proverbiales Orestes no ataca sino que responde al ataque.

## Las expresiones proverbiales como respuesta y la respuesta a las expresiones proverbiales. Secuencia de uso de las expresiones proverbiales de la *Oresteia*

En el capítulo anterior hemos ido viendo ya en algunos casos particulares que resulta enriquecedor para el análisis de la función de las expresiones proverbiales considerar qué respuesta se les da y cómo ellas mismas pueden servir como respuesta. Podemos ahora intentar aplicar este punto de vista a todas las expresiones proverbiales que hemos identificado en la *Oresteia*. No se tratará ya sólo de la respuesta propiamente dicha del diálogo, sino también de cómo una expresión proverbial puede responder a algo sucedido o a algo dicho por el mismo personaje que la dice. Esto es algo que en un texto tiene sentido preguntarse con respecto a cualquier expresión, y su análisis implica tratar con unidades de sentido mayores a la frase, y, en última instancia, con el texto entero. De esta manera, al intentar responder a esta pregunta sobre a qué responden y cómo se responden las expresiones proverbiales, resulta un resumen del sentido de las expresiones proverbiales en su contexto dramático que también quiere de algún modo atender a la relación de ese contexto con la estructura de cada tragedia y de toda la trilogía.

### *Agamenón*

Las dos expresiones proverbiales del monólogo del vigía (32 s. τὰ δεσποτῶν γὰρ εὖ πεσόντα θήσομαι, / τοῖς ἐξ βαλοῦσης τῆσδ' ἐμοὶ φρυκτωρίας; 36 s. βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας / βέβηκεν) responden a la aparición de la señal de fuego que anuncia la toma de Troya. La primera, expresión de la mayor de las fortunas, forma parte de la respuesta más directa; la segunda, de un recapacitar sobre los posibles peligros que implica no la señal misma sino lo que la señal significa. Como de esto no puede hablarse libremente, el vigía se limita a decir de varias maneras que no puede hablar. La παροιμία es una de ellas. Esta oscuridad del sentido es eficaz para crear un ambiente, trágico, de peligro oculto.

Dentro de la larga párodo del *Agamenón*, en el llamado «Himno a Zeus», τῷ πάθει μάθος es respuesta que busca algo firme en lo que confiar ante la duda del resultado de la guerra y los motivos de angustia que surgen veladamente en la profecía de Calcante que se acaba de citar. El principio establecido por Zeus, frente al motivo

de esperanza de la profecía de un adivino, es lo más seguro. Pero la expresión es tan general que no se sabe bien cuándo y cómo llegará el darse cuenta (μάθος) a partir del πάθος que es consecuencia de los errores o faltas cometidos (el δοῦναι) de modo que sea posible el σωφρονεῖν y por tanto la vida buena. Es un proceso que lleva tiempo. Para Paris y Troya llegará con la victoria de los griegos (μεταμανθάνουσα δ' ὕμνον / Πριάμου πόλις γεραιὰ / πολύθρηνον / μέγα που στένει κικλήσκουσ' / Ἄπαριν τὸν αἰνόμεκτρον, / παμπορθῇ πολύθρηνον / αἰῶν' ἀμφὶ πολιτῶν / μέλεον αἶψ' ἀνατλάσας, 709-16), pero éste es un cumplimiento incompleto, porque la victoria sobre Troya es a su vez un δοῦναι que llevará a un nuevo παθεῖν. El final de las *Euménides* puede considerarse el único cumplimiento completo de la sentencia, lo que viene a concordar con lo que tantas veces se ha dicho de que la párodo del *Agamenón* sirve de introducción a toda la trilogía. La ley del δοῦναι παθεῖν debe cumplirse, sí, pero sin llegar a las muertes entre familiares y al encadenamiento infinito de crimen y castigo. Es el darse cuenta de estas posibles consecuencias de un modo determinado de aplicación de la justicia (el que las dos primeras tragedias representan) lo que permite instituir otra forma de ejecución de la justicia, la de la ciudad frente a la de la familia, al final de la trilogía.

Al final del canto, se reúnen los dos motivos de esperanza de la profecía y el principio de Zeus τῷ πάθει μάθος (τέχνη δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκραντοι. / Δίκαι δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει, 249-51). Tras la patética narración del sacrificio de Ifigenia, el sentido de esta segunda mención del principio τῷ πάθει μάθος resulta bastante ambiguo: al sentido consciente que quieren darle los viejos del coro, el de la necesidad de la derrota de Troya (que se daría así cuenta de su error), se suma inevitablemente el de la necesidad del castigo de Agamenón. Se cierra el canto con algunas reflexiones sobre lo imposible de conocer el porvenir antes de que llegue y con el deseo de que todo salga bien.

Pasa el corifeo a dirigirse a Clitemestra en trímetros yámbicos preguntando por el motivo de los fuegos y sacrificios que se están haciendo por toda la ciudad (σὺ δ' εἴ τι κεδνὸν εἴτε μὴ πεπυσμένη / εὐαγγέλοισιν ἐλπίσιν θυηπολεῖς, / κλύοιμ' ἂν εὐφρων· οὐδὲ σιγῶσι φθόνος, 261-3), y Clitemestra empieza su respuesta, y son sus primeras palabras en la *Oresteia*, citando explícitamente una expresión proverbial: εὐάγγελος μὲν, ὥσπερ ἡ παροιμία, / ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης πάρα (264 s.). La expresión sirve como introducción a la noticia de la toma de Troya (πεύσῃ δὲ χάσμα μεῖζον ἐλπίδος κλύειν· / Πριάμου γὰρ ἡρήκασιν Ἀργεῖοι πόλιν, 266 s.). Aunque con la παροιμία Clitemestra no responde todavía directamente a la pregunta del corifeo, la expresión sirve como introducción que da solemnidad a sus palabras, retrasando y preparando la noticia que viene a continuación, en una técnica típica de la tragedia antigua. Clitemestra, citando explícitamente la autoridad proverbial, corrige el lenguaje poco propicio del corifeo, y repite varios términos de su pregunta usándolos para lo bueno, lo seguro, lo gozoso. De esta manera, además, responde sutilmente a la crítica implícita en las palabras del coro (que ella podría estarse fiando de vanas esperanzas). Esta respuesta muestra desde el primer momento su dominio de la

situación y del lenguaje; la imagen del parto de la madre benevolente y la hija mensajera de bienes cuadra bien con lo que Clitemestra defenderá en la obra. Al mismo tiempo, la expresión funciona también como una especie de acotación dramática (está amaneciendo), y la mención de la aurora que sale de la noche forma parte de las muchas menciones de la luz y la oscuridad en la trilogía, que aquí no aparecen como totalmente opuestas, sino, en boca de Clitemestra, como continuación la una de la otra. Por otra parte, el bien deseado por Clitemestra puede ser otro que el deseado por el coro, de manera que εὐάγγελος, en su boca, funciona, para el público, como un mal presagio. El corifeo no responde a la παροιμία, pero en el diálogo que sigue Clitemestra usa una expresión semejante, τῆς νῦν τεκούσης φῶς τόδ' εὐφρόνης λέγω (279), cuando se le pregunta cuándo ha sido tomada la ciudad de Troya.

En esta escena el corifeo anuncia, después de la explicación de la reina sobre la cadena de fuegos mensajeros, que va a dejar su plegaria de acción de gracias a los dioses para más adelante (θεοῖς μὲν αὖθις, ὃ γύναι, προσεύξομαι, 317), y, tras la descripción imaginada de Clitemestra de la situación en Troya, responde diciendo que va a hacerla ahora. Éste es el canto en el que se usa la locución proverbial del niño que persigue un pájaro que vuela (διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν, 394). La invocación a los dioses lleva al tema de la justicia de la acción contra Troya, y éste a una consideración general sobre la imposibilidad de escapar al castigo por la injusticia cometida, que es un intento tan vano como el del niño de la locución. La imagen retoma, con ποτανὸν ὄρνιν, las imágenes de aves de la párodo; con παῖς, da lugar al sentido de falta de discernimiento en el injusto. Se vuelve después al caso particular con la expresión οἶος καὶ Πάρις (399), en la que tal vez no sea del todo casual que el nombre Πάρις tenga una fonémica tan parecida a la del παῖς de la παροιμία. Pero el sentido de lo anterior era general, y va construyendo, con el resto de los cantos, una teoría general de la justicia que afectará a otros personajes. En la segunda parte del canto hay alusión a las posibles culpas de Agamenón en la guerra.

A este canto sigue la escena del heraldo, donde se encuentra la primera mención proverbial de la ley de justicia que asigna a cada δρᾶσαι un παθεῖν igual o, en este caso, proporcional en cantidad: οὔτε . . . τὸ δρᾶμα τοῦ πάθους πλέον (532 s.). La expresión forma parte del discurso de entrada del heraldo, en el que, tras el saludo a la tierra y los dioses, cuenta la victoria sobre Troya. No responde a ninguna intervención anterior ni tiene tampoco respuesta luego. La pregunta por el resultado de la guerra no hace falta hacerla: se presupone que en Argos todos se la hacen, y todo lo anterior en la obra está lleno de dudas sobre ella. La expresión sirve, dentro del parlamento, como bisagra que resume lo ya dicho (el πάθος impuesto a Troya) y anuncia lo siguiente (el δρᾶμα de Paris y los troyanos) y, con la negación de πλέον en conjunción con otros elementos de este discurso, deja entrever al público que el castigo impuesto sobre Troya puede haber sido excesivo. Esto pasa desapercibido al hablante, de la misma manera que en el discurso de entrada de Agamenón hay pistas semejantes de las que el rey tampoco es consciente.

La expresión \*648 πῶς κεδνὰ τοῖς κακοῖσι συμμείξω . . .; forma parte, como la παροιμία de Clitemestra, de una introducción de tipo sentencioso, esta vez a la respuesta del heraldo a la pregunta del corifeo sobre la tormenta que se abatió sobre los aqueos. La pregunta, retórica, constituye el cierre de esta introducción. Es típico de los heraldos mostrar este tipo de reticencias cuando tienen que dar malas noticias. Se trata por un lado de un cuidado con las palabras que puedan ser de mal agüero, por otro de una forma de ir ya diciendo, pero poco a poco, que lo que se va a dar son malas noticias.

Después de la escena del heraldo, con la noticia ya clara de la victoria sobre Troya, con sus motivos de temor, y de la narración de la tormenta que se abatió sobre los barcos del ejército aqueo, el coro entona un canto que es como una respuesta o comentario a lo dicho en esta escena. Empieza hablando de Helena y la culpa de los troyanos, que, tras acogerla como una prenda de belleza, han aprendido la lección; viene después la historia del cachorro de león y su comparación con lo sucedido con Helena y los troyanos; y, por último, la disquisición teórica sobre el origen de la ὕβρις, que empieza en \*750 negando la tradición proverbial que pone ese origen en la mucha prosperidad y llega hasta el final del canto en 781. El coro se opone explícitamente al saber tradicional (δίχ' αἰὲρ ἄλλων μονόφρων εἰ- / μί, 757 s.), pero conserva el mismo tipo de imágenes: la ὕβρις nace del acto impío (τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον / μετὰ μὲν πλείονα τίκτει, / σφετέρῃ δ' εἰκότα γέννα, 758-60), que es lo mismo que decir que nace de una ὕβρις anterior (φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά- / ζουσιν ἐν κακοῖς βροτῶν / ὕβριν τότε ἢ τόθ', 764-6). La disquisición es tan general que puede tener varios sentidos, todos con un lado bueno y otro malo. Para empezar, la destrucción de Troya no se debe a sus muchas riquezas, sino a la ὕβρις cometida por Paris. Pero entonces hay que entender que la destrucción de Troya es también un acto de ὕβρις (que a su vez llevará a otro), lo que no deja de tener sentido. Se ha dicho también que el coro tiene buenos motivos para decir esto en respuesta a las grandes alabanzas a Agamenón que ha hecho el heraldo como el de más éxito de los hombres vivos. Según el saber tradicional, Agamenón estaría en peligro sólo por esto, y eso es lo que el coro niega. Pero Agamenón comete un acto de ὕβρις en la siguiente escena, pisar las vestiduras de púrpura, que tiene mucho que ver con las riquezas. Y el coro acababa su canto precisamente hablando de cómo es frecuente que en las casas ricas se dé la injusticia. En cualquier caso, el sentido general de estos versos es aplicable a Agamenón, una especie de preparación para la escena que sigue con su punto culminante en el pisar los tapices. Es como si el canto coral advirtiera de cómo debe entenderse lo que va a suceder. Tal vez en las versiones previas de la *Oresteia* era más importante la idea del hombre que, llegado a lo más alto, tiene que caer: Ésquilo da otro sentido a la historia: el hombre no cae por haber llegado a lo más alto, cae como consecuencia de una ὕβρις anterior. Tiene sentido que esta idea fundamental esté en el centro de la obra, antes de la llegada de Agamenón.

El uso de expresiones proverbiales en diálogo se hace más frecuente a partir de la llegada de Agamenón, cuando empieza la acción propiamente dicha y se producen varias escenas de enfrentamiento. Al acabar su canto, pasa el coro a saludar a Agamenón que entra en escena, preguntándose primero cómo ha de hacerlo para no pasarse ni quedarse corto y hablando de lo frecuente de los afectos fingidos. Los viejos del coro quieren ser francos y empiezan por reconocer que antes Agamenón no les parecía muy sensato por llevar a tantos hombres a la muerte por una mujer adúltera; pero el proverbio que sigue quiere corregir esta antigua impresión: νῦν δ', οὐκ ἀπ' ἄκρας φρενὸς οὐδ' ἀφίλως, / «εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν» (\*805 s.). La guerra se aprueba por el solo hecho de haber acabado bien, lo cual puede dar lugar a bastantes dudas. Por un lado, la victoria, que ha de venir de los dioses, parece demostrar la justicia de la empresa de Agamenón; pero no puede dejar de sentirse también que el proverbio es un argumento demasiado fácil, que intenta eliminar los males sólo por su resultado. Se vuelve entonces al tema anterior de la amistad fingida, que Agamenón contestará en su respuesta.

En el discurso de Agamenón que sigue hay dos expresiones proverbiales. Tras la introducción de saludo a los dioses, Agamenón contesta punto por punto a lo que el coro ha dicho. La locución εἶδωλον σκιᾶς (839) forma parte de la respuesta del rey a las palabras del coro sobre los falsos amigos. Los versos εἰδὼς λέγοιμ' ἄν· εὖ γὰρ ἐξεπίσταμαι / ὁμιλίας κάτοπτρον· εἶδωλον σκιᾶς, / δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρηνεμεῖς ἐμοί, a los que sigue la mención de Odiseo (841-4) como el único fiel de los compañeros en Troya, son contestación o repetición de la misma idea del coro en 795-8, ὅστις δ' ἀγαθὸς προβατογνώμων, / οὐκ ἔστι λαθεῖν ὄμματα φωτός / τὰ δοκοῦντ' εὐφρονος ἐκ διανοίας / ὕδαρεῖ σαίνειν φιλότῃ. Agamenón toma la idea del coro y la confirma, presumiendo de un discernimiento que finalmente demostrará no tener. La idea de falsa apariencia que transmite la locución εἶδωλον σκιᾶς está también en δοκοῦντας, y recoge los dos usos del verbo δοκέω del corifeo en el tramo referido a la falsa amistad (πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι / προτίουνσι δίκην παραβάντες, 788 s.; τὰ δοκοῦντ' εὐφρονος ἐκ διανοίας / ὕδαρεῖ σαίνειν φιλότῃ, 797 s.), así como la frase καὶ συγχαίρουσιν ὁμοιοπρεπεῖς, / ἀγέλαστα πρόσωπα βιαζόμενοι (793 s.), que expresa el mismo fingimiento.

Poco después en la misma intervención, en ἥτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως / πειρασόμεσθα πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου (\*849 s.) sigue el mismo tema. La παροιμία forma parte del tramo (844-50) que en concreto contesta a las palabras con las que el coro cerraba su discurso: γνώση δὲ χρόνῳ διαπευθόμενος / τὸν τε δικαίως καὶ τὸν ἀκαίρως / πόλιν οἰκουροῦντα πολιτῶν (807-9), advertencias que de poco servirán a Agamenón a pesar de la seguridad de su respuesta. Agamenón se acuerda primero de las lealtades y deslealtades en Troya; luego piensa en posibles ciudadanos desleales en Argos; no se da cuenta de que el peligro está mucho más cerca.

Sigue el discurso de bienvenida de Clitemestra. Su primera parte se extiende (con una interrupción sobre Orestes) sobre sus sufrimientos en ausencia de Agamenón, que son los que justifican la segunda parte, el saludo de bienvenida propiamente



dicho, en el que presenta a Agamenón como la liberación de todos esos pesares. La expresión τέτρηται δικτύου πλέω (\*868) entra en la primera parte, dentro del relato de las muchas malas noticias sobre Agamenón que han llegado a oídos de Clitemestra y que ahora se demuestra que eran falsas. Si hubieran sido verdaderas, Agamenón tendría más agujeros que una red. En la segunda parte, τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν (\*902) cierra y resume una ristra de imágenes de alivio de la necesidad que se aplican a Agamenón siguiendo un patrón tradicional. La reina cierra su discurso afirmando la pertinencia de estas imágenes y pasando a pedir a Agamenón que baje de su carro y a sus esclavas que tiendan a su paso ricas telas de púrpura. Las dos imágenes proverbiales responden al tono general de ambivalencias del lenguaje de Clitemestra, y los dobles sentidos son posibles. La imagen de Agamenón con más agujeros que una red es, por un lado, una imagen de Agamenón muerto, que es lo que Clitemestra desea; se escoge, además, la imagen de la red, que es como se llama en la obra en varias ocasiones a la tela en que se envolverá a Agamenón para matarlo. Las imágenes de alivio de la necesidad que culminan en la sentencia τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν ponen en peligro al rey por constituir una alabanza un tanto excesiva.

Agamenón no responde directamente a lo que estas expresiones dicen, pero estas expresiones colaboran, sobre todo la segunda, a dar un tono determinado, de ampulosa exageración retórica, al discurso de Clitemestra, que Agamenón critica levemente al principio de su respuesta: Λήδας γένεθλον, δωμάτων ἐμῶν φύλαξ, / ἀπουσία μὲν εἴπας εἰκότως ἐμῇ· / μακρὰν γὰρ ἐξέτεινας (con 914-6), pasando a rechazar más largamente lo de entrar en el palacio pisando las ricas telas.

A esta argumentación de Agamenón pertenece, dentro de la misma intervención, su siguiente expresión proverbial, ὀλβίῃσι δὲ χορῇ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ (928 s.), que forma parte de la respuesta (916-30) a las palabras del final del discurso de Clitemestra en 905-11 que atañen al «camino de púrpura». De su uso se desprende que el pisar las telas de púrpura viene a equivaler a un ὀλβίῃσι hecho no con palabras sino con un acto. La sentencia de prudencia de 928 s. aparece con otras de sentido similar; el caso es que Agamenón finalmente no hará caso de lo que aquí él mismo dice. La mención de su propia muerte (βίον τελευτήσαντ') resulta ominosa e irónica en su boca, pues no sabe lo cerca que está; y será todo lo contrario de una muerte ἐν εὐεστοῖ φίλῃ. Clitemestra discutirá toda esta argumentación de Agamenón en la esticomitía que sigue; la sentencia ὀλβίῃσι δὲ χορῇ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ encuentra respuesta concreta en τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόπει (941), frase con la que, por un lado, se las apaña para llamar ὀλβίος a Agamenón, y por otro consigue vencerlo aparentando emplear sus propios argumentos, como si el empeño de Agamenón de no pisar los tapices fuera un empeño en ganar siempre, y por tanto el empeño desmesurado del que se cree ya ὀλβίος. Es tras esta frase (también una sentencia) cuando Agamenón cede.

Pasamos a la escena de Casandra y el coro. Νεογνὸς ἂν αἰῶν μάθοι (\*1163) forma parte de la respuesta a lo que dice Casandra en 1160 s. νῦν δ' ἀμφὶ Κωκυτόν τε

καχχερουσίους / ὄχθους ἔοικα θεσπιωδήσειν τάχα. El coro entiende lo relativo al pasado, el crimen de Tiestes, y ahora, en lo relativo al futuro, la profecía de Casandra sobre su propia muerte —aunque la pregunta con la que empieza (τί τόδε τορὸν ἄγαν ἔπος ἐφημίσω; / νεογνὸς . . .) indica que no entiende cómo podrá ser eso. La siguiente intervención de Casandra no es contestación directa a la del coro, sino que, igual que antes, entona un lamento por Troya que acaba en una premonición de su propia suerte.

Lo que no entiende, una y otra vez, el coro, son los anuncios de la muerte de Agamenón. Así, τὰ δ' ἄλλ' ἀκούσας ἐκ δρόμου πεσὼν τρέχω (1245) es el final de su respuesta a la profecía de Casandra en 1214-41, que se cierra con tres versos en los que la propia Casandra habla de la posibilidad de que no la entiendan. Esta profecía tenía una parte referida al pasado, al «banquete de Tiestes», como el coro lo llama, y otra al futuro, a la muerte de Agamenón. Los viejos del coro entienden la primera pero no la segunda: iban por la pista, entendiendo bien, pero al pasar las palabras de la profetisa por la curva que lleva del pasado al futuro, se salen y caen fuera de la pista. Casandra abandona entonces por fin el lenguaje figurado y da la respuesta más clara del diálogo: Ἀγαμέμνονός σέ φημι' ἐπόψεσθαι μόρον (1246), que introduce una nueva parte de la conversación en la que el coro es incapaz de aceptar este presagio (y muestra que sigue despistado cuando pregunta τίνας πρὸς ἄνδρὸς τοῦτ' ἄχος πορσύνεται;, 1251).

Tras la muerte de Agamenón, en la escena del coro y Clitemestra, la reina alude a tres expresiones proverbiales, muy modificadas, en su primer parlamento: 1386 s. τρίτην ἐπενδίδωμι τοῦ κατὰ χθονὸς / Αἰδου νεκρῶν σωτῆρος εὐκταίαν χάριν, \*1394 χαίροιτ' ἄν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραιῶν αὐτὸς ἐκπίνει μολῶν. En las dos primeras el lenguaje es impío, invierte el lenguaje ritual de la tercera libación para el salvador y desobedece el precepto de no jactarse por los muertos. La última cierra el parlamento con una explicación más racional, aunque cargada todavía de tonos siniestros, de la justicia de la muerte del rey (el coro seguramente todavía no sabe a qué se refiere). La respuesta del coro a este parlamento, θαυμάζομέν σου γλῶσσαν, ὥς θρασύστομος, / ἥτις τοιόνδ' ἐπ' ἀνδρὶ κομπάζεις λόγον (1399 s. ), habla precisamente de esta osadía en el lenguaje, a la que colaboran, con otros elementos, las tres alusiones proverbiales, y especialmente las dos primeras. El segundo verso se corresponde con la afirmación de Clitemestra ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι, contraria al precepto tradicional. La idea es importante en la trilogía, porque Orestes no caerá en el exceso de la ὕβρις en el lenguaje en el que sí caen Clitemestra ahora y Egisto después.

En lo que sigue, ya diálogo epirremático, hay tres expresiones proverbiales de la ley de la correspondencia en los daños, entre las que se intercala una cuarta, la del canto del cisne. Τύμμα τύμματι τεῖσαι (\*1430) cierra la respuesta del coro a la tercera intervención de Clitemestra, en la que por primera vez justifica su acto con cierta claridad (mencionando por primera vez la muerte de Ifigenia). El coro empieza por suponer que sufre un ataque de locura y acaba con esta amenaza de castigo según la

justicia del tali3n. La contestaci3n de Clitemestra empieza καὶ τήνδ' ἀκούεις ὀρκίων ἐμῶν θέμιν: tras la menc3n legal del coro, la solemne respuesta de Clitemestra mezcla en una sola cosa el juramento y la θέμις, oponiendo la propia legalidad de su acci3n a la invocada por el coro con la f3rmula τύμμα τύμματι τεῖσαι.

Pero la respuesta de Clitemestra a esta amenaza del coro incluye tambi3n el juramento de que no temer3 mientras cuente con Egisto. Esto es al mismo tiempo un reconocimiento de su adulterio, lo que la lleva, en una justificaci3n no expl3cita, a presentar la muerte de Agamen3n como la de un ad3ltero, y ahora tambi3n la de Casandra, que se introduce con el cruel sarcasmo de la alusi3n proverbial al canto del cisne (1444 s.). La expresi3n forma parte, pues, del desarrollo del tema del adulterio, que es lo que probablemente lleva al coro en su respuesta al lamento de que el rey haya ca3do a manos de una mujer, y a continuaci3n a echar las culpas de todo a Helena. Pero, al mismo tiempo, la expresi3n constituye el cierre necesario de la historia de Casandra, con una 3ltima imagen que la compara con un ave, despu3s de las varias similares que se le han aplicado.

Ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων (1526 s.) forma parte de la respuesta de Clitemestra al lamento que el coro ha empezado a hacer por el rey en su intervenci3n anterior, y en concreto a la queja por su muerte ἀνελεύθερος. Concuerda esto con la forma general del di3logo, en el que la reina va respondiendo concretamente a las distintas cuestiones que el coro saca, mientras que las intervenciones del coro son m3s sueltas (lo contrario suceder3 en el enfrentamiento entre Orestes y Clitemestra). Al lamento del coro por la indignidad de la muerte del rey, basada en la mera forma de muerte y apariencia del cad3ver, Clitemestra opone un sentido m3s profundo y verdadero de lo que es digno, devolviendo a la palabra ἄξιος su sentido m3s propio de «lo que corresponde a», un sentido que es el mismo, en la forma de adjetivo, que el de la f3rmula δράσαντι παθεῖν. La muerte de Agamen3n no es indigna, porque lo que ha sufrido es digno de lo que hizo, que fue algo indigno: se ha hecho por tanto justicia, cumpli3ndose la ley δράσαντι παθεῖν.

La verdad y el prestigio de este principio proverbial son incontestables, tal como se deduce de su 3ltima cita en el *Agamen3n* y la m3s conocida del principio del *komm3s* de las *Co3foras*, incontestables. De ah3 que el coro se encuentre sin recursos para responder a Clitemestra (ἀμηχανῶ φροντίδος στερηθεῖς / εὐπάλαμον μέριμναν / ὅπα τραπῶμαι, 1530-2), y s3lo pueda, tras expresar su miedo y lamentarse por la desgracia de la casa y del rey (1532-50), sugerir, en su siguiente intervenci3n (1560-6), que la misma ley que ha condenado a Agamen3n condenar3 tambi3n a Clitemestra. Pero veamos primero su primera respuesta. Cuando vuelve al lamento por el rey muerto lo expresa ya en otros t3rminos, que eliminan las acusaciones de indignidad y enga3o, pero al final surge una nueva queja, en la forma de la pregunta por las honras f3nebres de Agamen3n. Es la respuesta, tajante y sarc3stica, de Clitemestra de que eso no es asunto suyo, que ella misma se encargará y que no habr3 llantos para el rey, sino que su hija Ifigenia lo acoger3 amorosamente en el Hades, la que provoca la 3ltima intervenci3n cantada del coro de esta escena y de la tragedia, que es en la que se citan varios principios del tali3n coronados por la ley proverbial παθεῖν τὸν ἔρ-

ξαντα, que es θέσιμιον y se mantiene mientras dure el reinado de Zeus. Es el mismo principio que acaba de usar Clitemestra. Con esta estrofa, compuesta en los términos generales y solemnes de la fórmula legal, el coro acepta por fin que la acción de Clitemestra es cumplimiento de la ley de justicia, pero al mismo tiempo afirma que por la misma ley habrá ella de pagar también su merecido.

Si el coro dice que la ley es θέσιμιον (como antes Clitemestra había hablado de la θέμις de sus juramentos), la respuesta de Clitemestra es también importante, porque le da la razón, usando las expresiones χρησμός y σὺν ἀληθείᾳ, de forma parecida a como en 1475 contestaba νῦν δ' ὠρθώσας στόματος γνώμην cuando el coro había recurrido a la explicación de la maldición. La verdad del proverbio no puede negarse. El coro ha usado por fin expresiones tan generales e innegables que Clitemestra no puede menos de estar de acuerdo con ellas. A su manera, claro, porque Clitemestra pretende reinterpretarlas de forma que no tengan que afectarle a ella: que, gracias al pacto que se propone hacer con el «demon de los Plisténidas», el χρησμός acabe, para su familia al menos, con la muerte de Agamenón. Si el coro se refería tanto al castigo reciente de Agamenón como al castigo futuro de Clitemestra, la reina en su respuesta pretende darle la razón en lo primero pero quitársela en lo segundo. La doble referencia del proverbio era posible por su generalidad; también es su generalidad la que hace posible esta forma de responder de Clitemestra.

De manera que en esta escena se cita tres veces proverbialmente el principio de justicia de la correspondencia en los daños (cuya primera mención proverbial estaba en el discurso del heraldo, en la forma οὔτε . . . τὸ δοῦμα τοῦ πάθους πλέον, en la descripción del castigo de Troya): primero el coro lo refiere a Clitemestra cuando la amenaza con pagar golpe por golpe, τύμμα τύμματι τεῖσαι; luego Clitemestra lo refiere a Agamenón, en la forma ἀνάξια δράσας, ἄξια πάσχων, que prepara ya formalmente la expresión del principio en su forma más pura; por último, el coro lo cita solemnemente, παθεῖν τὸν ἑρξαντα, refiriéndolo tanto a Agamenón como a Clitemestra. Puede decirse, pues, que cada mención proverbial responde a la anterior: Clitemestra ha de pagar por lo que ha hecho; no, porque Agamenón ha pagado por lo que ha hecho; entonces, de la misma manera que Agamenón ha pagado por lo que ha hecho, también Clitemestra habrá de pagar por lo que ha hecho.

En el diálogo con Clitemestra, pues, de la primera a la última mención proverbial de la ley de justicia de la correspondencia en los daños, el coro ha ganado un entendimiento mucho mayor de los acontecimientos y del funcionamiento de esta ley: su primera mención, que exigía simplemente el castigo de Clitemestra por su crimen, era casi trivial en comparación con la segunda, que presiente en la ley de justicia un encadenamiento de crímenes y castigos que no se sabe cuándo podrá acabar (τίς ἂν γονᾶν ἀραῖον ἐκβάλοι δόμων;, 1565). El núcleo del conflicto de la trilogía queda dicho en esta última estrofa cantada del coro.

El tono cambia en la escena con Egisto, que encarna la típica figura del tirano. Las expresiones proverbiales de esta escena no sirven ya a la disquisición sobre la justicia de lo sucedido, porque Egisto no se presta, como Clitemestra, a la discusión, sino que,

después de su discurso introductorio, no tiene más razones que la de que él es el que está ahora en el poder y posee los recursos, de hombres y riquezas, que le permiten ejercerlo tan violentamente como sea necesario. Las expresiones proverbiales de la escena no tienen, pues, tanta importancia por las ideas que expresan como por la función que cumplen, de amenaza, insulto o burla, en la construcción de la violencia de la disputa con el corifeo. La primera, *πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς* (1624), cierra la respuesta de Egisto a la primera intervención del corifeo, que viene a coincidir con lo que en la anterior decía el coro a Clitemestra en sus dos primeras intervenciones: una crítica de la jactancia en el lenguaje y la amenaza de maldición y lapidación populares. La respuesta de Egisto, muy distinta de las de Clitemestra, lo retrata como un tirano. Lo primero que deja claro es que es él quien tiene el poder y que los viejos del coro están sometidos a él (*σὺ ταῦτα φωνεῖς νεοτέρῳ προσήμενος / κώπη, κρατούντων τῶν ἐπὶ ζυγῷ δορός*, 1617 s.), para pasar a amenazar al coro con la prisión y el hambre, refiriéndose tres veces a su vejez, y concluir *οὐχ ὀρᾷς ὀρῶν τάδε;* / *πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογῆς*: la primera frase pretende que no hay nada que discutir porque los hechos están consumados, o bien quiere hacer ver a los viejos lo que les ocurre a los enemigos de Egisto; la segunda resume todo lo anterior sirviéndose de una expresión proverbial que expresa la insensatez de oponerse a los superiores.

El corifeo responde con parecida agresividad (*γύναι*, 1625), sólo que no es lo mismo que quien habla sea el tirano en el poder que un grupo de viejos argivos. La discusión se vuelve cada vez más violenta, hasta que, a punto ya de pasar al enfrentamiento cuerpo a cuerpo, interviene Clitemestra para evitarlo dirigiéndose con respeto a uno y a otros. Egisto amenaza entonces con buscar al coro en el futuro, a lo que el coro responde con la esperanza de que vuelva Orestes. Es en respuesta a esto que Egisto dice el siguiente refrán, *φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους* (1668), de tono algo menos agresivo, pero también despectivo y burlón. El corifeo sabe, rápido, responder retomando la imagen de la alimentación con un verbo más fuerte, *πρᾶσσε, πιαίνου, μιάινων τὴν δίκην, ἐπεὶ πάρα*, y volviéndola contra Egisto, que había sido también, después de todo, un desterrado. Tras dos pullas más, Clitemestra vuelve a intervenir, sólo que esta vez ya sin respeto por los viejos, cuyas palabras califica de vanos ladridos de los que no vale la pena preocuparse, para acabar afirmando de nuevo el poder de ambos sobre Argos. Acaba la tragedia.

### *Coéforas*

En el primer canto coral de la párodo de las *Coéforas* hay una expresión proverbial probable, en la antístrofa segunda, \*59 s. *τὸ δ' εὐτυχεῖν, / τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον*. Tras acabar la estrofa mencionando la muerte del señor de la casa, la antístrofa comienza diciendo que la antigua (en tiempos de Agamenón) reverencia (que se sentía por el rector de la ciudad) se ha perdido (no se siente por Egisto y Clitemestra); se añade *φοβεῖ- / ται δέ τις*, probablemente referido al miedo que a Clitemestra le ha causado su sueño; y se cita la sentencia, que parece referirse a Egisto

y Clitemestra, que han conseguido el poder y la prosperidad por medios impíos, como si valieran más que los dioses. Sigue, con δέ, el difícil pasaje sobre la inclinación de la balanza de δίκη, cuyo sentido general es que a todo crimen le llega, tarde o temprano, su castigo. La sentencia de \*59 s. marca la transición de lo particular a lo general y establece el primer paso del proceso de crimen y castigo: reverenciar a la prosperidad como a un dios y más que a un dios es la impiedad que recibirá su necesario castigo. Siguen la tercera estrofa y la contraestrofa con la mención de dos casos de crímenes irremediables.

Y el canto se cierra con un epodo en el que las esclavas del coro se vuelven sobre sí mismas, sobre su situación y la orden que han recibido. El proverbio δίκαια καὶ μὴ δίκαια . . . αἰνέσαι (78 s.) completa la presentación de sí mismas como esclavas que hacían los versos anteriores, y enlaza con el principio del canto, donde se hablaba de la orden de Clitemestra de hacer ofrendas en la tumba de Agamenón para calmar la ira del muerto. Con el proverbio, las mujeres del coro justifican su obediencia por su condición de esclavas, pero también denuncian la injusticia de la orden. De ahí que acaben el canto hablando de los ocultos dolores que padecen, los verdaderos, que se oponen al lamento abierto e injusto ordenado por la reina.

Tras las ofrendas y la plegaria de Electra, ya más clara la petición de venganza, el encuentro con Orestes y su informe sobre las órdenes del oráculo de Apolo, da comienzo el largo *kommós* en el que por fin hacen a Agamenón las honras fúnebres sus deudos. Es el coro el que guía en gran medida el canto, y el que lo abre con la cita de la ley proverbial de la correspondencia en los daños, con varias sentencias tradicionales (ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ / γλώσσα τελείσθω . . . / ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν / πληγὴν τινέτω) que culminan en el proverbio más general δρᾶσαντι παθεῖν (313), citado solemnemente como lo que exige justicia y como un τριγέρων μῦθος. Este principio preside, pues, todo el canto. Con él, se vuelve a citar la ley básica de justicia que había aparecido varias veces en el *Agamenón*, y que era con la que el coro (παθεῖν τὸν ἔρξαντα) acababa su fallido intento de treno en la escena con Clitemestra, citándola en una forma parecida por su solemnidad y extensión (lo que hace sospechar que estas formulaciones fueran típicas del lamento fúnebre en el que se pide venganza/justicia). En las *Coéforas*, la ley tiene un único referente claro, el castigo de Clitemestra y Egisto por la muerte de Agamenón. La generalidad de las leyes citadas permite al coro no hablar claramente de la necesidad del matricidio. Si en la cita del *Agamenón* se mostraba el problema de la infinita sucesión de crímenes y castigos, en las *Coéforas* subyace el problema del castigo a los miembros de la propia familia, y en concreto a la madre, que es, desde otro punto de vista, el peor de los crímenes.

Cuando, tras acabar el *kommós* y las peticiones de ayuda al padre muerto, la corifeo lo invita a la acción (510-3), Orestes responde ἔσται. πυθέσθαι δ' οὐδέν ἐστ' ἔξω δρόμου... (514): a la sencilla afirmación ἔσται añade la necesidad de enterarse de la situación, y en concreto del porqué de las ofrendas que Clitemestra envía a

Agamenón. La expresión proverbial sirve a una forma de cortesía que evita la pregunta directa (y se corresponde con el principio de la anterior intervención de la corifeo, que también hablaba de lo oportuno de todo lo dicho antes). No es en absoluto desencaminado el requerimiento de información de Orestes, al que la corifeo responde contando la pesadilla de Clitemestra, que es lo que permitirá a Orestes identificarse con la serpiente que ataca a su madre en el sueño.

Tras la narración del sueño y su interpretación, la corifeo pide a Orestes que les dé órdenes a ellas y a Electra. La locución proverbial de *ληφθῶσιν ἐν ταῦτῳ βρόχῳ* (557) es justificación del plan de engaño. La parte del coro en el plan la explica Orestes con los dos proverbios \*581 *ὕμιν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν*, \*582 *σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια*, que cierran el parlamento. Cazar o caer en la misma red es otra expresión, figurada, de la ley por la que ha de pasarle a uno lo mismo que ha hecho y del mismo modo, en este caso por engaño de Orestes. La imagen de la red está doblemente motivada: por la *παροιμία* y por la tela-red con la que envolvió Clitemestra a Agamenón para matarlo. Cabe pensar que la referencia al engaño no sería el sentido más típico del precepto aristocrático sobre la oportunidad en el hablar y el precepto religioso sobre las palabras de buen agüero, aunque en el *Agamenón* Clitemestra usaba una expresión parecida a la primera (*πολλῶν πάροιθεν καιρίως εἰρημένων*, 1372) cuando justificaba su engaño. Se da así también una correspondencia con lo dicho por el enemigo.

Sigue el canto coral sobre los males terribles y prodigiosos del mundo, construido en priamel doble: entre ellos, los peores son los de las mujeres; entre los ejemplos míticos de mujeres que se vuelven contra varones de la propia familia, el peor caso es el crimen de las lemnias (*κακῶν δὲ πρεσβεύεται τὸ Λήμνιον / λόγῳ*), hasta tal punto que se ha vuelto proverbial (*γοᾶται δὲ δὴ ποθεινὰ κατὰ- / πτυστον· ἤκασεν δέ τις / τὸ δεινὸν αὖ Λημνίοισι πῆμασιν*). Así se cierra el canto que precede a la puesta en marcha del plan de Orestes. No hay ninguna alusión directa a los Atridas o Clitemestra, pero la relación es clara: Clitemestra ha cometido, como las lemnias, el peor de los crímenes: matar al esposo. Como en el *Agamenón*, el canto que precede a la muerte dice algo del porqué de esa muerte; como en el *Agamenón*, lo hace recurriendo explícitamente al saber proverbial.

Comienza entonces la escena del engaño. Orestes (acompañado por Pílates) llama a la puerta, sale el esclavo y luego Clitemestra. Orestes se presenta como extranjero de la Fócide y da la falsa noticia de la muerte de su propia muerte. La locución *ἔξω . . . πηλοῦ πόδα* (697) forma parte del parlamento de respuesta y lamento de Clitemestra, en el que colabora con otras varias expresiones sobre la lejanía de Orestes en el efecto de engaño, al tener Clitemestra delante, sin saberlo, al propio Orestes. En su primera aparición en escena, Clitemestra, creyendo engañar (sobre sus sentimientos con respecto a la muerte de Orestes), es ella la engañada, lo que constituye un cambio fundamental con respecto a su posición de dominio en el *Agamenón*. La respuesta de Orestes es discreta y cortés, y no atañe al sentido de la locución.

Tras la muerte de Egisto, en la escena del esclavo que llama a la puerta para dar la noticia y pedir ayuda (y hacer salir a Clitemestra a escena), hay una locución típica de este tipo de escena, κωφοῖς αὐτῷ (881), que, no habiendo nadie presente, no responde ni tiene respuesta, pero sirve a una función fática clara de llamar la atención (quejándose de la falta de atención) de aquellos a los que se habla. Con su tono de habla corriente y junto con otros elementos de la intervención, produce una sensación de urgencia y crea una expectativa ante lo que ha de venir, que es la escena culminante del matricidio. La locución ἐπὶ ξυροῦ (883) es una especie de contestación del esclavo a sí mismo, que, después de la queja de los sordos y dormidos, preguntaba: ποῖ Κλυταιμήστρα; τί δρᾷ; Decir que Clitemestra, o su cuello, está sobre el filo de la navaja es un anuncio de que la que viene es la escena en la que todo se juega; la obra está en el justo límite que precede a la resolución del conflicto que poco a poco se ha ido fraguando en las escenas anteriores.

Las expresiones proverbiales tienen mayor función dramática en la escena del enfrentamiento entre Orestes y Clitemestra. Son dos, ἔοικα θρηγεῖν ζῶσα πρὸς τύμβον μάτην (926) y οἷ' γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην (928), y constituyen las dos últimas intervenciones de Clitemestra, cuando deja de argumentar y reconoce en escena que va a morir, lo que constituye un momento terrible que no se daba con Agamenón. Estas frases de la reina son al mismo tiempo una petición de compasión. No responden a nada concreto, sino más bien a la actitud general de inflexibilidad de Orestes. En la primera, la imagen de la παροιμία se combina con el tópico de cantar en vida el propio treno. Esto facilita la respuesta de Orestes, πατρός γὰρ αἶσα τόνδε σουρίζει μόρον, que toma el τύμβον de Clitemestra (y toda la frase) más bien en su sentido no proverbial. Orestes no niega lo dicho por Clitemestra (más bien lo confirma), sino que se niega a la compasión que su frase pide, obedeciendo siempre (como en todas sus respuestas) a la orden del coro en 829 s., θροεούσα / πρὸς σὲ «τέκνον», «πατρός» αὔδα. Clitemestra responde a esto con la otra locución proverbial: se da cuenta por fin del verdadero sentido de su sueño, al tiempo que vuelve, con el sentido habitual de la παροιμία, al argumento del hijo traidor. El sentido habitual de la locución es el del incumplimiento en la correspondencia de beneficios; pero aquí se suma a éste su complementario de la correspondencia en los daños: con τεκοῦσα y ἐθρεψάμην Clitemestra reconoce que es su acción la que ha dado lugar a su padecimiento.

El verso siguiente, ἢ κάρτα μάντις οὐξ ὀνειράτων φόβος, de atribución dudosa, se refiere al sentido no proverbial de la frase (apuntar al presagio del sueño), con lo que se confirma su desautomatización. La repetición de la referencia a la pesadilla, que es en esta frase ya clara y explícita, facilita también la comprensión del doble sentido al público y da mayor importancia a la idea de cumplimiento de un destino ya presagiado. Tras este verso, Orestes cierra la escena repitiendo la idea de la correspondencia de daños: ἔκανες ὃν οὐ χρεῖν, καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθε. A diferencia de Clitemestra, que en 1526 s. (ἀνάξια δρᾶσας, ἄξια πάσχων) consideraba su acción



digna por responder a una acción indigna, Orestes reconoce aquí que el acto que va a cometer es algo que no debería pasar, pero que ha de pasar porque ha pasado algo antes que no debería haber pasado.

Tras el canto coral y la presentación de los cadáveres de Egisto y Clitemestra con la justificación que hace Orestes de su acción, hay una breve intervención cantada del coro; en los últimos versos de su respuesta, Orestes expresa por primera vez claramente el dolor por lo que ha hecho: ἀλγῶ μὲν ἔργα καὶ πάθος γένος τε πᾶν, / ἄζηλα νίκης τῆσδ' ἔχων μιάσματα (1016 s.). La respuesta del coro es gnómica, un par de generalizaciones sobre la imposibilidad de ser afortunado en todo (οὔτις μερόπων ἀσινῇ βίοτον / διὰ πάντ' ἔντιμος ἀμείψει. / αἰαῖ, αἰαῖ, / μόχθος δ' ὁ μὲν αὐτίχ', ὁ δ' ἥξει, 1018-20), lo cual no puede ser de mucha ayuda al caso tan particular de Orestes. Es al principio de la siguiente intervención de Orestes, al decir que siente que empieza a perder la razón, cuando se sirve para ello de la locución «fuera de la pista», desarrollando su imagen largamente y presentando la invasión de la locura como progresiva. A continuación, mientras aún está en sus cabales (ἔως δ' ἔτ' ἔμφρων εἰμί, 1026), vuelve a justificar su acción, dice que ha de marchar a Delfos y encarga que den testimonio por él cuando vuelva Menelao, cerrando el parlamento con un nuevo lamento por sí mismo y por lo que ha hecho, ζῶν καὶ τεθνηκῶς τάσδε κληδόνας λιπών... (1043). La contestación del coro a todo esto, y especialmente a este final, es asegurarle de nuevo la justicia de su acción (ἀλλ' εὖ γ' ἔπραξας, μηδ' ἐπιζευχθῆς στόμα / φήμη πονηρᾷ μηδ' ἐπιγλωσσῶ κακά. / ἡλευθέρωσας πᾶσαν Ἀργείων πόλιν, / δυοῖν δρακόντοιν εὐπετῶς τεμῶν κάρα, 1044-7). La siguiente intervención de Orestes es ya la invasión clara de la locura, preparada en 1022 ss., y la visión de las Erinias.

Después de un pequeño diálogo sobre la visión, Orestes huye, y el coro, en el breve cierre anapéstico de 1065-76, usa dos expresiones proverbiales relacionadas entre sí sintácticamente y por su sentido: \*1066 τρίτος αὖ χειμῶν y 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ. Ambas usan el 3 como símbolo del cumplimiento, de manera que expresan por su sentido el cierre de la tragedia, que querría ser cierre total de la historia de los Atridas pero no puede serlo, como muestra la duda que viene justo a continuación y cierra la obra (ἦ μόρον εἶπω; / ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει / μετακοιμισθὲν μένος ἄτης; 1074-6).

### *Euménides*

En la segunda intervención de Orestes en las *Euménides* hay una pequeña introducción con la que justifica el hecho de ponerse a hablar en el templo de Atenea: ha pasado por ritos y purificaciones, y sabe καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως (\*277 s.). La introducción sentenciosa es típica de la tragedia, como hemos visto. Y Orestes, además, parece tender a, antes de decir lo que quiere, decir que no es inoportuno decirlo (lo mismo hacía en *Cho.* 514), lo que seguramente obedece a lo apropiado a un hombre joven bien educado. La sentencia proverbial χρόνος καθάρει

πάντα γηράσκων ὁμοῦ (\*286) cierra esta introducción. Pasa entonces Orestes a invocar la protección de Atenea. Las Erinias no contestan a lo dicho por el proverbio ni a la cuestión de la purificación, sino que simplemente le aseguran que la protección de Apolo y Atenea no lo pueden librar de su castigo.

El canto de las Erinias previo al comienzo del juicio parte del caso concreto de Orestes para hacerse cada vez más general: si este caso queda sin castigo habrá nuevas leyes que dejarán más crímenes sin castigo; ya el miedo no impedirá los crímenes y quienes los sufran no podrán pedir justicia; el miedo es provechoso para mantener la justicia y el orden. En la estrofa tercera el ideal del término medio se aplica al modo de organización política de la ciudad: ni sin gobierno ni despótica (μήτ' ἀναρκτον βίον / μήτε δεσποτούμενον / αἰνέσης, 526-8). Debe haber un término medio: παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν, / ἄλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει (\*530 s.). La sentencia tradicional se cita variada, y, como en otras citas proverbiales en canto coral, está impuesta por la divinidad (y son divinidades, las Erinias, las que hacen esta atribución). La idea, central en la moral griega, verdad prestigiosa e innegable, no había aparecido en la trilogía tan claramente hasta ahora, y aparece precisamente en boca de las Erinias, sin que ellas mismas se den cuenta de que el término medio que defienden es el que habrá de producir la liberación de Orestes. Este término medio entre la tiranía y la falta de gobierno es lo que las ciudades griegas buscaban entonces con las democracias; un jurado democrático es el que decidirá el caso de Orestes. Siguen las Erinias con otra sentencia que se corresponde, dicen, con la anterior: ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω· / δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως, / ἐκ δ' ὑγείας / φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος / καὶ πολύευκτος ὄλβος (\*532-6). Si la divinidad ha impuesto el término medio, la impiedad es no atenerse a ello, y lo mismo puede decirse de la ὕβρις. Se hace la misma corrección de la tradición que en Ag. \*750 ss., reforzada con ὡς ἐτύμως, que contrapone la corrección implícitamente, como allí se hacía con más detalle, con la tradición de que es la mucha prosperidad lo que engendra la ὕβρις. Que esta corrección de la tradición se haga dos veces en la *Oresteia* da idea de la importancia de la cuestión en la trilogía.

Las Erinias se defienden con los argumentos de la moral tradicional, y esto es lo que da su gracia a la tragedia: que las Erinias, que acaban perdiendo su presa, tienen también (para el poeta, para el público) razón, o tienen al menos su parte de razón. Esto es inquietante, porque significaría la condena de Orestes; de ahí que Atenea repita en su parlamento de 681 ss. estas ideas, mostrando así que la absolución de Orestes no es incompatible con ellas.

En el juicio hay un par de expresiones proverbiales. Atenea lo abre concediendo la palabra a las Erinias por ser la acusación, y lo primero que preguntan a Orestes es si mató a su madre (587). Es ante la respuesta afirmativa de Orestes que responden ellas con ἐν μὲν τόδ' ἤδη τῶν τριῶν παλαισμάτων (\*589): el reconocimiento de la acción es una de las tres caídas que darán a las Erinias la victoria. Su ley es la de las dos primeras tragedias: un δράσαντι παθεῖν ciego, para el que lo que cuenta es si se ha

hecho o no, no por qué ni cómo. Orestes contesta retomando la imagen de la παροιμία, dándole la vuelta y oponiendo ἤδη a οὐ . . . πω: οὐ κειμένω πω τόνδε κομπάζεις λόγον: la primera de las tres caídas no implica la tercera, de manera que todavía no ha sido vencido, lo cual quiere decir que no ha caído; y, si no ha caído, ni siquiera puede decirse el dicho de la primera de las tres caídas.

Cuando surge la cuestión de la sangre compartida entre madre e hijo, Orestes, incapaz de responder, pide ayuda a Apolo, que inicia una discusión con las Erinias en la que afirma que es peor crimen matar a un varón noble investido con el cetro de Zeus. Como Apolo afirma que lo que dice está inspirado por Zeus, las Erinias, en estilo jurídico, encuentran contradicción en sus palabras: Zeus da más importancia a la muerte de un padre, y, sin embargo, al suyo lo aprisionó con ataduras. La siguiente expresión proverbial forma parte de la respuesta de Apolo, que argumenta que no es lo mismo atar que matar: las ataduras pueden deshacerse, pero la muerte es irreversible. Ni siquiera Zeus, que puede invertir el orden de las cosas en todo lo demás a su antojo y sin esfuerzo (τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / στρέφωv τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει, 650 s.), puede hacer nada contra ella. Las Erinias toman de la respuesta de Apolo su argumento principal volviéndolo contra él: la muerte es irreversible, y Orestes ha matado a Clitemestra.

En el discurso de Atenea antes de la votación se usa el proverbio βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μιάινων, / οὐποθ' εὐρήσεις ποτόν (694 s.). Atenea está con este discurso, en el que repite muchas de las ideas del canto anterior de las Erinias, fundando el tribunal de Areópago, exponiendo cuáles han de ser sus funciones y el respeto que le deben los ciudadanos. La παροιμία se usa como argumento de autoridad no explícito, repitiéndose en ella, traducida al lenguaje poético de la tradición popular, la amenaza que se acaba de hacer en lenguaje más directo. En el Areópago, el respeto y el miedo (al juicio y el castigo) mantendrán a los ciudadanos apartados de la injusticia, con una condición: αὐτῶν πολιτῶν μὴ ἑπικαινούντων νόμους: siempre que no hagan innovaciones en las leyes. Si lo hacen, ya no habrá protección y justicia, ya no habrá agua que beber. No se trata aquí de un delito cualquiera, sino del crimen que atenta contra la ley misma, que impediría a las leyes proteger a los ciudadanos (hay una creencia implícita en la maldad natural de los hombres, que necesitan temer el castigo para no dañar a sus semejantes). En los términos religiosos de las *Euménides*, esta superioridad de la ley se traduce en el hecho de que es un dios el que la dicta: no pueden los hombres cambiarla o abolirla, no pueden, pues son algo sagrado, contaminarlas como el agua se contamina con fango. Con la imagen de la παροιμία, las leyes aparecen como el agua necesaria para la vida del hombre político o la πόλις misma.

No se trata sólo de que las mismas ideas se repitan en el canto coral de las Erinias y en el discurso de Atenea, sino que su verdad se muestra también por decirlas cada vez personajes no sólo divinos, sino en cierto modo opuestos: diosas viejas y diosa joven, defensoras de la madre y defensora del padre. Estas verdades, o esta verdad, se dirige a un oyente general, que, tanto en el canto de las Erinias como sobre todo en el

discurso de Atenea, es el pueblo de Atenas, que son precisamente los espectadores del teatro.

Tras la absolución de Orestes, al final del tercer discurso con que Atenea intenta persuadir a las Erinias de que no hagan daño a Atenas, aparece la última expresión proverbial de la trilogía, εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν (868), que es al mismo tiempo la última mención proverbial del principio de correspondencia entre δρᾶν y παθεῖν que ha dominado la obra y que por primera vez pasa a referirse a lo bueno. Vuelve a aparecer en un contexto epirremático, pero esta vez ya en recitado, en los claros trímetros yámbicos de Atenea, que contrastan fuertemente con la oscuridad del canto de queja y maldición de las Erinias, a punto de terminar gracias a la persuasión de la diosa. El proverbio εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν es uno de los elementos que colaboran a esta persuasión. Los versos 867-9, τοιαῦθ' ἐλέσθαι σοι πάρεστιν ἐξ ἐμοῦ· / εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, εὖ τιμωμένην / χώρας μετασχεῖν τῇσδε θεοφιλεστάτης, que cierran el discurso, constituyen un resumen de lo que Atenea ha dicho hasta el momento, definiendo en una sola frase los términos del pacto de amistad con Atenas que propone a las Erinias y usando para ello una fórmula proverbial fija para los pactos de alianza. Los términos del pacto de φιλία, dichos y por decir, se resumen en una fórmula repetida y conocida de un modo que no sería posible con una expresión no fija, que carece de la tradición e implicaciones de la institucionalizada.

En este discurso, Atenea ha pedido a las Erinias ante todo que no traigan a los atenienses los enfrentamientos internos a la πόλις que provienen del ámbito de la venganza que ha sido hasta ahora el solo dominio de las diosas, y que la guerra sea externa (858-66). La respuesta de las Erinias (870-80) es, como si no hubieran escuchado, repetir su queja anterior. Pero cuando, por fin, tras el siguiente discurso de Atenea, deponen su cólera y, tras breve conversación en trímetros, vuelven a cantar, esta vez sus bendiciones para Atenas, su cuarto tramo (el último en cierto modo de bendiciones concretas, 976-87, antes de las de despedida) consiste precisamente en conceder lo que en este discurso les pedía Atenea (que no haya enfrentamientos internos, 976-83, sino que reine la concordia entre los ciudadanos, 984-7). El principio de correspondencia de daños se transforma también en el lenguaje de las Erinias en el de la correspondencia de beneficios, que empezaba con el proverbio de Atenea, usándose para ello los mismos recursos formales que se usaban en las obras anteriores para expresar la correspondencia de males: χάσματα δ' ἀντιδιδόειν (984), εὐφρονας εὐφρονες (992), φίλας φίλοι (999), ἀγαθῶν ἀγαθὴ διάνοια (1012 s.). El proverbio da pie también al uso de otras formas del lenguaje tradicional de la φιλία (μιᾷ φρενί, 986, que recuerda la *paroimía* μία ψυχή). El uso de εὖ se multiplica en el diálogo a partir del proverbio, lo que, junto con otros términos como ἀγαθός y los derivados de χαρ-, contribuye al tono general de bendición y santa alegría de la reconciliación final. Todo esto, y especialmente los versos 974 s., νικά δ' ἀγαθῶν / ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός, parecen traer el cumplimiento del voto del coro en el estribillo de la párodo del *Agamenón*, αἴλινον αἴλινον εἶπέ, τὸ δ' εὖ νικάτω (121, 139, 159), y de la afirmación de las Erinias de que ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὖ (517).



## Expresiones no proverbiales a la manera proverbial

La *Orestea* abunda en expresiones que, no estando fijadas en la tradición, siguen los patrones y estructuras propios de las expresiones proverbiales. Sobre el efecto de estas expresiones trata en cierta medida el estudio de Arora (1984) sobre la percepción de la proverbialidad, al considerar la cuestión del reconocimiento de expresiones como proverbiales desde el punto de vista del oyente: «Es poco exacto describir este proceso como el de ‘saber’ que el dicho en cuestión no ha sido hecho por el hablante. Esto sólo puede ‘saberlo’ el hablante. El oyente asume, sobre la base de ciertos tipos de evidencia, que ése es el caso. De hecho, puede equivocarse, pero *eso no tendrá importancia*. La producción en cuestión —ya sea ‘verdaderamente proverbial’, e. e., tradicional, o no— funcionará como un proverbio, con todo el peso acompañante de la autoridad o aceptación de la comunidad que el concepto implica, como resultado de la percepción, correcta o incorrecta, que el oyente tiene de su ‘proverbialidad’» (p. 4). El artículo incluye una encuesta: a 46 personas se les presenta una lista con 25 refranes y posibles refranes, que empieza con un refrán muy conocido («No es oro todo lo que relumbra»), sigue con otro menos conocido («Más vale llegar a tiempo que ser convidado»), y da a continuación 23 «pseudorrefranes» inventados *ad hoc*. Cada ítem de la lista habrá de evaluarse como «1) un proverbio conocido por el encuestado; 2) un dicho no conocido previamente pero ‘probablemente un proverbio’; o 3) no un proverbio» (p. 16). Todos los pseudorrefranes provocaron más o menos «falsos reconocimientos»: por lo general, más los inventados según los modelos de los «verdaderos» refranes, menos los que menos se adaptaban a ellos.

Las expresiones proverbiales tienen unos patrones y estructuras típicos: si el poeta fabrica expresiones nuevas siguiendo estos patrones y estructuras, se produce un efecto similar y al mismo tiempo distinto al que produce la expresión proverbial tradicional: el oyente reconoce los patrones y estructuras, pero hay también algo nuevo. En la *Orestea* este uso creativo de la tradición proverbial es muy importante. Como, por otro lado, en el uso de expresiones proverbiales tradicionales lo corriente en la *Orestea* es la desautomatización por variación de su forma o su uso, lo que nos encontramos es una especie de continuo en el que expresiones fijas tradicionales pierden parte de su fijación y expresiones libres tienden a adquirir patrones que producen la impresión de fijación<sup>1</sup>. En el capítulo dedicado a los proverbios gnómicos,

---

<sup>1</sup> Si se observa la lista de Arora y sus resultados vuelven a surgir las preguntas por la identificación y variabilidad de las expresiones proverbiales. En segundo lugar como «refrán» conocido quedó, después de «No es oro todo lo que relumbra» (una variante tradicional de la forma más conocida con «reluce»), el

hemos relacionado la fuerza performativa del proverbio con su fijación formal, pero hay también un «estilo» performativo-sapiencial que permite al hablante que lo domina, o al poeta que se sirve de él, producir, a partir de los patrones y estructuras típicos de la tradición proverbial, formulaciones que suenen a verdad-sancionada-por-la-tradición-o-verdad-radical. Por otro lado, la reelaboración de ideas e imágenes tópicas, en combinación o no con estos patrones proverbiales más bien formales, es constante, lo que contribuye también a que no haya una verdadera distinción entre lo fijo y lo no fijo, lo tradicional y lo no tradicional, lo proverbial y lo no proverbial. Esta forma de poesía se hace así.

No podemos detenernos aquí a desarrollar este tema o a tratar cada tópico o cada expresión que por su forma o sentido recuerde lo proverbial; en parte lo hemos hecho ya en los capítulos dedicados a las expresiones proverbiales dudosas. Me limitaré, pues, a listar algunas de las expresiones más llamativas en este sentido, recogiendo algunas de las vistas en estos capítulos con otras nuevas. En algunos de estos casos surge de nuevo el problema de la falta de seguridad a la hora de identificar las verdaderas expresiones proverbiales fijadas en la tradición en griego antiguo: como no podemos saber si alguna de éstas lo era, la lista lo será de expresiones que, si no eran proverbiales, lo parecían.

- Ag. 39      μαθοῦσιν αὐδῶ κοῦ μαθοῦσι λήθομαι  
69 ss.      οὐθ' ὑποκαίων οὐτ' ἐπιλείβων  
             οὐτε δακρύων ἀπύρων ἱερῶν  
             ὀργᾶς ἀτενεῖς παραθέλξει  
180 s.      καὶ παρ' ἅ-  
             κοντας ἦλθε σωφρονεῖν  
249      τέχνηαι δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκραντοι.  
322 s.      ὄξος τ' ἄλειφά τ' ἐγχείας ταῦτῳ κύτει  
             διχοστατοῦντ' ἂν οὐ φίλως προσεννέποις.  
340      οὐκ ἂν γ' ἐλόντες αὐθις αὖθις θανοῖεν ἂν  
362-6      Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι τὸν τάδε πράξαντ',  
             ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ τείνοντα πάλαι τόξον, ὅπως ἂν  
             μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρον  
             βέλος ἡλίθιον σκήψειεν.  
369      ἔπραξεν ὡς ἔκρανεν  
456      βαρεῖα δ' ἀστῶν φάτις ξὺν κότῳ  
496 s.      ὡς οὐκ ἄναυδος οὗτος, οὐ δαίμων φλόγα  
             ὕλης ὀρεῖας σημανεῖ καπνῷ πυρός  
548      πάλαι τὸ σιγᾶν φάρμακον βλάβης ἔχω  
553 s.      τίς δὲ πλὴν θεῶν  
             ἅπαντ' ἀπήμων τὸν δι' αἰῶνος χρόνον;

---

«presudorrefrán» «El muerto a la tumba y el vivo a la rumba». ¿Pero es esto un «pseudorrefrán» o una modificación de un «refrán verdadero»? ¿Quien contesta que lo conoce no está diciendo que reconoce ahí una variante o versión de «El muerto al hoyo y el vivo al bollo»?

- 584     ἀεὶ γὰρ ἡβᾶ τοῖς γέρουσιν εὖ μαθεῖν  
607     δωμάτων κύνα  
611 s.     οὐδ' οἶδα τέρψιν οὐδ' ἐπίψογον φάτιν  
            ἄλλου πρὸς ἀνδρὸς μᾶλλον ἢ χαλκοῦ βαφάς  
620 s.     οὐκ ἔσθ' ὅπως λέξαιμι τὰ ψευδῇ καλὰ  
            ἐς τὸν πολὺν φίλοισι καρποῦσθαι χρόνον  
636 s.     εὐφημον ἦμαρ οὐ πρόπει κακαγγέλω  
            γλώσση μιαίνειν· χωρὶς ἢ τιμὴ θεῶν.  
650 s.     ξυνώμοσαν γάρ, ὄντες ἔχθιστοι τὸ πρίν,  
            πῦρ καὶ θάλασσα  
709-11     μεταμανθάνουσα δ' ὕμνον  
            Πριάμου πόλις γεραῖά  
            πολύθρηνον  
832 s.     παύροις γὰρ ἀνδρῶν ἐστι συγγενὲς τόδε,  
            φίλον τὸν εὐτυχοῦντ' ἄνευ φθόνων σέβειν  
857 s.                         ἐν χρόνῳ δ' ἀποφθίνει  
            τὸ τάρβος ἀνθρώποισιν  
884 s.                         ὥς τε σύγγονον  
            βροτοῖσι τὸν πεσόντα λακτίσαι πλέον  
899 ss.     καὶ γῆν φανεῖσαν ναυτίλοις παρ' ἐλπίδα,  
            κάλλιστον ἦμαρ εἰσιδεῖν ἐκ χείματος,  
            ὁδοιπόρῳ διψῶντι πηγαῖον ῥέος.  
            τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν ἅπαν.  
927 s.                         καὶ τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν  
            θεοῦ μέγιστον δῶρον  
938     φήμη γε μέντοι δημόθρους μέγα σθένει  
939     ὁ δ' ἀφθόνητός γ' οὐκ ἐπίζηλος πέλει  
940     οὗτοι γυναικὸς ἐστὶν ἰμείρειν μάχης  
941     τοῖς δ' ὀλβίοις γε καὶ τὸ νικᾶσθαι πρόπει  
953     ἐκῶν γὰρ οὐδεὶς δουλίῳ χρῆται ζυγῶ  
969     θάλπος μὲν ἐν χειμῶνι  
1025-9     εἰ δὲ μὴ τεταγμένα  
            μοῖρα μοῖραν ἐκ θεῶν  
            εἶργε μὴ πλέον φέρειν,  
            προφθάσασα καρδία  
            γλῶσσαν ἂν τάδ' ἐξέχει  
1132 ss.     ἀπὸ δὲ θεσφάτων τίς ἀγαθὰ φάτις  
            βροτοῖς τέλλεται; κακῶν γὰρ διαὶ  
            πολυεπεῖς τέχναι θεσπιωδοὶ  
            φόβον φέρουσιν μαθεῖν  
1205     ἀβρύνεται γὰρ πᾶς τις εὖ πράσσω πλέον  
1226     φέρειν γὰρ χρὴ τὸ δούλιον ζυγόν  
1297 s.                         πῶς θεηλάτου



- βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς;  
1300 ὁ δ' ὕστατός γε τοῦ χρόνου πρεσβεύεται  
1304 ἀλλ' εὐκλεῶς τοι κατθανεῖν χάρις βροτῶ  
1312 οὐ Σύριον ἀγλαίσμα δώμασιν λέγεις  
1316 οὔτοι δυσοίζω θάμνον ὥς ὄρνις φόβῳ  
1327 ss. ἰὼ βρότεια πράγματ'· εὐτυχοῦντα μὲν  
σκιά τις ἂν τρέψειεν· εἰ δὲ δυστυχή,  
βολαῖς ὑγρώσσω σπόγγος ὤλεσεν γραφήν  
1331 s. τὸ μὲν εὖ πράσσειν ἀκόρεστον ἔφυ  
πᾶσι βροτοῖσιν  
1359 τοῦ δρῶντός ἐστι καὶ τὸ βουλευῆσαι πέρι  
1360 s. καγὼ τοιοῦτός εἰμ', ἐπεὶ δυσμηχανῶ  
λόγοισι τὸν θανόντ' ἀνιστάναι πάλιν  
1369 τὸ γὰρ τοπάζειν τοῦ σάφ' εἰδέναι δίχα  
1425 γνώση διδαχθεὶς ὁππότε γοῦν τὸ σωφρονεῖν  
1560 ss. ὄνειδος ἦκει τόδ' ἄντ' ὄνειδους,  
δύσμαχα δ' ἐστὶ κρῖναι.  
φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων·  
μῖμνει δὲ μῖμνοντος ἐν χρόνῳ Διὸς  
«παθεῖν τὸν ἔρξαντα»· θέσμιον γάρ.  
1619 s. γνώση γέρον ὦν ὥς διδάσκεσθαι βαρὺ  
τῷ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον  
1629-32 Ὅρφεϊ δὲ γλῶσσαν τὴν ἐναντίαν ἔχεις·  
ὁ μὲν γὰρ ἦγε πάντα που φθογγῆς χαρᾶ,  
σὺ δ' ἐξορίνας νηπίοις ὑλάγμασιν  
ἄξι.  
1639-41 τὸν δὲ μὴ πειθάνορα  
ζεύξω βαρεῖαις οὔτι μοι σειραφόρον  
κριθῶντα πῶλον  
1671 κόμπασον θαρσῶν, ἀλέκτωρ ὥστε θηλείας πέλας

- Cho. 123 τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς  
171 πῶς οὖν παλαιὰ παρὰ νεωτέρας μάθω;  
204 σμικροῦ γένοιτ' ἂν σπέρματος μέγας πυθμὴν  
354 s. φίλος φίλοις τοῖς ἐκεῖ καλῶς θανού-  
σιν  
372 ss. ταῦτα μὲν, ὦ παῖ, κρείσσονα χρυσοῦ,  
μεγάλῃ δὲ τύχῃ καὶ ὑπερβορέου  
μείζονα φωνεῖς·  
499 εἶπερ κρατηθεὶς γ' ἀντινικῆσαι θέλεις.  
505-7 παῖδες γὰρ ἀνδρὶ κληδόνοιο σωτήριοι  
θανόντι· φελλοὶ δ' ὥς ἄγουσι δίκτυον,  
τὸν ἐκ βυθοῦ κλωστήρα σφάζοντες λίνου.

- 520 s. τὰ πάντα γὰρ τις ἐκχέας ἀνθ' αἵματος  
 ἑνός, μάτην ὁ μόχθος· ὦδ' ἔχει λόγος.  
 665 αἰδῶς γὰρ ἐν λésχησιν οὔσ' ἐπαργέμους  
 λόγους τίθησιν· εἶπε θαρσήσας ἀνήρ  
 πρὸς ἄνδρα κασήμενεν ἐμφανές τέκμαρ.  
 753 s. τὸ μὴ φρονοῦν γὰρ ὥσπερ εἰ βοτὸν  
 τρέφειν ἀνάγκη ζ?  
 757 νέα δὲ νηδὺς αὐτάρκης τέκνων ζ?  
 773 ἐν ἀγγέλω γὰρ κυπτὸς ὀρθοῦται λόγος  
 777 κακός γε μάντις ἂν γνοιή τάδε  
 780 μέλει θεοῖσιν ὦν περ ἂν μέλη πέρι  
 849 s. οὐδὲν ἀγγέλων σθένος  
 ὥς αὐτὸν ἀνδρὸς ἄνδρα πεύθεσθαι πάρα  
 902 ἅπαντας ἐχθροὺς τῶν θεῶν ἡγοῦ πλέον  
 918 μὴ ἔλεγχε τὸν πονουῖντ' ἔσω καθημένη  
 919 ἄλγος γυναιξὶν ἀνδρὸς εἴργεσθαι, τέκνον  
 920 τρέφει δέ γ' ἀνδρὸς μόχθος ἡμένας ἔσω  
 924 φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας  
 930 ἔκανες ὃν οὐ χρῆν, καὶ τὸ μὴ χρεῶν πάθε  
 1018 s. οὔτις μερόπων ἀσινῇ βίοντον  
 διὰ πάντ' ἄν' ἄτιμος ἀμείψαι  
 1020 μόχθος δ' ὁ μὲν αὐτίχ', ὁ δ' ἤξε(ι)

*Eum.* 165 περὶ πόδα, περὶ κάρα

- 233 s. δεινὴ γὰρ ἐν βροτοῖσι κὰν θεοῖς πέλει  
 τοῦ προστροπαίου μῆνις, εἰ προδῶ σφ' ἐκῶν  
 275 δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί  
 428 δυοῖν παρόντοιν ἡμισυς λόγου πάρα  
 520 s. ξυμφέρει / σωφρονεῖν ὑπὸ στένει  
 526 ss. μήτ' ἀναρκτον βίον  
 μήτε δεσποτούμενον  
 αἰνέσης·  
 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν,  
 ἄλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει.  
 ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω·  
 δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως,  
 ἐκ δ' ὑγιείας  
 φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος  
 καὶ πολύευκτος ὄλβος.  
 574 ὦν ἔχεις αὐτὸς κράτει  
 750 s. γνώμης δ' ἀπούσης πῆμα γίγνεται μέγα,  
 βαλοῦσά τ' οἶκον ψῆφος ὠρθωσεν μία  
 861 ss. μήτ', ἐξελοῦσ' ὡς καρδίαν ἀλεκτόρων,

ἐν τοῖς ἐμοῖς ἀστοῖσιν ἰδρύσης Ἄρη  
ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν  
866 ἐνοικίου δ' ὄρνιθος οὐ λέγω μάχην  
1036 γὰς ὑπὸ κεύθεσιν ὠγυγίοισιν

## Las expresiones proverbiales y la fabricación de un mundo arcaico

Es difícil saber cuánto hay en Ésquilo de poeta arcaico y cuánto de poeta que pinta un mundo arcaico. Probablemente ambas cosas se combinen en su obra de una forma que no se ha dado en otra ocasión ni puede volver a darse. Los modernos pecamos muchas veces de una cierta ingenuidad al considerar a los antiguos ingenuos y ver en sus obras algo así como una expresión directa del pensamiento, de las ideas, del autor o de la época, olvidando en muchas ocasiones que estamos ante una obra de arte.

Tal vez la *Orestea* sea la mejor obra para plantearse esta cuestión, porque en ella es evidente la voluntad del poeta de representar, de fabricar artísticamente un mundo arcaico que se contrapone con el mundo moderno de la *pólis*. Aunque esta presentación dramática de un mundo arcaico es una función de toda tragedia, su choque con el mundo moderno puede en otras estar implícito o ser menos relevante, mientras que en la *Orestea* llega a representarse en escena en la última obra de la trilogía, lo que hace que todo lo anterior pueda interpretarse a partir del sentido que este final le da.

La construcción de este mundo arcaico se consigue por medios diversos. El más evidente es el uso de las historias del mito, que por tradición pertenecen a este mundo. Pero un mundo es algo más que historias: por un lado ha de tener un ambiente, que, pese a todo el *atrezzo* que pueda haber, tiene que fabricarse principalmente con palabras; por otro tiene que mostrarse como regido por ideas o ideales arcaicos, con su parecido y sus diferencias con las ideas contemporáneas, porque no hay un mundo —o sea, una sociedad— sin unas ideas rectoras.

En las dos primeras tragedias de la *Orestea*, la sociedad no tiene leyes escritas ni instituciones estatales de organización de la vida, y esto permite revelar que hay unos principios básicos e inmutables que la rigen independientemente de ellas, lo que a su vez permite presentar las instituciones humanas más modernas como sólo modos de aplicación, ejecución y regulación de estos principios básicos e inmutables. Estos principios básicos e inmutables se expresan en la trilogía por medio de fórmulas fijas de tradición oral a las que se ha dado una forma más concisa y abstracta, más «arcaica» si se quiere, y se citan explícitamente, con la autoridad inspirada del canto coral, como fórmulas antiguas, divinas, legales y religiosas. Da la impresión de que el poeta, de la misma manera que usa el mito preexistente recreándolo en una versión nueva que quiere ser en cierto sentido más verdadera, ha usado también unas fórmulas fijas preexistentes dándoles una importancia y una profundidad mayores que las que tenían en su uso corriente, una importancia y una profundidad que quieren ser también más verdaderas que las habituales. Esta forma de cita, que he llamado «temati-

zación», no es meramente informativa, sino que confiere a la fórmula una fuerza «performativa», de palabra que hace, que hace, en este caso, la ley del mundo.

La tragedia está llena de estos actos de habla con efecto en el mundo (maldiciones, plegarias, promesas, advertencias...)¹. Es cierto que en la vida corriente de los espectadores de la *Oresteia*, en la que la oralidad era todavía el medio dominante, esta fuerza de las palabras tenía que estar más presente que en la nuestra, pero en la tragedia se produce una concentración mayor de palabras ominosas y de fórmulas que al decirse se establecen como verdad. Si por un lado esto es «natural» porque en una tragedia no pasan cosas corrientes y todo es más intenso y concentrado que en la vida, por otro es también una de las formas de fabricar un mundo arcaico, una edad heroica en la que no se habla por hablar, sino que las palabras tienen un efecto en el mundo.

Las expresiones proverbiales se prestan bien a esta representación o fabricación de un mundo porque no sólo expresan brevemente una idea general que rige en ese mundo, sino que la expresan como tradicional. El autor que, como Kipling en *El libro de la selva*, ha creado una tradición de leyes y proverbios de transmisión oral, ha creado un mundo. También en el caso de *El libro de la selva* el mundo fabricado es un mundo heroico, de palabras con efecto y principios legales y proverbiales que al decirse dan por establecido y establecen lo que es y ha de ser. Función contraria tienen los refranes de Sancho en *El Quijote*: frente al mundo heroico de Don Quijote, los refranes de Sancho, los de su mujer, hacen presente, evocan como pocas otras cosas podrían hacerlo, el mundo corriente de la vida corriente no heroica, en el que se pretende que más que las palabras cuentan los beneficios.

Esta función de construcción o evocación de un mundo arcaico está presente en las expresiones proverbiales de la *Oresteia* sobre todo en los casos de las γνῶμαι proverbiales tematizadas de Ag. 173-84, 1560-4 y Cho. 306-14; de una manera particular, por negación de la verdad de la idea corriente, en Ag. \*750 ss.; también en la locución tematizada de Cho. 631-4. Es notable que en las *Euménides*, la obra en la que el mundo arcaico va desapareciendo para dar lugar a un mundo nuevo que lo integre, sólo hay citas similares (\*526-37) en boca de las Erinias, que asumen el papel de representar ese mundo arcaico, mientras que las expresiones proverbiales de Atenea, aunque transmiten ideas de importancia, no se citan con la misma solemnidad religiosa y legal. Las expresiones proverbiales y fórmulas tradicionales siguen teniendo su puesto en el nuevo orden, pero no son ya grandes verdades independientes de todo lo demás que han de cumplirse como sea, sino argumentos civilizados que se suman a otros argumentos. De la misma manera que se discute la validez del juramento como criterio del juicio (429 ss.), de la misma manera que el lamento fúnebre como incitador de la acción de justicia ha dado paso al juicio ciudadano, así también la ley sagrada transmitida oralmente por medio de proverbios que indican cada vez lo que ha de pasar según los hechos dará paso, en el juicio, a la discusión razonada sobre la interpretación los hechos. Dan ganas de decir también: dará paso a la ley escrita, pero esto es algo que Ésquilo no dice ni sugiere siquiera.

---

¹ Cf. Raeburn-Thomas pp. xlix-liii.

En otras expresiones proverbiales hemos encontrado otras formas de «arcaísmo». En la παροιμία de la cratera de males de Ag. 1397 s. τοσῶνδε κρατῆρ' ἐν δόμοις κακῶν ὅδε / πλήσας ἀραίων αὐτὸς ἐκπίνει μολών, se da un tipo de aliteración especial que refuerza el vínculo entre un sustantivo metafórico (κρατῆρ') y un genitivo no metafórico que lo complementa (κακῶν). Los paralelos en los textos griegos para este tipo de aliteración se encuentran sólo en otras expresiones proverbiales y en otros pasajes de Ésquilo (no en otros poetas), lo que nos llevaba a pensar que «este tipo de recursos expresivos de la tradición popular y proverbial, con su efecto mágico de ligazón de sonido y significado, sirven bien a la fuerza del lenguaje trágico esquileo, seguramente porque colaboran a la representación de un mundo arcaico en el que todo está ligado entre sí sin que se sepa nunca del todo cómo». La misma función hemos atribuido a otras expresiones proverbiales, que, por tener un sentido fijado, pueden adquirir otro con facilidad y dar así la misma impresión de que todo cuadra sin que se entienda bien cómo, lo cual vuelve a ser lo apropiado para el mundo arcaico que se está construyendo en la obra: se trata de un mundo que no es que sea irracional sino que presenta su racionalidad a los hombres por pistas y señales más que por razonamientos lógicos: en un cierto sentido, puede mostrar una verdad más honda que la de los razonamientos lógicos; en otro, tiene el peligro constante de la malinterpretación.

## Proverbios y público

En toda obra de teatro hay dos niveles de recepción de lo que se dice, uno en el que los personajes se dirigen unos a otros y otro en el que el público es oyente de la obra. Todos los efectos hasta aquí estudiados de las expresiones proverbiales son efectos que funcionan para el público: la insolencia de Egisto, por ejemplo, en su uso amenazante o despectivo de las expresiones proverbiales, es algo que no sólo siente el coro, sino también el público; pero el carácter de oyente del público con respecto a las expresiones proverbiales ha de tratarse por separado para mostrar algunos efectos particulares.

En primer lugar, porque las expresiones proverbiales son expresiones propias de la lengua corriente que se usa fuera del drama y que el público reconoce como tales más o menos conscientemente. La expresión proverbial establece así un puente entre la tragedia y el mundo cotidiano en el que el público habitualmente vive. Esta función se ha observado con respecto a la γνώμη: «tras la *gnome*, siempre encontramos . . . un contexto externo a la tragedia, algo que pertenece a la cultura de la época y a lo que la *gnome* apunta» (de Hoz 1979: 152)<sup>1</sup>. Las expresiones proverbiales apuntan, para empezar, a usos lingüísticos externos a la tragedia, poniendo la lengua de la tragedia en relación tanto con la lengua corriente de la época como, en ciertos casos (γνώμαι proverbiales y ciertas locuciones), con las tradiciones poéticas previas; pero muchas de las expresiones proverbiales (los proverbios y muchas locuciones) también apuntan a unas creencias o ideas comunes y previamente conocidas que se manejan en la vida corriente. Gracias a las expresiones proverbiales y a las afirmaciones generales no proverbiales, los hechos particulares de la tragedia se relacionan dialécticamente con algunos de estos principios generales: el sacrificio de Ifigenia, la guerra de Troya, el regreso de Agamenón y su entrada en palacio, su muerte a manos de Clitemestra, la imposición de un nuevo poder en Argos, la venganza de Orestes y Electra, el juicio y la absolución de Orestes, la instauración de la justicia estatal y el pacto con las Erinias, se relacionan una y otra vez con principios generales sobre la justicia expresados tanto en forma proverbial como no proverbial: la necesidad del castigo, el aprendizaje por

---

<sup>1</sup> Cf. también Abrahams-Babcock 1977: 429, sobre el uso de proverbios en la literatura: «written texts break the ties of discourse to ostensive references, to the conversational situation . . . When situational genres such as proverbs are included . . . the referential function of the text exceeds but does not exclude ostensive designation. The reader is recalled to the common situation of use in talk and the rhetorical motivation that prompted the proverb. Thus, he is given a clue in the complex game of interpreting written sings, a text by which to orient himself».

el castigo, el origen de la injusticia, la reciprocidad de beneficios, el término medio que debe regir en la ciudad para que haya justicia y bienestar.

Puede aplicarse, pues, a muchas expresiones proverbiales lo que de Hoz (1979: 199) comenta con respecto a las reflexiones de carácter general en la tragedia, que ya hemos citado en el capítulo dedicado a los proverbios gnómicos: «contribuyen a la formación de connotaciones ‘sapienciales’ y ‘morales’ en la tragedia, nos enseñan algo de los valores que gobiernan la sociedad ateniense . . . Por medio de esas connotaciones se lleva al público a considerar la tragedia como una historia con una moral que es susceptible de interpretación . . . El hecho de que se lleve al público a creer que se enfrenta con algo que puede interpretarse no quiere decir que éste sea realmente el caso o que tal interpretación haya sido hecha por el poeta. Lo único que puede deducirse es que una tragedia debe tomarse en serio, tan en serio como la propia vida, porque, después de todo, las sentencias que la poesía usa y desarrolla se inventaron en origen para referirse a la vida»<sup>2</sup>. Ahora bien, el puente que establece la expresión proverbial entre la tragedia y la vida cotidiana externa a ella ha de ser de ida y vuelta. Al incluir la tragedia en sí elementos lingüísticos e «ideológicos» de la vida, también la vida queda de algún modo elevada por revelarse sus principios y la propia expresión de estos principios como algo elevado, solemne y religioso, algo que puede ser el tema de un género elevado, solemne y religioso, cosa que en la vida corriente puede fácilmente olvidarse, porque en la vida corriente parece seguramente que las cosas que pasan no son tan importantes o significativas como las que la tragedia trata. (La comedia hace lo mismo pero al revés, rebajando lo supuestamente importante al nivel de la vida corriente.)

Los proverbios propiamente dichos, pues, y también algunas locuciones (como la del niño que persigue un pájaro que vuela o la de criar una serpiente) contribuyen a relacionar los hechos particulares del drama con unos principios generales o verdades relevantes, compartidos por el público y más o menos usuales en su vida corriente, sobre cómo es y debe ser la vida. Los hechos particulares del drama no son meros hechos particulares, sino que están ahí para ilustrar o exponer mejor unas verdades o unos conflictos en las verdades que sustentan la vida. Las expresiones proverbiales que tienen esta función son fundamentales, por tanto, para la función política de la tragedia<sup>3</sup>. Como esta misma función la tienen también las γνῶμαι no proverbiales y

---

<sup>2</sup> Abrahams-Babcock (1977: 416): «[Proverbs] are . . . more readily detachable from talk because they epitomize their situation of use. Because they name specific intentions or the motivations that typically prompt their use, such folkloric genres readily come to be used in written texts as a means of compensating for the distancing of the speaker and hearer and the dissociation of intention and meaning».

<sup>3</sup> Cf. Lardinois (1997: 230): «Proverbial expressions in literature can fulfill many different functions, in part depending on the reputation of the speaker and the seriousness with which such statements are treated in the society at large, but they all share one basic characteristic: because of their generalizing quality and their demand to be applied, proverbial expressions can easily operate at different levels, inviting the reader or listener to apply the saying not only to the characters in the poem but also to their own situation outside the texts. The author . . . can speak to his audience through the narrator or the characters in the story». Abrahams-Babcock (1977: 425) hablan de los proverbios «as embedded devices reminding the reader of the authorial presence».



otras generalizaciones, hemos de preguntarnos si hay algo característico de las expresiones proverbiales en este sentido. Lo característico de las expresiones proverbiales en este sentido es lo característico de las expresiones proverbiales en general: su fijación. Estando fijada en las expresiones proverbiales no sólo la idea sino también, hasta cierto punto, la forma, la referencia a algo externo a la tragedia es más intensa y perceptible. Esto es cierto de todo uso de expresiones proverbiales en los textos, pero el caso de la *Orestea* al menos va más allá: Ésquilo explota explícitamente, en la tematización, esta potencia de las expresiones proverbiales, o de ciertas expresiones proverbiales, para referirse al fondo de verdades compartidas que han de regir la vida. La tematización llama explícitamente la atención sobre el hecho de que el principio citado es un dicho tradicional, ya hecho, externo a la tragedia. Varias de estas expresiones proverbiales tematizadas, además, se repiten. La forma en la que se citan, ligándolas a la divinidad y a la justicia, les confiere una autoridad máxima y las muestra como dichos sagrados, comparables a los dioses en su poder de regir el mundo. Las expresiones proverbiales así tratadas son casi siempre de carácter gnómico y de gran concisión y generalidad, de manera que, al decir tanto, resultan también algo misteriosas: su relación con los hechos particulares del drama es evidente, pero no lo es la manera concreta en que esta relación se da o ha de darse: τῷ πάθει μάθος, παθεῖν τὸν ἔρξαντα, ¿se refieren al castigo de Paris, al de Agamenón, al de Clitemestra? Y, más importante aún: ¿cómo puede darse este castigo necesario si luego la acción castigadora ha de ser a su vez castigada? Esta mezcla de entendimiento y falta de entendimiento es lo propio de la tragedia, y las expresiones proverbiales, sobre todo éstas tan concisas y generales, que el propio texto resalta tematizándolas, son fundamentales para conseguirla.

Así, al establecer un nexo con el mundo externo a la tragedia, las expresiones proverbiales provocan dos efectos contrarios: hay un efecto de alivio de la tensión por descanso en lo conocido, pero también, al mismo tiempo, se produce otra tensión por presentarse lo conocido, en la mayor parte de los casos, con sentidos nuevos y en contextos que no son fáciles de interpretar según lo conocido. Hay, pues, reconocimiento y extrañamiento, que es lo propio del arte. En los casos de sentencias proverbiales tematizadas, que son los que más clara y explícitamente apuntan a las verdades compartidas externas a la tragedia, es en los que esta tensión es mayor, por presentarse una verdad corriente como mucho más significativa o problemática de lo que tal vez normalmente se cree.

Además de llamar la atención sobre ciertos proverbios tematizándolos y repitiéndolos, la *Orestea* los hace entrar en relación unos con otros aunque esa relación por lo general no se explicita: δρᾶσαντι παθεῖν (*Cho.* 313, *Ag.* 1564) y τίκτει ὕβρις ὕβριν (*Ag.* 750 ss.) (corrección de la idea proverbial tradicional) exigen ambos una sucesión de acciones iguales que se corresponden una con otra; τῷ πάθει μάθος (*Ag.* 177 y 250 s.) y δρᾶσαντι παθεῖν, al compartir uno de los dos términos de que cada uno consta, se complementan mutuamente, mostrando entre los dos un proceso que lleva del δρᾶσαι al παθεῖν y del παθεῖν al μαθεῖν; δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος (*Eum.* \*533) (otra versión de la misma corrección que se hacía en el *Agamenón*) se relaciona explícita-

mente en las *Euménides* (ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω, «digo palabra que se ajusta a la misma medida», «que cuadra» con la palabra ya dicha) con el principio del término medio que se acaba de citar (\*530) en παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν: no es la prosperidad, sino la impiedad, lo que lleva a la ὕβρις, y la impiedad es una forma de exceso; δρᾶσαντι παθεῖν encuentra al final de la trilogía una forma referida al bien en εὖ δρᾶν καὶ εὖ πάσχειν (que a su vez implica el término medio de la reciprocidad, por el que nadie dominaría a nadie).

El efecto conjunto puede describirse como un redescubrimiento, reavivamiento y enriquecimiento de lo ya sabido, que se revela que no se veía en toda la amplitud de su sentido o su poder. Esto mismo sucede de otro modo en la desautomatización de expresiones proverbiales por juegos de dobles sentidos: se cuenta con que los personajes y el público conocen la expresión, lo que permite juegos poéticos imposibles con otras expresiones. Estos juegos producen de algún modo un efecto parecido al de la tematización de expresiones proverbiales, aunque de manera mucho más indirecta: la acumulación de sentidos que puede percibirse claramente que están ahí pero cuya relación no es nunca completamente clara da lugar al mismo efecto trágico, sólo que de manera más bien implícita, de que, por un lado, hay un sentido en lo que pasa que es mucho más grande que el que corrientemente se ve, y, por otro, que ese sentido elevado del mundo es algo que no está al alcance del razonamiento corriente, algo que tiene mucho de misterio, de sagrado, de divino, algo de lo que los mortales tal vez sólo pueden tener algunos vislumbres en las conexiones inesperadas que se producen entre las cosas. Como el señor cuyo oráculo está en Delfos, la tragedia no dice ni oculta, sino que da señales. Cuando Clitemestra exclama antes de morir οἱ' γὰρ, τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην, todo cuadra: el sentido habitual de la locución cuadra con la situación, pero también, como construcción libre, adquiere el sentido nuevo de que el crimen engendra el crimen, y cuadra con el sueño que antes se ha narrado e interpretado (y también, según veíamos, con el resto de las menciones de la serpiente en la obra, que están ligadas a su vez a otras capacidades simbólicas de la serpiente en la tradición griega). Este «Todo cuadra» es una sensación que se consigue por medios poéticos que no pueden traducirse a un lenguaje solamente lógico, y ése es un efecto propiamente trágico. Y es propio de la tragedia, o de este caso de tragedia, basar este efecto en nociones y creencias comunes a las que se da una dimensión más amplia o algo distinta de la habitual —por innovación, podríamos decir nosotros, pero más bien con la intención de que esa ampliación de sentido no aparezca como innovación sino como descubrimiento de algo que estaba oculto y que la tragedia permite, al menos en parte, desvelar.

Hemos hablado hasta ahora del funcionamiento general de las expresiones proverbiales como expresiones fijas y conocidas en el nivel de recepción de la obra por parte del público. En toda la obra están funcionando los dos niveles de recepción, pero hay momentos en los que la función receptora del público es más importante: los cantos corales, los monólogos y ciertos parlamentos similares y los lugares en los que se da la ironía trágica y efectos parecidos a ella.

A los cantos corales pertenecen los casos de tematización de παροιμίαι de máxima generalidad de los que hemos hablado, donde la función de apuntar a unas verdades relevantes compartidas y exteriores a la tragedia se da en un grado máximo. Un caso particular es la tematización de los «males lemnios» en *Cho.* 631-4, porque no se trata de una sentencia, sino de una locución ligada a un ejemplo mítico. Parece que la locución gozaba de una popularidad especial en la época de la *Orestea*, y podía tener relación con asuntos políticos contemporáneos: no quiere ello decir que Ésquilo la refiera a estos asuntos; al revés, la refiere a asuntos míticos y a ideas más generales sobre el crimen y las mujeres, pero es de creer que la popularidad de la expresión, explícitamente citada y explicada como proverbial, haría que lo que el canto dice tocara más hondamente al público.

En el monólogo del vigía del *Agamenón* y en la intervención del esclavo de las *Coéforas*, las expresiones proverbiales (*Ag.* 33 y 36 s., *Cho.* 881 y 883) valen más bien como modos de apuntar a expresiones de la lengua corriente: frente a las sentencias de los cantos corales, se trata de locuciones de uso corriente en las que el público puede reconocer formas de hablar más o menos cotidianas que contribuyen a caracterizar la lengua de los personajes como lengua hablada. Pero en el caso del vigía, además, el uso de la locución del buey sobre la lengua (*Ag.* 36 s.), que le impide hablar sin haber otros personajes en escena, convierte al público casi en un personaje del drama. Los versos 883 s. del esclavo de las *Coéforas*, una especie de pequeño aparte no dirigido a nadie, son también como una llamada de atención al público de que la escena que sigue es en la que Clitemestra se lo juega todo. El centro del sentido de este aviso está en la locución proverbial ἐπὶ ξυροῦ.

Un juego distinto con la recepción del público parece darse en las dos sentencias posiblemente proverbiales del preámbulo de Orestes a su invocación a Atenea en las *Euménides* (\*277 s. καὶ λέγειν ὅπου δίκη / σιγᾶν θ' ὁμοίως, \*286 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ). Aunque Orestes se ha dirigido antes a Atenea (235) y el coro de Erinias está en escena, las palabras de Orestes en 276-86, antes de volver a invocar a Atenea, parecen no dirigirse a nadie en concreto, y su principal receptor es el público. Da la impresión de que, sin romper la ficción dramática, Orestes, o Ésquilo a través de Orestes, está justificando la escena con la invocación en el templo de Atenea, que iba contra la tradición ateniense ligada a las celebraciones del segundo día de las Antesterias, en el que los templos se cerraban y los atenienses bebían solos y en silencio porque así se contaba que se hizo cuando llegó Orestes a la ciudad para poder ofrecerle hospitalidad sin que los templos y la gente se contaminaran por su contacto<sup>4</sup>.

Tal vez el momento en que se pone al público en la mayor contradicción con respecto a las Erinias se da con las alusiones proverbiales de *Eum.* \*530 παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν y \*533 δυσσεβείας μὲν ὕβρις τέκος, pues, aunque el público seguramente desea la liberación de Orestes, ha de reconocer por otra parte la validez

---

<sup>4</sup> Cf. Eur. *IT* 947-60; Ar. *Ach.* 1000-2, 1085-7, 1202; Phanod. *FGH* 325 F 11 *ap.* Ath. 437cd; Parker 2005: 292 ss. Un caso similar, en el que lo que dice un personaje se opone a una tradición previamente conocida, se ha tratado en el capítulo dedicado a *Ag.* 1526 s. (cf. p. 378).

de estas sentencias, que las Erinias utilizan como argumento para su castigo. Cuando Atenea defiende los mismos principios poco después, esta tensión se relaja.

La relación con el público se hace progresivamente más intensa en las *Euménides*, donde la Atenas arcaica de la ficción dramática se funde con la Atenas contemporánea hasta tal punto que «los propios espectadores se convierten en parte de la obra»<sup>5</sup>: «es como si al final de la trilogía [Ésquilo] invitara a su público a levantarse de sus asientos y continuar el drama en el punto en el que lo ha dejado»<sup>6</sup>, pues de ellos depende que se cumplan los buenos deseos de concordia con los que la obra acaba. En el parlamento con el que Atenea funda el tribunal del Areópago, dirigido explícitamente por la diosa al pueblo del Ática (κλύοιτ' ἄν ἤδη θεσμόν, Ἀττικὸς λεώς, 681) y válido para sus ciudadanos de ahí en adelante (ταύτην μὲν ἐξέτειν' ἐμοῖς παραίνεσιν / ἀστοῖσιν ἐς τὸ λοιπόν, 707 s.), el proverbio βορβόρῳ ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, / οὔποθ' εὐρήσεις ποτόν (694 s.) advierte de las terribles consecuencias del cambio o abolición de las leyes que en este discurso se están instaurando, y la argumentación sobre el respeto debido al Areópago y sus leyes pasa a una segunda persona de tipo impersonal: el tú de εὐρήσεις no apunta a un oyente en particular, sino a cualquier oyente, actual o potencial, es decir a cualquiera de los espectadores o lectores de la obra. La imagen del proverbio, con la irreparabilidad de οὔποθ', contribuye a elevar lo que se está diciendo dándole un carácter apropiadamente trágico pero también cercano para cualquiera: el cambio o abolición de las leyes es una mancha que afecta a toda la πόλις y deja a los ciudadanos a merced de las mismas oscuras fuerzas que han dominado la primera parte de la trilogía y que en las *Euménides* deben someterse a la ley de la ciudad. Este caso no es como los de δρᾶσαντι παθεῖν ο τῷ πάθει μάθος, para los que ha de suponerse que el proverbio ya contaba de por sí con un prestigio y una grandeza: aquí es la forma de uso que hace Ésquilo de una imagen proverbial la que la dota de un alcance tan general.

La fórmula proverbial para los pactos de alianza del v. 868 de las *Euménides*, εὖ δρῶσαν, εὖ πάσχουσιν, la dirige Atenea a las Erinias, pero en el pacto están incluidos, como la otra parte que quedará obligada, los atenienses. Las Erinias, además, son también como una representación de ciertas fuerzas que actúan dentro de la πόλις, de manera que el pacto de reciprocidad de beneficios entre los atenienses y las Erinias es como un símbolo de las relaciones de beneficio mutuo que deben regir entre los propios atenienses, lo que evitará, junto con la institución de la justicia estatal, las luchas internas a la ciudad. La ley de la reciprocidad de daños δρᾶσαντι παθεῖν se convierte así, por inclusión del propio público, en el principio de la reciprocidad de beneficios. Las dos expresiones proverbiales de Atenea alcanzan, tanto por su sentido como por ser la diosa quien las dice, la importancia de las expresiones proverbiales tematizadas de los coros de las dos primeras obras, al mismo tiempo que sirven (como todo el resto de lo que Atenea dice) para conducir a una interpretación con sentido de las expresiones anteriores, una interpretación en la que se ligue la justicia del castigo y el respeto a las leyes con el bienestar de la reciprocidad de beneficios.

<sup>5</sup> Weil 1844: 11, citado por Dodds 1960/1973: 53.

<sup>6</sup> Thomson 1946<sup>2</sup>: 297.

Hemos visto, pues, que cualquier expresión proverbial establece un nexo con unas formas de hablar y unas ideas preexistentes a la tragedia y exteriores a ella, presentes por tanto en el público y necesarias para hacer tragedia; también que hay expresiones proverbiales que por su situación en determinadas partes del drama tienen al público como su receptor principal. Otra manera en la que la tragedia explota el doble nivel de recepción de personajes y público se produce cuando la expresión proverbial tiene un sentido para algún o algunos personajes y otro, más verdadero, para el público. Este efecto, del tipo de la ironía trágica, se da sobre todo, como hemos visto, con las expresiones proverbiales que usa Agamenón o que usan otros personajes para referirse a él. Las παροιμίαι de Ag. 839 εἶδωλον σκιᾶς (en su contexto), 928 s. ὀλβίῳ δὲ χρὴ / βίον τελευτήσαντ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ, y en menor medida \*849 s. ἤτοι κέαντες ἢ τεμόντες εὐφρόνως / πειρασόμεσθα πῆμ' ἀποστρέψαι νόσου, tienen esta fuerza de la ironía trágica dichas por boca de Agamenón. Las demás παροιμίαι referidas a Agamenón antes de su muerte no son estrictamente casos de ironía trágica, pero tienen siempre algo que ver con la muerte, de manera que cobran para el público, que es el único (además de Clitemestra) que sabe de la muerte próxima de Agamenón, más sentido que para los personajes. De nuevo, ya que estos efectos pueden conseguirse de varias maneras, hemos de ver si hay algo que sea característico de la ironía trágica que se produce por medio de una expresión proverbial. Si la ironía trágica consiste en que el público percibe mejor que el o los personajes todo el alcance de lo que se dice, el proverbio propiamente dicho (y también algunas locuciones proverbiales) puede colaborar con este efecto por su generalidad, que lo hace siempre susceptible de interpretaciones diversas<sup>7</sup>. De forma parecida, la locución proverbial suele servirse de imágenes que pueden también interpretarse de varias formas. El proverbio, además, indica muchas veces cuál es el mejor modo de actuar, lo que dice mucho sobre la imagen que un personaje tiene sobre su posición: si Agamenón cita una y otra vez máximas de sabiduría, tanto más penosa es su situación, por contraste, para el público, que ve lo poco que de hecho sabe.

Al principio de la escena del coro con Clitemestra tras la muerte de Agamenón, en la παροιμία de la cratera de males (Ag. 1397 s.) hay una referencia al sacrificio de Ifigenia que escapa al coro pero no al público. El público queda así preparado para la referencia explícita del último proverbio de Clitemestra en esta escena, ἀλλ' ἐμὸν ἐκ τοῦδ' / ἔρνος ἀερθέν, τὴν πολύκλαυτόν τ' / Ἰφιγένειαν, ἀνάξια δράσας, / ἄξια πάσχων (1524-7), que en cambio resulta sorprendente para el coro, lo hunde en la ἀμηχανία y lo lleva a la solemne cita final de la ley proverbial παθεῖν τὸν ἔρξαντα.

Las dos posibles expresiones proverbiales de la escena del coro con Casandra (Ag. 1163 y 1245), en boca del coro, tienen por tema el entendimiento y la falta de entendimiento, que es central en toda esta escena, en la que Casandra no logra escapar a su maldición y el coro no consigue entenderla. El público sí. Se trata un recurso dramático muy efectivo, similar al de la ironía trágica, pero en cierta manera más intenso: no

<sup>7</sup> Abrahams y Babcock (1977: 425) señalan funciones similares en la literatura moderna en los proverbios dichos por personajes del tipo del «wise fool».

se trata de que un personaje no se dé cuenta del alcance de sus propias palabras por desconocer su verdadera situación, sino de que un personaje no es capaz de entender a otro que intenta por todos los medios avisarlo de un peligro inminente. Las dos expresiones proverbiales son uno de los muchos elementos que en esta escena colaboran a producir esta sensación. La incontenible participación de los niños que avisan del peligro a los personajes del teatro de títeres es un buen indicio de lo que siente el silencioso espectador adulto en tales situaciones.

Para algunos de los casos anteriores hemos hablado del aprovechamiento de la posibilidad múltiple de aplicación de las expresiones proverbiales. Pero esta apertura de sentido de las expresiones proverbiales no se limita a los casos de ironía trágica y similares: como hemos visto, en proverbios como τῷ πάθει μάθος (Ag. 177) o παθεῖν τὸν ἑρξάντα (Ag. 1564) ocurre lo mismo de otra manera, y la varia posibilidad de aplicación funciona ante todo en el nivel de recepción por parte del público, pero un poco al revés: estos dichos sagrados rigen y han de regir el mundo, pero no es claro cómo lo hacen. Se supone que la tragedia ha de revelar algo sobre este funcionamiento del mundo, y para el público estas citas de principios sagrados sirven como señales en el camino de una interpretación total que la tragedia no da: ahora es el público el que no sabe, el que tiene una sensación de misterio que toca con los principios más hondos de la vida, el que tiene que interpretar qué dice la tragedia sobre el funcionamiento de esos principios, o, más bien, si la tragedia hace lo que tiene que hacer, el que tiene que descubrir algo con respecto a la vida a partir de lo que la tragedia muestre sobre esos principios que rigen la vida.

Con todo, no puede negarse que el avanzar de la obra va decantando la interpretación en el sentido de la defensa y exaltación de las instituciones de la πόλις y el mando del padre, lo que culmina en una especie de santa renovación del «pacto social» o refundación de la ciudad: al final del comentario al verso 868 de las *Euménides*, al hablar de la función política de algunas expresiones proverbiales de la *Orestea*, he intentado describir el mecanismo de producción de este sentido (y de algunas de sus contradicciones) y el papel fundamental que en él tienen las expresiones proverbiales tematizadas y repetidas que el propio texto cita como verdades sagradas que pertenecen a la tradición. Dése aquí por repetido lo allí dicho, que el lector puede releer en las pp. 732-734<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cualquier expresión proverbial colabora con la función política de la tragedia, pero aquí vale la pena recordar también, por ser su función política más clara y directa, aunque de menor importancia que las citadas en el cuerpo del texto, la locución del buey sobre la lengua de Ag. 36 s., la de cocear contra la agujada de Ag. 1624 y el proverbio del esclavo que ha de obedecer tanto en lo justo como en lo injusto de Cho. 78 s.: las tres describen una cierta forma de poder, y esta descripción, por su situación dramática en la obra, implica una crítica de tal poder como injusto; ese poder queda implícitamente identificado con la tiranía.

Tocaría ahora tal vez pensar hasta qué punto todos estos efectos funcionan para el público moderno, espectador o lector. Pero la cuestión es demasiado grave para poder tratarla aquí más que muy someramente.

Podemos empezar constatando que las expresiones proverbiales de la *Orestea* no presentan los problemas de entendimiento o interpretación que pueden darse a veces en algunas de la comedia, lo que era de esperar dado el carácter más universal de la tragedia. El lector moderno entiende al momento el sentido incluso de una expresión tan extraña como la del buey sobre la lengua, y es muy probable que se dé cuenta también de que es un dicho, que es lo mismo que le ocurriría al leer u oír un dicho contemporáneo de su lengua que no conociera previamente. Como haciéndonos un favor, Ésquilo se ha tomado además el cuidado de señalar los casos más importantes diciendo explícitamente que tal expresión es proverbial, o muy antigua, o divina, o que es cosa establecida. Con todo, el extrañamiento ha de ser en general mayor, y entonces puede decirse que el efecto artístico ha cambiado, irremediablemente, para nosotros.

Pero la diferencia de efecto en un público moderno no tiene tanto que ver con que ciertas referencias culturales se hayan perdido como con la diferencia, abismal, en la forma de lectura y sobre todo de representación del género teatral. El teatro ya no es algo público, ya no es un acontecimiento político de primer orden con efecto sobre la comunidad. Por buena que sea una lectura o representación de una tragedia antigua, no parece fácil o siquiera posible que el público esté en la actitud de quienes pueden encontrar en la obra algo de importancia radical para la vida. La tragedia pertenece a un mundo de tradiciones comunitarias, un mundo en el que la gente vive en la tradición y la tradición en la gente, lo que da lugar a unos modos específicos de composición y recepción de las producciones de las artes del lenguaje. Igual que la pérdida de la tradición mítica y religiosa, también la pérdida de las tradiciones proverbiales y sapienciales antiguas cambia irremediablemente el efecto que las tragedias tienen en nosotros, y no tanto por el desconocimiento de tal o cual expresión proverbial particular como por el cambio en la actitud general hacia estas tradiciones, actitud que está ligada al valor y el poder que se atribuye en general a las palabras. El asunto de la *Orestea* (qué forma y qué papel han de tener las instituciones familiares y públicas en el tratamiento de la violencia o el daño) sigue siendo en nuestros días acuciante, y las grandes verdades de sus expresiones proverbiales más importantes siguen siendo, o pretendiendo ser, grandes verdades en nuestros días. Pero el acontecimiento de la representación teatral en el que estas grandes verdades adquirían o perdían su sentido era entonces algo verdaderamente comunitario, o verdaderamente político, y eso es lo que en nuestra modernidad se ha perdido.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aarne-Thompson = A. Aarne y S. Thompson, *The types of the folktale: A classification and bibliography*, Helsinki 1961.
- Abrahams 1968 = R. D. Abrahams, «A rhetoric of everyday life: traditional conversational genres», *Southern Folklore Quarterly* 22.1 (1968), 44-59.
- Abrahams-Babcock 1977 = R. D. Abrahams y A. Babcock, «The literary use of proverbs», *The Journal of American Folklore* 90.358 (1977), 414-29.
- Abresch 1743 = F. L. Abresch, *Animadversionum ad Aeschylum libri duo*, Middelburg 1743 (reed. con un tercer libro de 1763, *Animadversionum ad Aeschylum libri tres*, Halle 1832).
- Adam-Adam = J. Adam y A. M. Adam, *Platonis Protagoras*, Cambridge 1971.
- Adler 1861 = G. J. Adler, *Notes on certain passages of the Agamemnon of Aeschylus*, Chambersburg 1861.
- Adrados = F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos*, 2 vols., Madrid 1990<sup>3</sup> (Barcelona 1956 y 1959). Véase Vílchez-Adrados y Adrados-Calderón.
- Adrados 1964 = F. Rodríguez Adrados, «El tema del águila, de la épica acadia a Esquilo», *Emerita* 32 (1964), 267-82.
- 1987 = F. Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula greco-latina*, 3 vols., Madrid 1987.
- Adrados-Calderón = F. Rodríguez Adrados y E. Calderón Dorda, *Esquilo. Tragedias, IV. Coéforos, Euménides* (intr. y edición de F. R. A., trad. y notas de E. C. D.), Madrid 2010. Véase Vílchez-Adrados.
- Ahl 1982 = F. M. Ahl, «Amber, Avallón and Apollo's singing swan», *AJPh* 103 (1982), 373-411.
- Ahrens = E. A. J. Ahrens, *Aeschyli tragoediae septem et perditarum fragmenta, editionem Lipsiensem Guil. Dindorfii recognovit, translationem Latinam condidit E. A. I. A.*, París 1842; 1856<sup>2</sup>.
- Ahrens 1860 = H. L. Ahrens, «Studien zum Agamemnon des Aeschylus. Erster artikel», *Philologus Suppl.* 1 (1860), 213-304.
- Ahrens 1937 = E. Ahrens, *Gnomen in griechischer Dichtung*, Halle 1937.
- Alexiou 2002<sup>2</sup> = M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974; 2ª ed., Lanham 2002.
- Allan = W. Allan, *Euripides. Helen*, Cambridge 2008.
- Allen 1933 = T. W. Allen, «Miscellanea-IX», *CQ* 27 (1933), 51-53.
- Allen-Halliday-Sikes = T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936.
- Alsina = J. Alsina, *Esquilo. La Orestía. Introducción, texto, traducción y notas*, Barcelona 1979.
- Alster 1997 = B. Alster, *Proverbs of Ancient Sumer: the world's earliest proverb collections*, 2 vols., Bethesda (Maryland) 1997.



- Amado Rodríguez 1998 = M. T. Amado Rodríguez, «Expresiones proverbiales en los fragmentos de Cratino», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos* (edd. F. Rodríguez Adrados y A. Martínez Díez), Madrid 1998, IV, 49-55.
- Ammendola = G. Ammendola, *Eschilo. Agamennone, con introduzione e commento*, Florencia 1955. *Eschilo. Le Coefore. Introduzione, testo e commento*, Florencia 1948. *Euripide. L'Elettra*, Turín 1923?
- An. Gr. Boiss. = J. F. Boissonade, *Anecdota Graeca*, 5 vols., París 1829-33.
- Anderson 2000 = G. Anderson, *Fairytale in the ancient world*, Londres 2000.
- Anscombe 2010 = J. C. Anscombe, «Las formas sentenciosas: un fenómeno lingüístico», *Revista de Investigación Lingüística* 13 (2010), 17-43.
- Apthorp 1980 = M. J. Apthorp, «The obstacles to Telemachus' return», *CQ* n. s. 30 (1980), 1-22.
- Aranovsky 1978 = O. R. Aranovsky, «On the interpretation of the 'Knowledge by suffering' in Aeschylus' Agamemnon», *JIES* 6 (1978), 143-61.
- Arnott = W. G. Arnott, *Alexis, the fragments: a commentary*, Cambridge 1996.
- 1977 = W. G. Arnott, «Swan songs», *G&R* 24 (1977), 149-53.
- 2007 = W. G. Arnott, *Birds in the ancient world from A to Z*, Londres-Nueva York 2007.
- Arnould 2001 = D. Arnould, «Quand Thésée voyait rouge: à propos du Dithyrambe IV de Bacchylide», *REG* 114.1 (2001), 222-27.
- Arora 1984 = S. L. Arora, «The perception of proverbiality», *Proverbium* 1 (1984), 1-38.
- Arthaber = A. Arthaber, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi*, Milán 1929.
- Ashmore = S. G. Ashmore, *P. Terenti Afri comoediae: The comedies of Terence*, Nueva York 1908.
- Aubretton-Buffière-Irigoin = R. Aubretton, F. Buffière y J. Irigoin, *Anthologie grecque. 1re. partie, Anthologie Palatine, Livre XII* (vol. XI), París 1994.
- Austin: Véase CGFP y PCG.
- Babiniotis 2009 = G. Babiniotis, *Ετυμολογικό λέξικο της νέας Ελληνικής γλώσσας*, Atenas 2009.
- Bader 1998 = F. Bader, «Apollon, l'ambre et le chant du cygne», en L. Agostiniani *et al.* (edd.), *do-ra-qe pe-re. Studi in memoria di Adriana Quattordio Moreschini*, Pisa-Roma 1998, 47-74.
- Bagordo 2001 = A. Bagordo, *Beobachtungen zur Sprache des Terenz, mit besonderer Berücksichtigung der umgangssprachlichen Elemente*, Gotinga 2001.
- Bain 2007 = «Low words in high places: sex, bodily functions, and body parts in Homeric epic and other higher genres», en P. J. Finglass, C. Collard y N. J. Richardson, *Hesperos: Studies in ancient Greek Poetry presented to M. L. West on his seventieth birthday*, Oxford 2007, 40-57.
- Bally 1951 = Ch. Bally, *Traité de stylistique française*, 3ª ed., nueva tirada, Ginebra-París 1951.
- Bamberger = F. Bamberger, *Aeschyli Choephoroi. Ad optimorum librorum fidem recensuit, integra lectionis varietate adnotationibus et scholiasta instruxit F. B.*, Gotinga 1840.
- Barns 1950 = J. Barns, «A new gnomologium: with some remarks on gnostic anthologies (I)», *CQ* 44.3/4 (1950), 126-37.

- 1951 = J. Barns, «A new gnomologium: with some remarks on gnostic anthologies, II», *CQ* n. s. 1.1/2 (1951), 1-19.
- Barrett = W. S. Barrett, *Euripides. Hippolytos*, Oxford 1964.
- Basso 1976 = K. Basso, «'Wise words' of the Western Apache: metaphor and semantic theory», en K. Basso y H. Selby (edd.), *Meaning in anthropology*, Albuquerque 1976, 93-121.
- Bauck 1880 = L. Bauck, *De proverbiis aliisque locutionibus ex usu vitae communis petitis apud Aristophanem comicum*, Königsberg 1880.
- Beekes 1969 = R. S. P. Beekes, *The development of the proto-Indo-European laryngeals in Greek*, La Haya-París 1969.
- Beekes-van Beek = R. S. P. Beekes y L. van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010.
- Benardete 1972 = S. Benardete, «Aeschylus, Agamemnon by Hugh Lloyd-Jones» (reseña), *AJPh* 93.4 (1972), 633-35.
- Benedetti = F. Benedetti, *Sofole. Filottete*, Nápoles 1994.
- di Benedetto 1992 = V. di Benedetto, «Sul testo dell'Agamennone di Eschilo», *RFIC* 120 (1992), 129-53.
- Benjamin 1932 = W. Benjamin, «On proverbs», escrito de ca. 1932, en *Selected writings*, II.2, 1931-1934, Cambridge 2005, p. 582.
- Benveniste 1949/1966 = É. Benveniste, «Euphémismes anciens et modernes», *Problèmes de linguistique générale*, I, París 1966, 308-14 (publicado por primera vez en *Die Sprache*, 1, 1949, 116-22). Se cita por la paginación de los *Problèmes*. Este estudio no está incluido en la traducción española de los *Problemas de lingüística general*.
- 1967 = É. Benveniste, «La forme et le sens dans le langage», *Actes du XIIIe Congrès de la Société de Philosophie de langue française* (Ginebra 1966), La Baconnière 1967, 29-40; republicado en *Problèmes de linguistique générale*, II, París 1974, 215-38; trad. esp. en *Problemas de lingüística general*, II, México 1977, 217-40.
- 1969 = É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., París 1969.
- Berettas 1860 = I. Ph. Berettas, *Συλλογή παροιμιῶν των νεωτέρων Ελλήνων μετά παραλληλισμού προς τας των αρχαίων*, Lamia 1860.
- Bernabé 1998 = A. Bernabé Pajares, «Platone e l'Orfismo», en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana*, Cosenza 1998, 37-97.
- Bettini 2006 = M. Bettini, «Le imbarazzanti donne di Lemno», en R. Raffaelli et al. (edd.), *Vicende di Ipsipile. Da Erodoto a Metastasio. Colloquio di Urbino, 5-6 maggio 2003*, Urbino 2006, 7-21.
- Bidez 1929 = J. Bidez, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'Empereur Julien*, Gante-París 1929.
- Bieler 1936 = L. Bieler, «Die Namen des Sprichworts in den klassischen Sprachen», *RhM* 85 (1936), 240-53.
- Bizarri 2015 = H. O. Bizarri, *Diccionario de paremias cervantinas*, Alcalá de Henares 2015.
- Blakesley = J. W. Blakesley, *Herodotus, with a commentary*, 2 vols., Londres 1854.
- Bland 1828 = M. Bland, *Annotations on the Gospel of St. Matthew*, Cambridge 1828.
- Blasina 2003 = A. Blasina, *Eschilo in scena: Drame e spettacolo nell'Orestea*, Stuttgart 2003 (capítulo VII, «Tradizione gnomica e situazione drammatica. L'uso dei proverbi nell'Orestea», pp. 179-94).

- Blass = F. Blass, *Aischylos' Choephoren. Erklärende Ausgabe*, Halle 1906; F. Blass, *Die Eumeniden des Aischylos. Erklärende Ausgabe*, Berlín 1907.
- Blass 1898 = F. Blass, «Ad Aeschyli Agamemnonem», en *Mélanges Henri Weil*, París 1898, 9-16.
- Blaydes = F. H. M. Blaydes, *Aeschyli Agamemnon. Cum annotatione critica et comentario edidit F. H. M. B.*, Halle 1898. *Aeschyli Choephoroi. Cum annotatione critica et comentario edidit F. H. M. B.*, Halle 1899. *Aeschyli Eumenides. Annotatione critica et comentario exegetico instruxit F. H. M. B.*, Halle 1900.
- 1902 = F. H. M. Blaydes, *Spicilegium tragicum, observationes criticas in tragicos poetas Graecos continens*, Halle 1902.
- 1907 = F. H. M. Blaydes, *Miscellanea critica*, Halle 1907.
- Blew = W. Blew, *Agamemnon the king: a tragedy* (trad. y notas), Londres 1855.
- Blomfield = C. J. Blomfield, *Aeschyli Agamemnon* (edición, notas y glosario), Londres 1839<sup>5</sup> (1818<sup>1</sup>). *Aeschyli Choephoroe* (edición, notas y glosario), Cambridge 1824. *Aeschyli Persae* (edición, notas y glosario), Londres 1830<sup>4</sup> (Cambridge 1814<sup>1</sup>).
- Bloomfield 1926 = L. Bloomfield, «A set of postulates for the science of language», *Language* 2 (1926), 153-64. Republicado en *International Journal of American Linguistics* 15.4 (1949), 195-202; en M. Joos (ed.), *Readings in Linguistics*, Washington D. C. 1957, 19-25; y en *A Leonard Bloomfield anthology*, ed. por Ch. F. Hockett, Bloomington 1970, 129-38 (edición abreviada, Chicago 1987, 70-80).
- Blundell 1989 = M. W. Blundell, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge 1989.
- Böck 2001/2007 = B. Böck, 'Mesopotamia', en «Sprichwort», en *Der neue Pauly*, vol. XI, Stuttgart-Weimar 2001, 868-71, coll. 868-69. Hay trad. inglesa en *Brill's New Pauly*, vol. X, Leiden-Boston 2007, 78-79.
- et al. 2002/2010 = B. Böck, J. Quack, S. Scully, E. Hollender, I. Toral-Niehoff, «Weisheitsliteratur», en *Der neue Pauly*, vol. XII.2, Stuttgart-Weimar 2002, 444-53. Hay trad. inglesa («Wisdom literature») en *Brill's New Pauly*, vol. XV, Leiden-Boston 2010, 679-88.
- Boedeker = D. Boedeker, «Epic heritage and mythical patterns in Herodotus», en E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, H. van Wees (edd.), *Brill's companion to Herodotus*, Leiden 2002, 97-116.
- Bollack = J. Bollack, *L'Oedipe roi de Sophocle*, Lila 1990.
- 1981 = J. Bollack, «Le thrène de Cassandre (Agamemnon, 1322-1330)», *REG* 94 (1981), 1-13.
- 1983 = J. Bollack, «Le masque de l'amitié et le miroir du prince (Agamemnon, 832-844)», *Hermes* 111/2 (1983), 180-90.
- Bollack y Judet de La Combe = J. Bollack y P. Judet de La Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle: le texte et ses interprétations*, 3 vols., Lila-París 1981-1982 (edición, trad. y comentario del prólogo y las partes corales; para el comentario de los diálogos, véase Judet de La Combe).
- Bond = G. W. Bond, *Euripides. Hypsipyle*, Oxford 1963.
- Boner 2006 = C. Boner, «Hypsipyle et le crime des Lemniennes. Des premières attestations à Valerius Flaccus», *Euphrosyne* 34 (2006), 149-62.
- Booth 1958 = N. B. Booth, «Aeschylus, Choephoroi 926», *CR* n. s. 72 (1958), 107.

- 1976 = N. B. Booth, «Zeus hypsistos megistos: an argument for enclitic *του* in Aeschylus, Agamemnon 182», *CQ* 26 (1976), 220-28.
- 1978 = N. B. Booth, «The proverb quoted in the scholion at Aeschylus *Choephoroi* 926», *Maia* 29-30 (1977-1978), 73-75.
- Borthwick 1966 = E. K. Borthwick, «A grasshopper's diet. Notes on an epigram of Meleager and a fragment of Eubulus», *CQ* 60 (1966), 107-12.
- 1967 = E. K. Borthwick, «A 'femme fatale' in Asclepiades», *CR* n. s. 17.3 (1967), 250-54.
- Bothe = F. H. Bothe, *Aeschyli tragoediae*, vol. II: *Agamemnon. Choephoroe. Eumenides* (edición, comentario), Leipzig 1831<sup>2</sup> (1805<sup>1</sup>).
- Le Bourdellès 1984 = H. Le Bourdellès, «Les proverbes et leurs désignations dans les langues antiques», en F. Suard y C. Buridant (edd.), *Richesse du proverbe*, vol. 2, Lila 1984, 115-20.
- Bowen = A. Bowen, *Aeschylus. Choephoroi*, Londres 1986 (reimpr. con correcciones, 1995).
- Bowie 1993 = A. Bowie, «Religion and politics in Aeschylus' *Oresteia*», *CQ* 43 (1993), 10-31.
- Bowra 1953 = C. M. Bowra, *Problems in Greek poetry*, Oxford 1953.
- 1964 = C. M. Bowra, *Pindar*, Oxford 1964.
- Braswell = B. K. Braswell, *A commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlín-Nueva York 1988.
- Bredlow 2014 = L. A. Bredlow, «El fantasma de la libertad y los estudios clásicos», *Actas de las Jornadas de Filosofía: Sobre la libertad*, Universidad de Barcelona, Dpto. de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, 2014, [http://www.ub.edu/filosofia-estetica-cultura/sobrelalibertad/luisbredlow.html#\\_ednref4](http://www.ub.edu/filosofia-estetica-cultura/sobrelalibertad/luisbredlow.html#_ednref4) (último acceso, 28/10/2017; ya no disponible). Publicado en E. Lynch (ed.), *Sobre la libertad: Jornadas de Filosofía - Actas*, Canterano 2018, 29-42.
- Briggs 1988 = Ch. Briggs, *Competence in performance: the creativity of tradition in Mexican verbal art*, Philadelphia 1988.
- Brillouët et al. 2004 = G. Brillouët, A. Kokkindou-Maxime y J. Lallot, *7000 expressions, locutions, proverbes du grec moderne*, París 2004.
- Brisson = L. Brisson, *Platon. Lettres*, París 2000 (1987<sup>1</sup>).
- Brisson 1995 = L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, Hampshire 1995.
- Brown = P. Brown, *Terence. The comedies*, Oxford-Nueva York 2006.
- Brown 1995 = J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Berlín-Nueva York 1995 («Excursus E: Motifs, Comparisons, Proverbs», 309-26).
- Brown 2000 = P. Brown, «Knocking at the door in fifth-century Greek tragedy», en S. Gödde y T. Heinze (edd.), *Skenika: Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption*, Darmstadt 2000, 1-16.
- Bücheler 1891 = F. Bücheler, «Altes Latein», *RhM* 49 (1891), 233-43.
- Buitrago 1973<sup>3</sup> = A. Buitrago, *Diccionario de dichos y frases hechas*, Madrid 1973<sup>3</sup>.
- Burian 1986 = P. Burian, «Zeus Σωτήρ Τρίτος and some triads in Aeschylus' *Oresteia*», *AJPh* 107.3 (1986), 332-42.
- Burkert 1959 = W. Burkert, reseña a Dörrie 1958, *Gymnasium* 66 (1959), 168-70.
- 1962/1972 = W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos, Platon*, Nürnberg 1962; trad. inglesa, de E. L. Minar, *Lore and Science in Ancient*

- Pythagoreanism*, Cambridge (Massachusetts) 1972 (se cita por la paginación de esta trad.).
- 1970 = W. Burkert, «Jason, Hypsipyle, and new fire at Lemnos: a study in myth and ritual», *CQ* n. s. 20.1 (1970), 1-16.
- 2008 = W. Burkert, «Prehistory of presocratic philosophy in an orientalizing context», en P. Curd y D. W. Graham, *The Oxford handbook of presocratic philosophy*, Oxford 2008, 55-85.
- Burnet = J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford 1911.
- Bury = J. B. Bury, *The Nemean odes of Pindar*, Londres 1890. Véase el siguiente.
- Bury = R. G. Bury, *The Philebus of Plato*, Cambridge 1897.
- Busine 2002 = A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique*, París 2002.
- Butler = S. Butler, *Aeschyli tragoediae quae supersunt, deperditarum fragmenta et scholia Graeca ex editione Thomae Stanleii cum versione Latina ab ipso emendata et commentario longe quam antea fuit auctiori ex manuscriptis ejus nunc demum edito. Accendunt variae lectiones et notae vv. dd. criticae ac philologicae quibus suas passim intertexuit S. B.*, Cambridge 1809-16.
- Butterworth = W. Butterworth, *Clement of Alexandria, The Exhortation to the Greeks*, Cambridge-Londres 1919.
- Caballero 1995 = Fernán Caballero, *Genio e ingenio del pueblo andaluz*; ed. de A. A. Gómez Yebra, Madrid 1995.
- Calderone 1993 = S. Calderone, «Μὴ μακαρίζειν ἄνδρα πρὸ τῆς τελευτῆς, da Solone ad Eusebio di Cesarea», en R. Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, Roma 1993, I, 301-27.
- Calero 2017 = L. Calero, «The κύκνειον ᾄσμα: An approach to its musical contents», *Greek and Roman Musical Studies* 5 (2017), 203-18.
- Campagner 2001 = R. Campagner, *Lessico agonistico di Aristofane*, Roma-Pisa 2001.
- Campbell = L. Campbell, *Sophocles*, 2 vols., Oxford 1879-81<sup>2</sup>. *The Theaetetus of Plato*, Oxford 1861.
- 1880 = L. Campbell, «Notes on the *Agamemnon* of Aeschylus», *AJPh* 1.4 (1880), 427-39.
- Campbell 1932 = A. Y. Campbell, «Aeschylus, *Agamemnon* 1227-30», *CQ* 26 (1932), 45-51.
- 1935 = A. Y. Campbell, «Aeschylus *Agamemnon* 1223-38 and treacherous monsters», *CQ* 29 (1935), 25-26.
- Campos-Barella = J. G. Campos y A. Barella, *Diccionario de refranes*, Madrid 1995<sup>2</sup> (1ª ed., 1975).
- Cantarella 1971 = R. Cantarella, «Aristofane, Erasmo e Shakespeare. Storia di un proverbio», *RAL* 26 (1971), 113-30.
- Cantera = J. Cantera Ortiz de Urbina, *Diccionario Akal del refranero latino*, Madrid 2005.
- Cantera-Sevilla-Sevilla 2005 = J. Cantera Ortiz de Urbina, J. Sevilla Muñoz, M. Sevilla Muñoz, *Refranes, otras paremias y fraseologismos en Don Quijote de la Mancha*, Burlington 2005.
- Di Capua 1947 = F. Di Capua, *Sentenze e proverbi nella tecnica oratoria e loro influenza sull'arte del periodare*, Nápoles 1947 (republicado en *Scritti minori*, I, Roma-París-Tournai-Nueva York 1959, 41-188).
- Carbonell Basset = D. Carbonell Basset, *Diccionario de refranes castellano e inglés*, Barcelona 1996.

- Carnes 1988 = P. Carnes (ed.), *Proverbia in fabula. Essays on the relationship of the proverb and the fable*, Berna 1988.
- 1991 = P. Carnes, «The fable and the proverb: intertext and reception», *Proverbium* 8 (1991), 55-76.
- de Caro 1973 = R. J. de Caro, «A note about folklore and literature (The bosom serpent revisited)», *The Journal of American Folklore* 86 (1973), 62-65.
- Caroli 1999 = M. Caroli, «Eufemismi greci di superstizione», en F. de Martino y A. H. Sommerstein (edd.), *Studi sull'eufemismo*, Bari 1999, 39-69.
- Carrière = L. Carrière, *Theognis. Poèmes élégiaques*, París 1948.
- Casares = J. Casares, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona 1942.
- 1950 = J. Casares, «Las locuciones» y «La frase proverbial y el refrán», en *Introducción a la lexicografía moderna*, Madrid 1950, 167-84 y 185-204.
- Centanni = M. Centanni, *Eschilo. Le tragedie. Traduzione, introduzioni e commento a cura di M. C.*, Milán 2003.
- Cerri 1979 = G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Nápoles 1979.
- CGFP = C. Austin, *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*, Berlín-Nueva York 1973.
- Chambry = É. Chambry, *Aesopi Fabulae*, 2 vols., París 1925-1926.
- Chantraine = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 4 vols., París 1968-1980 (vol. 4.2 acabado por O. Masson, J. L. Perpillou y J. Taillardat).
- Chesi 2014 = G. M. Chesi, *The play of words: blood ties and power relations in Aeschylus' Oresteia*, Berlín 2014.
- Cholmeley = R. J. Cholmeley, *The Idylls of Theocritus*, Londres 1901.
- Cilia 2009 = D. Cilia, *Ricerche sui colloquialismi in Euripide*, tesis doctoral, Università degli Studi de Catania 2009.
- Clarke 1999 = M. Clarke, *Flesh and spirit in the songs of Homer*, Oxford 1999.
- Clay 1969 = D. Clay, «Aeschylus' trigeron mythos», *Hermes* 97 (1969), 1-9.
- Clinton 1979 = K. Clinton, «The 'Hymn to Zeus', πάθει μάθος, and the end of the parodos of 'Agamemnon'», *Traditio* 35 (1979), 1-19.
- Cockle = W. E. H. Cockle, *Euripides. Hypsypile*, Roma 1987.
- Cohen 1989 = D. Cohen, «Seclusion, separation, and the status of women in classical Athens», *G&R* 36 (1989), 3-15.
- Collard = Ch. Collard, *Euripides: Supplices*, Groninga 1975. *Aeschylus. Oresteia* (trad., comentario), Oxford 2003. Cuando no se indica otra cosa, las referencias son a esta última obra.
- 1970 = Ch. Collard, «On the tragedian Chaeremon», *JHS* 90 (1970), 22-34.
- 2005 = Ch. Collard, «Colloquial language in tragedy: a supplement to the work of P. T. Stevens», *CQ* 55.2 (2005), 350-86.
- Colli 1977/1995 = G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milán 1977; traducción española: *La sabiduría griega*, I, Madrid 1995.
- Combet 1971 = L. Combet, *Recherches sur le «Refranero» castillan*, París 1971.
- Conacher 1974 = D. J. Conacher, «Interaction between chorus and characters in the *Oresteia*», *AJPh* 95.4 (1974), 323-43.
- 1976 = D. J. Conacher, «Comments on an interpretation of Aeschylus, *Agamemnon* 182-183», *Phoenix* 30 (1976), 328-36.

- 1987 = D. J. Conacher, *Aeschylus' Oresteia: A literary commentary*, Toronto 1987.
- Conca i Martínez 1999 = M. Conca i Martínez, «Relacions interactives entre unitats fraseològiques», *Paremia* 8 (1999), 137-41.
- Conington = J. Conington, *The Agamemnon of Aeschylus* (edición, trad., comentario), Londres 1848; *The Choephoroe of Aeschylus* (edición, comentario), Londres 1857.
- Cook 1925 = A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion*, vol. II, Cambridge 1925.
- Cook 2000 = J. Cook, *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic proverbs?*, Leiden 2000.
- Cope-Sandys = E. M. Cope y J. E. Sandys, *Aristotle: Rhetoric*, 3 vols., Cambridge 1877.
- Corcoran 2003 = C. D. Corcoran, «Wrestling and the fair fight in Plato», *Nikephoros* 16 (2003), 61-86; republicado en *Topography and deep structure in Plato. The construction of place in the dialogues*, Nueva York 2016, 119-49.
- Cornford 1913 = F. M. Cornford, «The so-called kommos in Greek tragedy», *CR* 27.2 (1913), 41-45.
- 1965 = F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, Londres 1965.
- Corpas Pastor 1996 = G. Corpas Pastor, *Manual de fraseología española*, Madrid 1996.
- Correas = G. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Salamanca 1627 (fecha del manuscrito); edición de L. Combet, revisada por R. James y M. Mir-Andreu, Madrid 2000<sup>2</sup> (Burdeos 1967<sup>1</sup>).
- Cosattini = A. Cosattini, *Agamemnone. Eschilo, con introduzione e commento di A. C.*, Turín et al. 1924.
- Coseriu 1955/1973 = E. Coseriu, «El plural en los nombres propios», *Revista Brasileira de Filología* 1 (1955), 1-15; reeditado en *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid 1973<sup>3</sup>, 361-81.
- 1964 = E. Coseriu, «Structure lexicale et enseignement du vocabulaire», *Actes du premier colloque international de linguistique appliquée (Nancy 1964)*, Nancy 1966, 175-217; republicado como «Introducción al estudio estructural del léxico», en *Principios de semántica estructural*, Madrid 1981, 87-142 (se cita por esta última paginación).
- Cram 1983 = D. F. Cram, «The linguistic status of the proverb», *Cahiers de Lexicologie* 43.2 (1983), 53-71; republicado en W. Mieder (ed.), *Wise words: Essays on the proverb*, Nueva York 1994, 73-98.
- Crépeau 1975 = P. C. Crépeau, «La définition du proverbe», *Fabula* 16 (1975), 285-304.
- 1978 = P. C. Crépeau, «The invading guest: some aspects of oral transmission», *Yearbook of Symbolic Anthropology* 1 (1978), 11-29; republicado en Mieder-Dundes 1981, 86-110.
- Crespo 2006 = E. Crespo, «Γνώμη en Aristófanes», en E. A. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz, M. Valverde Sánchez (coords.), *Koinós lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia 2006, 197-201.
- Crida-Zoras = C. A. Crida Álvarez y G. Zoras, *Είναι παροιμίες· Λεξικό αντίστοιχων παροιμιών της Ελληνικής, της Ισπανικής και της Ιταλικής. Son paremias: Diccionario de concordancias paremiológicas griegas, españolas, italianas. Sono proverbi: Dizionario di concordanze paremiologiche greche, spagnole, italiane*, Atenas 2005.
- Crida 2010 = C. Crida Álvarez, «Los refranes meteorológicos y la herencia cultural grecolatina», en J. E. Gallardo Gil (coord.), *Paremiología romance. Los refranes meteorológicos*, Barcelona 2010.

- Criscuolo 2007 = U. Criscuolo, «La scena del servo nelle *Coefore* (Aesch., *Coeph.*, 869-891)», *Noua tellus* 25.2 (2007), 155-79.
- Crowther 1993 = N. B. Crowther, «More on 'drómos' as a technical term in Greek sport», *Nikephoros* 6 (1993), 33-37.
- Crusius 1883 = O. Crusius, *Analecta critica ad paroemiographos Graecos*, Leipzig 1883 (= *Suppl. CPG* II).
- 1888 = O. Crusius, «Coniectanea ad comicorum Graecorum fragmenta», *Philologus* 46 (1888), 606-31.
- 1889b = O. Crusius, reseña de Koch 1887, *Wochenschrift für Klassische Philologie*, 6 (1889), 317-19.
- 1890 = O. Crusius, reseña a Nauck<sup>2</sup>, en *GGA* 17 (1890), 687-704.
- 1910 = O. Crusius, *Paroemiographica*, Múnich (= *Suppl. CPG* V).
- Véanse también las obras citadas en «Ediciones y abreviaturas» (p. xiii).
- Cunningham = I. C. Cunningham, *Herodas. Mimiambi*, Oxford 1971.
- Cuny 2007 = D. Cuny, *Une leçon de vie. Les réflexions générales dans le théâtre de Sophocle*, París 2007.
- Curnis 2011 = M. C. Curnis, «'Reliquie di antica fisosofia': i proverbi in Aristotele», en Lelli 2011b, 163-213.
- Dain y Mazon = A. Dain y P. Mazon, *Sophocle. Tome I. Les Trachiniennes – Antigone*, París 1953.
- Dale = A. M. Dale, *Euripides. Helen*, Oxford 1967.
- 1983 = A. M. Dale, *Metrical analyses of tragic choruses*, Fasc. 3, *Dochmiac – Iambic – Dactylic – Ionic*, Londres 1983.
- Damschen 2000/2007 = G. Damschen, «Paroimia» y «Paroimiographoi», en *Der neue Pauly*, vol. IX, Stuttgart-Weimar 2000, 351-53; trad. inglesa en *Brill's New Pauly*, vol. X, Leiden-Boston 2007, 550 s. (los números de columna citados son los de esta traducción).
- 2001/2007 = G. Damschen, 'Klasische Antike', en «Sprichwort», en *Der neue Pauly*, vol. XI, Stuttgart-Weimar 2001, 870 s. Hay trad. inglesa en *Brill's New Pauly*, vol. X, Leiden-Boston 2007, 80 s. (los números de columna citados son los de esta traducción).
- DAGR = *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, editado por Ch. Daremberg y E. Saglio, 10 vols., 1877-1919.
- Daube 1938 = B. Daube, *Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' Agamemnon*, Zúrich-Leipzig 1938.
- Davies = J. F. Davies, *The Agamemnon of Aeschylus. Revised and translated by J. F. D.*, Utrecht 1868. *The Choephoroe of Aeschylus and Scholia. Revised and interpreted by J. F. D.*, Londres 1862. *Αἰσχύλου Εὐμενίδες. The Eumenides of Aeschylus. A critical edition, with metrical English translation*, Dublín-Londres 1885. (Ed., trad., comentario.)
- 1981 = M. Davies, «Aeschylus and the fable», *Hermes* 109 (1981), 248-51.
- Dawe 1964 = R. D. Dawe, *The collation and investigation of the manuscripts of Aeschylus*, Cambridge 1964.
- 1965 = R. D. Dawe, *Repertory of conjectures on Aeschylus*, Leiden 1965.
- 1966 = R. D. Dawe, «The place of the Hymn to Zeus in Aeschylus' Agamemnon», *Erano*s 64 (1966), 1-21.



- Debnar 2010 = P. Debnar, «The sexual status of Aeschylus' Cassandra», *CPh* 105 (2010), 129-45.
- Delcourt 1957 = M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, París 1957.
- Denniston 1954 = J. D. Denniston, *The Greek particles*, Oxford 1954.
- Denniston-Page = J. D. Denniston y D. Page, *Agamemnon. Aeschylus* (edición, comentario), Oxford 1957.
- Detienne 1967/1983 = M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid 1983 (edición original, París 1967).
- 1972/1983 = M. Detienne, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid 1983 (edición original, París 1972).
- Devereux 1976 = G. Devereux, *Dreams in Greek tragedy. An ethno-psycho-analytical study*, Oxford 1976.
- DFA = M. Seco, O. Andrés, G. Ramos, *Diccionario fraseológico documentado del español actual. Locuciones y modismos españoles*, Madrid 2004.
- DGE = F. Rodríguez Adrados (coord.), *Diccionario Griego-Español*, 7 vols. (α – ἔξαυος), Madrid 1989-2009.
- Dickey 2007 = E. Dickey, *Ancient Greek scholarship: a guide to finding, reading, and understanding scholia, commentaries, lexica, and grammatical treatises, from their beginnings to the Byzantine period*, Nueva York-Oxford 2007.
- Diehl = E. Diehl, *Anthologia lyrica Graeca*, 3 vols., 3ª ed. Leipzig 1949, 1950, 1952.
- Dietz 1974 = H. Dietz, «Muta cum liquida im sophokleischen Trimeter», *RhM* 117 (1974), 202-12.
- Diggle 1975 = J. Diggle, «Pap. Oxy. XLII (1974), 3006 (Gnomology)», *ZPE* 16 (1975), 76.
- Dihle 1962 = A. Dihle, *Die goldene Regel*, Gotinga 1962.
- van Dijk 1997 = G.-J. van Dijk 1997, *Ainoi, logoi, mythoi: fables in archaic, classical, and hellenistic Greek literature: with a study of the theory and terminology of the genre*, Leiden 1997.
- Dimitrokallis 1988 = Y. Dimitrokallis, «Ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς», *Parnassos* 30 (1988), 306-10.
- Dindorf = W. Dindorf, *Aeschyli tragoediae superstites et deperditarum fragmenta ex recensione G. D.*, 3 vols. (I: edición; II: Annotationes; III: Scholia Graeca ex codicibus aucta et emendata), Oxford 1851<sup>2</sup> (1841<sup>1</sup>).
- DK = H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín 1951-1952 (5ª ed., revisada por W. Kranz, de la obra homónima publicada por H. Diels en Berlín, 1903).
- Doblhofer-Petermandl-Schachinger 1998 = D. Doblhofer, W. Petermandl y U. Schachinger, *Ring. Texte, Übersetzungen, Kommentar*, Viena-Colonia-Weimar 1998.
- Dodds 1960/1973 = E. R. Dodds, «Morals and politics in the *Oresteia*», *PCPS* 186 (1960) 19-31; republicado en *The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief*, Oxford 1973, 45-63 (se cita por esta paginación) y en Lloyd 2007, 245-64.
- 1951 = E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1951.
- Dorati 2006 = M. Dorati, «Lemnon kakon», en R. Raffaelli et al. (edd.), *Vicende di Ipsipile. Da Erodoto a Metastasio. Colloquio di Urbino, 5-6 maggio 2003*, Urbino 2006, 23-54.
- Dörrie 1956 = H. Dörrie, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν-μαθεῖν in griechischen Denken*, Maguncia 1956.
- Douterelo 2001 = E. Douterelo, *El vocabulario del conocimiento en la obra de Esquilo*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid 2001.

- Dover = K. J. Dover, *Aristophanes. Frogs*, Oxford 1993.
- 1974 = K. J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.
- 1976 = K. J. Dover, «ΗΛΙΟΣ ΚΗΡΥΞ», en J. M. Bremer, S. L. Radt, C. J. Ruijgh, *Miscellanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek*, Ámsterdam 1976, 49-53 (= *Greek and the Greeks*, Oxford 1987, I, 186-89).
- Doyle 1970 = R. E. Doyle, «ὄλβος, κόρος, ὕβρις, and ἄτη from Hesiod to Aeschylus», *Traditio* 26 (1970), 293-303.
- DRAE = *Diccionario de la lengua española. Real Academia Española*, 2 vols., 23ª ed., Madrid 2014.
- Drake = B. Drake, *Aeschyli Eumenides. The Greek text, with English notes critical and explanatory; an English verse translation; and an introduction, containing an analysis of the dissertations of C. O. Müller*, Cambridge 1853.
- Dumézil 1924/1998 = G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes: rites et légendes du monde égéen*, París 1924; édition présentée, mise à jour et augmentée par Bernadette Leclercq-Neveu, París 1998.
- 1927/1998 = G. Dumézil, «De quelques faux massacres», *Revue turque d'anthropologie* 3.4 (1927), 39-46; republicado en QS 32 (1990), 19-30 y (extractado) en Dumézil 1924/1998, 115-20 (se cita por esta última paginación).
- Dumortier 1935 = J. Dumortier, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, París 1935.
- 1935b = J. Dumortier, *Le vocabulaire médical d'Eschyle*, París 1935.
- Dundes 1975 = A. Dundes, «On the structure of the proverb», *Proverbium* 25 (1975), 961-73 (= Mieder-Dundes 1981, 43-64).
- Dutoit 1936 = E. Dutoit, *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*, París 1936.
- Dutton 1916 = E. H. Dutton, *Studies in Greek prepositional phrases: διά, από, ἐκ, εἰς, ἐν*, tesis doctoral, University of Chicago 1916.
- Dyer 1896 = L. Dyer, «The plot of the *Agamemnon*», *HSCPh* 7 (1896), 95-121.
- Dziatzko-Kauer = K. Dziatzko y R. Kauer, *Terentius. Adelphoe*, Leipzig 1903.
- Earp 1948 = F. R. Earp, *The style of Aeschylus*, Cambridge 1948.
- 1950 = F. R. Earp, «Studies in character: *Agamemnon*», *G&R* 19.56 (1950), 49-61.
- Easterling 1978 = P. E. Easterling, «The second stasimon of *Antigone*», en R. D. Dawe, J. Diggle y P. E. Easterling (edd.), *Dionysiaca. Nine studies in Greek poetry*, Cambridge 1978.
- 1989 = P. E. Easterling, «The fable», en *The Cambridge history of Classical literature*, I.4, 139-43.
- Eden = P. T. Eden, *Seneca. Apocolocyntosis*, Cambridge 1984.
- Edmonds = J. M. Edmonds, *The fragments of Attic comedy*, Leiden 1961.
- Edwards = M. W. Edwards, *The Iliad: a commentary* (ed. general G. S. Kirk), V, Cambridge 1991.
- Edmunds 1987 = L. Edmunds, «Theognis 815-18 and the banquet of Attaginus», *CPh* 82.4 (1987), 323-25.
- Eliade 1968<sup>2</sup>/1976 = M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México D. F. 1976 (trad. de la ed. de París 1968<sup>2</sup>).
- Enger = R. Enger, *Aeschylus' Agamemnon, mit Erläuternden Anmerkungen*, Leipzig 1855; 2ª ed. revisada por W. Gilbert, Leipzig 1874; 3ª ed. revisada por W. Gilbert y Th. Plüss, Leipzig 1895.

- Enk = P. J. Enk, *Sex. Propertii Elegiarum liber II*, Leyden 1962.
- Ercolani 2011 = A. Ercolani, «Enunciati sentenziosi nelle *Opere e giorni* di Hesiodo», en Lelli 2011b, 31-43.
- Ermacora 2017 = D. Ermacora, «The comparative milk-suckling reptile», *Anthropozoologica* 52.1 (2017), 59-81.
- Erasmus = Erasmo de Rotterdam, *Adagiorum chiliades*, Basilea 1536; ed. de F. Heinimann, E. Kienzle, S. Seidel-Menchi, M.L. van Poll-van de Lisdonk, M. Mann Phillipst, Chr. Robinson, M. Cytowska, R. Hoven, C. Lauvergnat-Gagnière, A. Wesseling, M. Szymański, en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, II 1-8, Ámsterdam et al. 1981-2005.
- Fabro = H. Fabro, *Carmina Convivalia Attica*, Roma 1995.
- Farnell = L. W. Farnell, *Critical commentary to the works of Pindar*, Londres 1932.
- Farrar 1865 = F. W. Farrar, «Cup», en J. Kitto y W. L. Alexander (edd.), *A cyclopaedia of Biblical literature*, Philadelphia 1865<sup>3</sup>.
- Fehling 1969 = D. Fehling, *Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias*, Berlín 1969.
- Felton = C. C. Felton, *The Agamemnon of Aeschylus, with notes*, Boston 1847.
- Ferguson 1983 = J. Ferguson, «Aeschylus, *Agamemnon* 36-7», *LCM* 8.5 (1983), 80.
- Fernández Delgado 1978 = J. A. Fernández Delgado, «'Los trabajos y los días' y el refranero de la Grecia primitiva», *Actas del V Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1978, 261-68.
- 1978b = J. A. Fernández Delgado, «Poesía oral gnómica en 'Los trabajos y los días': una muestra de su dicción formular», *Emerita* 46 (1978), 141-71.
- 1982 = J. A. Fernández Delgado, «La poesía sapiencial de Grecia arcaica y los orígenes del hexámetro», *Emerita* 50.1 (1982), 151-73.
- 1984 = J. A. Fernández Delgado, «Sabiduría popular y epos sapiencial en los 'Idilios' de Teócrito», *Apophoreta philologica Emmanuelli Fernández-Galiano a sodalibus oblata* (= *EClás* 26), Madrid 1984, 325-32.
- 1986 = J. A. Fernández Delgado, *Los oráculos y Hesíodo: poesía oral mántica y gnómica griegas*, Cáceres 1986.
- 1991 = J. A. Fernández Delgado, «Los proverbios en los 'Moralia' de Plutarco», en G. d'Ippolito e I. Gallo (edd.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarco, Nápoles 1991*, 195-212.
- 2006 = J. A. Fernández Delgado, «La lucha entre Hermes y Apolo del epos al teatro», en J. V. Bañuls, F. de Martino y C. Morenilla, edd., *El teatro greco-latino y su recepción occidental*, Bari 2006, 113-56.
- 2011 = J. A. Fernández Delgado, «Herodas' rhetoric of proverbs», en M. Quijada Sagredo (ed.), *Estudios sobre tragedia griega. Eurípides, el teatro griego de finales del siglo V a. C. y su influencia posterior*, Madrid 2011, 219-32.
- Fernández Galiano 1988 = M. Fernández Galiano, «Sobre adivinanzas, proverbios y fábulas en la colección teognídea», *Veleia* 5 (1988), 217-25.
- Fernández Martín 2015 = P. Fernández Martín, «José Luis Girón Alconchel y los refranes como discurso repetido» (entrevista de P. F. M. a J. L. G. A.), *Paremia* 24 (2015), 11-18.
- Ferrai = E. Ferrai, *Platone. Fedone*, Turín 1922.

- Ferrari 1997 = G. Ferrari, «Figures in the text: metaphors and riddles in the *Agamemnon*», *CPh* 92 (1997), 1-45.
- FGH = F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, 3 partes en 15 vols., Berlín-Leiden 1923-1958.
- Finnegan 1970 = R. Finnegan, «Proverbs in Africa», en *Oral literature in Africa*, Oxford 1970, 389-418 (= Mieder-Dundes 1981, 10-42; se cita por esta última paginación).
- Fisher 1992 = N. R. E. Fisher, *Hybris: A study in the values of honour and shame in ancient Greece*, Warminster 1992.
- Focaroli 2006 = F. Focaroli, «La dysosmia delle donne di Lemno», en R. Raffaelli *et al.* (edd.), *Vicende di Ipsipile. Da Erodoto a Metastasio. Colloquio di Urbino*, 5-6 maggio 2003, Urbino 2006, 87-98.
- Fogelmark 1975 = S. Fogelmark, «Two cases of ἀδύνατον: Ag. 612 and Theodoridas AP XIII.21», *HSPH* 79 (1975), 149-63.
- Foley 1999 = J. M. Foley, *Homer's traditional art*, Pennsylvania 1999.
- Foley 2001 = H. P. Foley, *Female acts in Greek tragedy*, Princeton 2001.
- 2003 = H. P. Foley, «Choral identity in Greek tragedy», *CPh* 98.1 (2003), 1-30.
- Follet 1994 = S. Follet, «Remarques sur deux valeurs de κατά dans l'Heroïque de Philostrate», en B. Jacquino (ed.), *Cas et prépositions en grec ancien. Actes du colloque international de Saint-Étienne*, Saint Étienne 1994, 113-19.
- Fontenrose 1978 = J. Fontenrose, «Proverbs», en *The Delphic oracle*, Berkeley 1978, 83-87.
- Forsyth 1984 = P. Y. Forsyth, «Lemnos reconsidered», *EMC* 28 (1984), 3-14.
- Foster 1976 = J. C. B. Foster, «Plautus, *Bacchides* 515 ff.», *LMC* 1 (1976), 7-9.
- Fowler = H. N. Fowler, *Plato. The statesman. Philebus*, Londres 1925.
- Fowler 1967 = B. H. Fowler, «Aeschylus imagery», *C&M* 28 (1967), 1-74.
- Fox 2000 = M. V. Fox, *Proverbs 1-9. A new translation with introduction and commentary*, Nueva York 2000.
- Fraenkel = E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon* (edición, trad., comentario), 3 vols., Oxford 1950, 1962<sup>2</sup>.
- 1942 = E. Fraenkel, «Aeschylus: New texts and old problems», *PBA* 28 (1942), 137-58.
- Fränkel 1950 = H. Fränkel, «Problems of text and interpretation in Apollonius' *Argonautica*», *AJPh* 71 (1950), 113-33.
- Franz = J. Franz, *Des Aeschylus Oresteia. Griechisch und deutsch*, Leipzig 1846.
- Franzò = G. Franzò, *Platone. Il Protagora*, Livorno 1926.
- Fredrich 1906 = C. Fredrich, «Lemnos», *MDAI(A)* 31 (1906), 60-86.
- Frenk Alatorre 1961 = M. Frenk Alatorre, «Refranes cantados y cantares proverbializados», *NRFH* 15 (1961), 155-68.
- 2003 = M. Frenk Alatorre, *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, México 2003.
- Friedländer 1938 = P. Friedländer, «Δις καὶ τοὺς τὸ καλόν», *TAPhA* 69 (1938), 375-80.
- Frisk = H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954-72.
- Funghi 2004 = M. S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, 2 vols., Florencia 2004.
- Gagarin 1976 = M. Gagarin, *Aeschylean drama*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1976.
- 1986 = M. Gagarin, *Early Greek law*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1986.

- Gaiser 1970 = K. Gaiser, «Die plautinischen 'Bacchides' und Menanders 'Dis exapaton'», *Philologus* 114.1/2 (1970), 51-87.
- Gaisford = T. Gaisford, *Paroemiographi Graeci, quorum pars nunc primum ex codicibus manuscriptis vulgatur*, Oxford 1836.
- Galvani = G. Galvani, *Coefore: I canti. Eschilo. A cura di G. G.*, Pisa-Roma 2015.
- 2012 = G. Galvani, «Nota a Aesch. *Choeph.* 75-80», *QUCC* 101 (2012), 59-61.
- Gantz 1983 = T. Gantz, «The chorus of Aischylos' Agamemnon», *HSCPh* 87 (1983), 65-86.
- Garbe 1979 = B. Garbe, «Vogel und Schlange», *Zeitschrift für Volkskunde* 75 (1979), 52-56 = Carnes 1988, 277-83.
- García Calvo = A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación y traducción de los restos del libro de Heraclito*, Zamora 2006<sup>3</sup> (1999<sup>2</sup>, 1985<sup>1</sup>).
- 1979 = A. García Calvo, *Del lenguaje*, Zamora 1979.
- 1983 = A. García Calvo, *De la construcción (Del lenguaje II)*, Zamora 1983.
- 1986 = A. García Calvo, *De la felicidad*, Zamora 1986.
- 1990 = A. García Calvo, «El coño hablando», en *¿Qué coños? 5 cuentos y una charla*, Zamora 1990, 161-88.
- 1991 = A. García Calvo, «Entrada a la poesía popular», en *Ramo de romances y baladas*, Zamora 1991, 9-36.
- 1999 = A. García Calvo, *Del aparato (Del lenguaje III)*, Zamora 1999.
- 2002 = A. García Calvo, «Del número y los fundamentos lógicos» y «Los números en el cuerpo», en *Contra la Realidad*, Zamora 2002, 13-20 y 71-82.
- 2006 = A. García Calvo, *Tratado de rítmica y prosodia y de métrica y versificación*, Zamora 2006.
- 2009 = A. García Calvo, *Elementos gramaticales, para niños mayorcitos y para quienes se hagan como niños*, Zamora 2009.
- 2011 = A. García Calvo, «Pueblo y filología», *Revista de cultura tradicional de Andalucía*, 44 (2011), 17-33.
- García Gual 1989 = C. García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid 1989.
- García López = J. García López, *Aristófanes. Ranas*, Murcia 1993.
- García Romero 1987 = *Estructura de la oda Baquilídea: estudio composicional y métrico*, 2 vols., tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid 1987.
- 1995 = F. García Romero, «Archilochus fr. 130 West», *Philologus* 129 (1995), 179-82.
- 1996 = F. García Romero, «Metafore agonistiche nelle odi di Bacchilide», *QUCC* 83 (1996), 55-66.
- 1996b = F. García Romero, «Metáforas deportivas en las comedias de Aristófanes (II)», *CFC (gr)* 6 (1996), 77-106.
- 1999 = F. García Romero, «Sobre la etimología de παροιμία», *Actas del II Congreso Internacional de Paremiología = Paremia* 8 (1999), 219-23.
- 2000 = F. García Romero, «Proverbios griegos e iconografía», VIII Seminario de Arqueología Clásica: Iconografía en el mundo clásico, publicado en <http://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento12315.pdf>.
- 2001 = F. García Romero, *El deporte en los proverbios griegos antiguos*, Hildesheim 2001.
- 2002 = F. García Romero, «Sur quelques proverbes sportifs modernes et leurs origines grecques anciennes», en A. Krüger y W. Buss (edd.), *Transformationen: Kontinuitäten und Veränderungen in der Sportgeschichte*, Gotinga 2002, I, 182-86.

- 2003 = F. García Romero, «Ancora sullo sport nei proverbi greci antichi», *Nikephoros* 16 (2003), 47-60.
- 2006 = F. García Romero, «Tener (o no tener) el arte de Glauco», en M. Valverde Sánchez, E. A. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz (coords.), *Koinòs lógos: homenaje al profesor José García López*, I, Murcia 2006, 285-92.
- 2008 = F. García Romero, «Aristóteles paremiólogo», *Critica del testo* 11 (2008), 1-12.
- 2008b = F. García Romero, «Χειρονομία», en *Antike Lebenswelten: Konstanz, Wandel, Wirkungsmacht: Festschrift für Ingomar Weiler zum 70. Geburtsag*, Wiesbaden 2008, 113-19.
- 2010 = F. García Romero, «La paremiología griega antigua», *Proverbium* 27 (2010), 75-112.
- 2013 = F. García Romero, «Sobre la expresión proverbial ‘temer la propia sombra’», en L. M. Pino Campos y G. Santana Henríquez (edd.), *Καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ· διδασκάλου παράδειγμα. Homenaje al Profesor Juan Antonio López Férez*, Madrid 2013.
- 2015 = F. García Romero, «Nombres parlantes en proverbios griegos antiguos», *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*, I, Madrid 2015, 495-502.
- 2016 = F. García Romero, «¿Anti-proverbios o para-proverbios?», *Proverbium* 33 (2016), 143-54.
- 2016b = F. García Romero, «Reflexiones de los griegos antiguos sobre proverbios y su influencia en la paremiología renacentista», en E. dal Maso y C. Navarro (edd.), *Gutta cauat lapidem: Indagini fraseologiche e paremiologiche*, Mantua 2016, 191-205.
- 2017 = F. García Romero, «Cuchillos en manos de niños», en J. A. Álvarez-Pedrosa, A. Bernabé, E. Luján, F. Presa (edd.), *Ratna*, Madrid 2017, 217-23.
- García Teijeiro 1983 = M. García Teijeiro, «Consideraciones sobre nombres descriptivos de animales, con especial relación al nombre lituano de la culebra», *Tabona* n. s. 4 (1984), 133-42.
- 1998 = M. García Teijeiro, «Luciano XLII 7 y las culebras que maman», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, Madrid 1998, 159-63.
- 1999 = M. García Teijeiro, «La culebra, la vida y la leche (restos de antiguas creencias en Asturias y en Galicia)», en *Corona Spicea. Homenaje al Prof. C. Rodríguez Alonso*, Oviedo 1999, 297-311.
- 2001 = M. García Teijeiro, «El cuento de miedo en la Antigüedad Clásica», *Mene* 1 (2001), 61-90.
- García-Page 2008 = M. García-Page Sánchez, *Introducción a la fraseología española. Estudio de las locuciones*, Rubí (Barcelona) 2008.
- Gärtner 1998 = H. A. Gärtner, «Gnome», en *Der Neue Pauly*, IV, Stuttgart-Weimar 1998, 1108-16; trad. inglesa en *New Pauly*, vol. V, Leiden-Boston 2004, 884-92 (los números de columna citados son los de esta traducción).
- Garvie = A. F. Garvie, *Aeschylus. Choephoroi*, Oxford 1986 (introducción y comentario; texto de Page). *Sophocles. Ajax* (edición, traducción, introducción y comentario), Warminster 1998.
- Gernet 1948 = L. Gernet, «Droit et prédroit dans la Grèce ancienne», *L'Année Sociologique*, 3ª serie (1948-1949), 21-119 (= *Droit et institutions en Grèce antique*, París 1982, 7-119; se cita por esta última paginación).
- 1955 = L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, París 1955.

- Gentili *et al.* = B. Gentili *et al.*, *Pindaro. Le Pitiche*, Milán 1995.
- Giannantoni = G. Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae*, 4 vols., Roma 1990.
- Gigon y Rupprecht 1965 = O. Gigon y K. Rupprecht, «Apophthegma», «Gnome» y «Sprichwort», en *Lexicon der Alten Welt*, Zürich-Stuttgart 1965, 222-23, 1099, 2873-74.
- Glötz 1904 = G. Glötz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París 1904.
- Gluski 1971 = J. Gluski, *Proverbs. A comparative book of English, French, German, Italian, Spanish and Russian proverbs with a Latin appendix*, Ámsterdam-Londres-Nueva York 1971.
- Goebel 1915 = M. Goebel, *Ethnica. Pars prima. De Graecarum civitatum proprietatibus proverbio notatis*, tesis doctoral, Breslavia 1915.
- Goldhill 1984 = S. Goldhill, *Language, sexuality, narrative: the Oresteia*, Cambridge 1984.
- Gomme 1925 = A. W. Gomme, «Theognis 959-962», *CR* 39 (1925), 101.
- Gomme-Sandbach = A. W. Gomme y F. H. Sandbach, *Menander. A commentary*, Oxford 1973.
- González Terriza 1999 = A. A. González Terriza, reseña de Ting 1966, en <http://es.groups.yahoo.com/group/memoria/message/5876> (15 sept. 1999; último acceso, 3/5/2019).
- 2015 = A. A. González Terriza, *La dulce mano que acaricia y mata: figuras siniestras femeninas en el mundo infantil grecolatino*, tesis doctoral, U.N.E.D., Madrid 2015.
- Gosling = J. C. B. Gosling, *Plato: Philebus*, Oxford 1975.
- Gould 1980 = J. Gould, «Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens», *JHS* 100 (1980), 38-59.
- Gow 1928 = A. S. F. Gow, «Notes on the *Persae* of Aeschylus», *JHS* 48.2 (1928), 133-58.
- Gow y Page = A. S. F. Gow y D. L. Page, *The Greek Anthology: Hellenistic epigrams*, 2 vols. Cambridge 1965.
- Gras 1985 = M. Gras, *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Roma 1985.
- Greimas 1960 = A. J. Greimas, «Idiotismes, proverbes, dictons», *Cahiers de lexicologie* 2 (1960), 41-61.
- Griffith = M. Griffith, *Sophocles. Antigone*, Cambridge 1999.
- 1990 = M. Griffith, «Contest and contradiction in early Greek poetry», en M. Griffith y D. J. Mastronarde (edd.), *Cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 185-207.
- 1999 = M. Griffith, «The king and eye: the rule of the father in Greek tragedy», *PCPS* 44 (1999), 20-84 (republicado parcialmente en Lloyd 2007, 93-140).
- 2005 = M. Griffith, «Authority figures», en J. Gregory, *A companion to Greek tragedy*, Oxford 2005, 333-51.
- 2009 = M. Griffith, «The poetry of Aeschylus (in its traditional contexts)», en *Eschyle. A l'aube de théâtre occidental* (Entretiens sur L'Antiquité Classique, LV), Ginebra 2009, 1-55.
- 2009b = M. Griffith, «Orestes and the In-laws», en D. E. McCoskey y E. Zakin, *Bound by the city: Greek tragedy, sexual difference, and the formation of the polis*, Nueva York 2009, 275-330.
- Griffith 1995 = R. D. Griffith, «A Homeric metaphor cluster describing teeth, tongue, and words», *AJPh* 116.1 (1995), 1-5.
- Grimaldi = W. M. A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric: A commentary*, 2 vols., Nueva York 1980-1988.

- Grimaldi 1999 = M. Grimaldi, «Sentenze e proverbi in Eschilo», *Atti della Accademia Pontaniana* 47 (1999), 421-76.
- 2011 = M. Grimaldi, «Il proverbio in Eschilo: un aspetto della tennica drammatica», en Lelli 2011b, 87-104.
- Groeneboom = P. Groeneboom, *Aeschylus' Agamemnon* (edición y comentario), Groninga 1944, Ámsterdam 1966<sup>2</sup>. *Aeschylus' Choephoroi* (edición y comentario), Groninga 1949. *Aeschylus' Eumeniden* (edición y comentario), Groninga 1952. *Les mimiambes d'Hérodas, I-VI* (edición y comentario), Groninga 1922. Cuando no se indica otra cosa, las referencias son a las ediciones de la *Oresteia*.
- Guevara de Álvarez 2008 = M. E. Guevara de Álvarez, «Afinidad entre semejantes: sentido y proyección de una *paroimía* homérica (Od. 17.218)», *Synthesis* 15 (2008), 77-94.
- Hackforth = R. Hackforth, *Plato's Philebus*, Cambridge 1945.
- Hall 1957 = F. W. Hall, *Companion to Classical texts*, Salem (New Hampshire) 1972.
- Halleran = M. R. Halleran, *Euripides' Hippolytus: translation with introduction, notes, and essay*, Newburyport (Massachusetts) 2001.
- Hallik 2007 = S. Hallik, *Sententia und proverbium: Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter*, Colonia 2007.
- Hame 2004 = K. J. Hame, «All in the family: funeral rites and the health of the *oikos* in Aischylos' *Oresteia*», *AJPh* 125.4 (2004), 513-38.
- Handley 1968 = E. W. Handley, *Menander and Plautus: a study in comparison*, Londres 1968.
- Hansen 1988 = W. Hansen, «Folklore», en M. Grant y R. Kitzinger, *Civilization of the ancient Mediterranean: Greece & Rome*, vol. II, Nueva York 1988, 1121-30.
- Harris 2012 = J. P. Harris, «Cassandra's swan song: Aeschylus' use of fable in *Agamemnon*», *GRBS* 52 (2012), 540-58.
- Harrison 1908<sup>2</sup> = J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge 1908<sup>2</sup> (1903<sup>1</sup>).
- Harry 1914 = J. E. Harry, «Euripides *Heraclidae* 223», *AJPh* 35.2 (1914), 200-01.
- Hartung = I. A. Hartung, *Aeschylus' Werke. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen*, 8 vols., Leipzig 1852-1855.
- Haupt = C. G. Haupt, *Aeschylea Orestia. Part I, Agamemnon. Cum scholiis, commentario et notis Spanhemianis*, Berlín 1837.
- Havelock 1980 = E. A. Havelock, «The oral composition of Greek drama», *QUCC*, n. s., 6 (1980), 61-113.
- Headlam = W. Headlam, *Agamemnon of Aeschylus, with verse translation, introduction and notes* (ed. de A. C. Pearson), Cambridge 1910. Véase también Thomson.
- 1891 = W. Headlam, *On editing Aeschylus. A criticism*, Londres 1891.
- 1901 = W. Headlam, «Notes on Euripides. II», *CR* 15.2 (1901), 98-108.
- 1902 = W. Headlam, «Review: Tucker's *Choephoroi* of Aeschylus», *CR* 16.7 (1902), 347-54.
- 1904 = W. Headlam, «Notes on Aeschylus», *CR* 18.5 (1904), 241-86.
- de Heer 1969 = C. de Heer, *Μάκαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος, εὐτυχής*, Ámsterdam 1969.
- Heitsch = E. Heitsch *Platon. Phaidros*, Gotinga 1997.
- 1991 = E. Heitsch, «ΑΝΩ ΚΑΤΩ bei Platon», *RhM* n. s. 134 (1991), 276-87.
- Helm 2004 = J. J. Helm, «Aeschylus' genealogy of morals», *TAPhA* 134 (2004), 23-54.
- Henderson = J. J. Henderson, *Aristophanes. Lysistrata*, Oxford 1987.



- Henderson 1996 = I. H. Henderson, *Jesus, rhetoric, and law*, Leiden-Nueva York-Colonia 1996.
- Herington 1985 = C. J. Herington, *Poetry into drama. Early Greek tragedy and the Greek poetic tradition*, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1985.
- 1986 = C. J. Herington, *Aeschylus*, New Haven 1986.
- Hermann = G. Hermann, *Aeschyli tragoediae* (edición, comentario), 2 vols., Berlín 1852, 1859<sup>2</sup>.
- van Heusde = I. A. C. van Heusde, *Aeschyli Agamemnon. Ex fide codicum edidit, scholia subiecit, commentario instruxit I. A. C. van H.*, La Haya 1864.
- Hewitt 1927 = J. W. Hewitt, «The terminology of 'gratitude' in Greek», *CPh* 12 (1927), 142-61.
- Heyne = Ch. G. Heyne, *Homeri Ilias*, Oxford 1834.
- Hieronymus 1970 = F. Hieronymus, *MEAETH. Übung, Lernen und angrenzende Begriffe*, Basilea 1970.
- Hirzel 1907-10 = R. Hirzel, «Die Talion», *Philologus Suppl.* 11 (1907-10), 405-82.
- 1907 = R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907.
- Hoekstra 1950 = A. Hoekstra, «Hésiode, Les travaux et les jours, 405-407, 317-319, 21-24. L'élément proverbial et son adaptation», *Mnemosyne* 3.2 (1950), 89-114.
- Hofmann = J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München 1950.
- Hoffmann 2001/2007 = F. Hoffmann 2001, 'Ägypten', en «Sprichwort», en *Der neue Pauly*, vol. XI, Stuttgart-Weimar 2001, 868-71, coll. 869-70. Hay trad. inglesa en *Brill's New Pauly*, vol. X, Leiden-Boston 2007, 79 s.
- Hogan = J. C. Hogan, *A commentary on the complete Greek tragedies. Aeschylus*, Chicago 1984.
- Holm 2012 = S. Holm, «Dyeing bronze: New evidence for an old reading of *Agamemnon* 612», *CQ* 62.2 (2012), 486-95.
- Hölscher 1968/1974 = U. Hölscher, «Paradox, simile, and gnomic utterance in Heraclitus», en A. P. D. Mourelatos, *The Pre-Socratics. A collection of critical essays*, Nueva York 1974, 229-38 (publicado originalmente en *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Gotinga 1968, 136-141, 144-149 y 459-69).
- Hommel 1974 = H. Hommel, «Schicksal und Verantwortung. Aischylos' 'Agamemnon' 1562», en H. Hommel (ed.), *Wege zu Aischylos*, vol. II, Darmstadt 1974, 232-63.
- Horna-Fritz 1935 = K. Horna y K. v. Fritz, «Gnome, Gnomendichtung, Gnomologien», *RE*, Supl. b, VI, 1935: cols. 74-89 (texto principal de K. Horna; dos notas añadidas de K. v. Fritz).
- Houghton 1915 = H. P. Houghton, *Moral significance of animals as indicated in Greek proverbs*, tesis, Baltimore 1915.
- Housman 1906 = A. E. Housman, «The *Silvae* of Statius», *CR* 20.1 (1906), 37-47.
- How-Wells = W. W. How y J. Wells, *A commentary on Herodotus*, Oxford 1912.
- de Hoz 1966 = J. J. de Hoz Bravo, *Estructura de la tragedia de Esquilo*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid 1966.
- 1978 = J. J. de Hoz Bravo, «La tragedia griega considerada como un oficio tradicional», *Emerita* 46 (1978), 173-200.
- 1979 = J. J. de Hoz Bravo, *On Aeschylean composition*, Salamanca 1979.
- Huart 1973 = P. Huart, *Γνώμη chez Thucydide et ses contemporains (Sophocle – Euripide – Antiphon – Aristophane)*, París 1973.

- Hudson-Williams = T. Hudson-Williams, *The elegies of Theognis*, Londres 1910.
- Hunter = R. L. Hunter, *Eubulus: The fragments*, Cambridge 1983.
- Hutchinson 2013 = D. S. Hutchinson, «Preface (2013)», en Natali 2013, vii-xix.
- Huxley 1981 = G. L. Huxley, «Stories explaining origins of Greek proverbs», *Proceedings of the Royal Irish Accademy* 81 (1981), 332-43.
- Ieraci Bio 1978 = A. M. Ieraci Bio, «Il concetto di paroimia in Aristotele», *Atti dell'Accademia dei Lincei di Napoli* 53 (1978), 235-48.
- 1979 = A. M. Ieraci Bio, «Il concetto di paroimia: testimonianze antiche e tardoantiche», *Atti dell'Accademia dei Lincei di Napoli* 54 (1979), 185-214.
- 1984 = A. M. Ieraci Bio, «Le concept de paroimia: proverbium dans la haute et la basse antiquité», en F. Suard y C. Buridant, *Richesse du proverbe*, vol. II, Lila 1984, 83-91.
- IG = *Inscriptiones Graecae*, numerosos volúmenes, Berlín 1873-.
- Jackson 1990 = S. Jackson, «Myrsilus of Methymna and the dreadful smell of the Lemnian women», *ICS* 15.1 (1990), 77-83.
- Jaeger 1948<sup>2</sup> = W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*, Oxford 1948<sup>2</sup>.
- Jakobson 1929 = R. Jakobson, «El folklore como forma específica de creación», en *Ensayos de poética*, Madrid 1977, 7-22; trad. de «Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens», *Donum Natalicium Schrijnen*, Nimega-Utrecht 1929, 900-13.
- 1960 = R. Jakobson, «Closing statement: linguistics and poetics», en T.A. Sebeok (ed.), *Style in language*, Nueva York 1960, 356 s.
- 1966 = R. Jakobson, «Retrospect», *Selected writings*, IV, La Haya-París 1966, 637-704.
- Jebb = R. C. Jebb, *Sophocles. The plays and fragments*, 7 vols., Cambridge 1883-1900.
- Jerram = C. S. Jerram, *Euripides. Heracleidae*, Oxford 1907<sup>2</sup> (1888<sup>1</sup>).
- Jiménez Fernández 2006 = J. Jiménez Fernández, «Paremias y frases hechas», en E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (edd.), *Koinòs lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia 2006, 461-67.
- Johnstone 1980 = H. W. Johnstone, «Pankoinon as a rhetorical figure in Greek tragedy», *Glotta* 58 (1980), 49-62.
- Jones 1956 = D. M. Jones, «Greek Proverbs by Reinhold Strömberg» (reseña), *CR* n. s. 6 (1956), 72.
- Jongh = A. de Jongh, *Aeschyli Choephora. Cum interpretatione Latina et annotatione edidit A. de J.*, Utrecht 1856.
- Jouan y Van Looy = F. Jouan y H. Van Looy, *Euripide. Tome VIII: Fragments*, 4 vols., París 1998-2003.
- Judet de La Combe = P. Judet de La Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle: commentaire des dialogues*, 2 vols., Villeneuve d'Ascq 2001 (para el comentario del prólogo y los cantos corales, véase Bollack y Judet de La Combe).
- Jülicher 1902 = G. A. Jülicher, «Parables», en *Encyclopaedia Biblica*, editada por T. K. Cheyne y J. Sutherland Black, Londres 1902, vol. III, 3563-67.
- Junceda 1988 = L. Junceda, *Diccionario de refranes, dichos y proverbios*, Madrid 1988.
- Kaibel = G. Kaibel, *Sophokles. Elektra*, Leipzig 1896. *Comicorum Graecorum fragmenta*, I.1, *Doriensium comoedia, mimi, phlyaces*, 2<sup>a</sup> ed., rev. por K. Latte, Berlín 1958 (Gotinga 1899<sup>1</sup>).

- Kaimio 1970 = M. Kaimio, *The chorus of Greek drama within the light of the person and number used*, Helsinki 1970.
- 2002 = M. Kaimio, «Erotic experience in the conjugal bed: good wives in Greek tragedy», en N. C. Nussbaum y J. Sihvola (edd.), *The sleep of reason. Erotic experience and sexual ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago-Londres 2002, 95-119.
- Kamerbeek = J.C. Kamerbeek, *The plays of Sophocles. Commentaries*, 7 vols., Leiden 1953-1984.
- Kannicht = R. Kannicht, *Euripides. Helena*, Heidelberg 1969. Véase también TrGF.
- Kapsalis 2003<sup>2</sup> = G. D. Kapsalis, *Οι παροιμίες του Θεσπρωτού λογίου Κώστα Αθ. Μιχαηλίδη. 6121 χειρόγραφες παροιμίες σε αλφαβητική και λεμματοθετική κατάταξη. Συγκριτική μελέτη*, Atenas 2003<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1998).
- Karathanasis 1936 = D. K. Karathanasis, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts*, München 1936.
- Karsten = S. Karsten, *Aeschyli Agamemnon. Recensuit emendavit annotationem et commentarium criticum adjecit S. K.*, Utrecht 1855.
- Kassel-Austin: Véase PCG.
- Keck = K. H. Keck, *Aeschylos. Agamemnon. Griechisch und deutsch, mit Einleitung, einer Abhandlung zur aeschylischen Kritik und Commentar*, Leipzig 1863.
- Kells = J. H. Kells, *Sophocles: Electra*, Cambridge 1973.
- Kemmer 1903 = E. Kemmer, *Die polare Ausdrucksweise in der Griechischen Literatur*, Würzburg 1903.
- Kennedy = B. H. Kennedy, *The Agamemnon of Aeschylus, with a metrical translation and notes critical and illustrative*, Dublin 1882<sup>2</sup> (Cambridge 1878<sup>1</sup>).
- Kennedy y Hager 1891<sup>3</sup> = C. R. Kennedy y H. Hager, «SCYRIA DIKE», en *A dictionary of Greek and Roman antiquities*, Londres 1891<sup>3</sup>.
- Kerkhecker = A. Kerkhecker, *Callimachus' book of Iambi*, Oxford 1999.
- Kern = O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín 1963<sup>2</sup>.
- Kidd 2017 = S. Kidd, «Pente grammai and the 'holy line'», *Board Game Studies Journal* 11 (2017), 83-99.
- 2017b = S. Kidd, «Greek dicing, astragaloi, and the Euripides throw», *JHS* 137 (2017), 112-8.
- Kindstrand 1978 = J. F. Kindstrand, «The Greek concept of proverbs», *Eranos* 76 (1978), 71-85.
- Kirk y Raven 1960/1969 = G. S. Kirk y J. E. Raven, *The presocratic philosophers*, Cambridge 1960; trad. española, Madrid 1969 (se cita por la trad. esp.).
- Kittel y Friedrich = G. Kittel y G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1966-1973.
- Kitto 1956 = H. D. F. Kitto, *Form and meaning in drama. A study of six Greek plays and of Hamlet*, Londres 1956.
- Klausen = R. H. Klausen, *Aeschyli quae supersunt*, vol. I, *Orestea* (edición, comentario), Gotha-Erfurt 1833; 2<sup>a</sup> ed. revisada por R. Enger 1863; se cita por la 1<sup>a</sup> ed.
- Kleiber 2005 = G. Kleiber, «Petite sémantique des proverbes, avec une vue spécial sur leur statut de dénomination», en R. Almela, E. Ramón Trives, G. Wotjak (edd.), *Frasesología contrastiva*, Murcia 2005.

- Kleiser = L. Martínez Kleiser, *Refranero general ideológico español*, Madrid 1953.
- Knox 1952 = B. W. M. Knox, «The lion in the house», *CPh* 47 (1952), 17-25 (= *Word and action*, Baltimore 1979, 27-38).
- Knox y Headlam = A. D. Knox y W. Headlam, *Herodas. The mimes and fragments* (edición de Knox, notas de Headlam), Cambridge 1922.
- Koch 1887 = H. Koch, *Quaestiones de proverbiis apud Aeschylum, Sophoclem, Euripidem*, I, Königsberg 1887.
- 1892 = H. Koch, *Quaestiones de proverbiis apud Aeschylum, Sophoclem, Euripidem caput II*, Bartenstein 1892.
- Kock = Th. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, 3 vols., Leipzig 1880-1888.
- Köhler 1889 = C. S. Köhler, *Das Tierleben im Sprichwort der Griechen und Römer*, Leipzig 1889.
- Kraay 1966 = C. M. Kraay, *Greek coins*, Londres-Nueva York 1966.
- Kranz 1919 = W. Kranz, «Zwei Lieder des 'Agamemnon'», *Hermes* 54 (1919), 301-20.
- Kroll 1955 = J. Kroll, reseña a Carrière, *Gnomon* 27 (1955), 76-83.
- Krumbacher = Karl Krumbacher, *Mittelgriechische Sprichwörter*, Múnich 1893.
- Kühn = C. G. Kühn, *Claudi Galeni opera omnia*, 20 vols., Leipzig 1821-1833.
- Küster 1913 = E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen 1913.
- Lakoff y Johnson 1980 = G. Lakoff y M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago 1980. Trad. española de C. González Marín: *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid 1995.
- de Lannoy 1973 = L. de Lannoy 1973, «Note critique sur Philostrate, Héroïkos, 201.29», *AC* 42 (1973), 526-31.
- Lapesa 1992 = R. Lapesa, *Léxico e historia II: Diccionarios*, Madrid 1992.
- Lardinois 1995 = A. Lardinois, *Wisdom in context: the use of gnomic statements in archaic Greek poetry*, tesis doctoral, Princeton University 1995.
- 1997 = A. Lardinois, «Modern paroemiology and the use of gnomai in Homer's *Iliad*», *CPh* 92.3 (1997), 213-34.
- 2000 = A. Lardinois, «Characterization through gnomai in Homer's *Iliad*», *Mnemosyne* 53.6 (2000), 641-61.
- 2001 = A. Lardinois, «The wisdom and wit of many: the orality of Greek proverbial expressions», en J. Watson (ed.), *Speaking volumes: orality and literacy in the Greek and Roman world*, Leiden 2001, 93-107.
- Larmour 1999 = D. H. J. Larmour, *Stage and stadium (drama and athletics in ancient Greece)*, Hildesheim 1999.
- Laserre 1984 = F. Laserre, «La fable en Grèce dans la poésie archaïque», en *La Fable. Entretiens Hardt 30*, preparados por F. Rodríguez Adrados, Genève 1984.
- Lawson = J. C. Lawson, *Aeschylus. The Agamemnon. A revised text, with introduction, verse translation and critical notes*, Cambridge 1932.
- Lazaridis 2007 = N. Lazaridis, *Wisdom in loose form. The language of Egyptian and Greek proverbs in collections of the Hellenistic and Roman periods*, Leiden-Boston 2007.
- Lázaro Carreter 1978 = F. Lázaro Carreter, «Literatura y folklore: los refranes», 1616. *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Madrid 1978, 139-45 (republicado en *Estudios de lingüística*, Barcelona 1980 y 2000, 207-17; se cita por esta paginación).

- 1979 = F. Lázaro Carreter, «En los refranes, ¿se vee mucho bien la pureza de la lengua castellana?», *Homenaje a don Samuel Gili Gaya*, Barcelona 1979 (republicado, con el título «La lengua de los refranes: ¿espontaneidad o artificio?», en *Estudios de lingüística*, Barcelona 1980 y 2000, 219-32; se cita por esta paginación).
- Leaf = W. Leaf, *The Iliad*, 2 vols., Londres 1900-1902<sup>2</sup> (1886-1888<sup>1</sup>).
- Lebeck 1967 = A. Lebeck, «The first stasimon of Aeschylus' *Choephoroi*: myth and mirror image», *CPh* 62.3 (1967), 182-85.
- 1971 = A. Lebeck, *The Oresteia. A study in language and structure*, Cambridge (Massachusetts) 1971.
- Lebedev 2014 = A. Lebedev, *Logos Geraklita. Rekonstrukcia mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)*, San Petersburgo 2014. Trad. inglesa: *The Logos of Heraclitus. A reconstruction of his thought and word (with a new critical edition of the fragments)*, publicada en <https://varetis.academia.edu/AndreLebedev> (último acceso, 16/9/2019). El capítulo 3 incluye una sección «Folklore elements. Proverb, parable, riddle» (pp. 54 s.).
- Leclercq-Neveu 1998: véase Dumézil 1924/1998.
- van Leeuwen = J. van Leeuwen, *Aristophanis Ranae*, Leiden 1896. *Aristophanis Nubes*, Leiden 1898<sup>2</sup>. *Aristophanis Equites*, Leiden 1900. *Aristophanes Lysistrata*, Leiden 1903. *Aristophanis Plutus*, Leiden 1904.
- 1904 = J. van Leeuwen, «Ad Solonis fragmentum XIII», *Mnemosyne* n. s. 32 (1904), 259-60.
- Lejay = P. Lejay, *Oeuvres d'Horace. Satires*, París 1911.
- Lelli = Introducción y notas en Lelli *et al.*
- *et al.* = E. Lelli *et al.*, *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, Soveria Mannelli 2006; a cura di Emanuele Lelli [prefacio, introducción, notas], traducción de F. P. Bianchi, L. Coccia, G. Tozzi, C. Bernaschi, S. Manzin, D. Mastrantonio, M. Pelliccia, Sh. Rossi, V. Zanusso.
- 2006 = E. Lelli, *Volpe e leone. Il proverbio nella poesia greca (Alceo, Cratino, Callimaco)*, Roma 2006.
- 2007 = E. Lelli, «Towards a classification of Greek proverbs», *Paremia* 16 (2007), 139-48.
- 2011 = E. Lelli, «Cratino. Il proverbio a teatro», en Lelli 2011b, 145-54.
- 2011b = E. Lelli (ed.), *ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Pisa-Roma 2011.
- 2011c = E. Lelli, «Folklorica», *Philologus* 155.1 (2011), 146-55.
- Lennig 1969 = R. Lennig, *Traum und Sinnestäuschung bei Aischylos, Sophocles, Euripides*, Berlín 1969.
- Lesky 1943 = A. Lesky, *Der Kommos der Choephoren* (SAWW 221.3), Viena-Leipzig 1943.
- 1956 = A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Gotinga 1956.
- Leumann 1977 = M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, Múnich 1977.
- Leutsch = E. von Leutsch, editor, junto con F. W. Schneidewin, del CPG: véase «Ediciones y abreviaturas», p. xiii.
- Lewis-Short = Ch. T. Lewis y Ch. Short, *Latin dictionary. Revised, enlarged and in great part rewritten*, Oxford 1956.
- Lidauer 2016 = E. Lidauer, *Platons sprachliche Bilder. Die Funktionen von Metaphern, Sprichwörtern, Redensarten und Zitaten in Dialogen Platons*, Hildesheim-Zúrich-Nueva York 2016.

- LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 8 vols., Zürich-Múnich 1981-1999.
- Linde 1896 = K. A. Linde, *De proverbiorum apud tragicos Graecos usu*, Gotha 1896.
- Livrea 1986 = E. Livrea, *Studi Cercidei*, Bonn 1986.
- 2003 = E. Livrea, «Callimachi Iambus V», *ZPE* 144 (2003), 51-58.
- Lizano Ordovás 2004 = M. Lizano Ordovás, «Heráclito sobre la muerte: ἐθέλειν μόρον ἔχειν», *Emerita* 72.1 (2004), 79-93.
- Lloyd 2007 = M. Lloyd (ed.), *Aeschylus*, Oxford 2007.
- Lloyd-Jones = H. Lloyd-Jones, *Aeschylus: The Oresteia* (traducción y notas), 3 vols., Englewood Cliffs (N. J.), 1970; reimpr. en un vol., Londres 1979, reimpr. Berkeley y Los Ángeles 1993.
- 1956 = H. Lloyd-Jones, «Zeus in Aeschylus», *JHS* 76 (1956), 55-67.
- 1976 = H. Lloyd-Jones, «Aeschyli septem quae supersunt tragoediae by Denys Page» (reseña), *CR* n. s. 26.1 (1976), 6-8.
- Lobeck 1829 = C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829.
- Lobel 1941 = E. Lobel, *The Oxyrhynchus Papyri*, XVIII, Londres 1941, pp. 1-69.
- Loney 2010 = A. C. Loney, *Narrative revenge and the poetics of justice in the Odyssey: a study on tisis*, tesis doctoral, Duke University 2010.
- Longman 1954 = G. A. Longman, «Aeschylus, *Choephoroi* 926», *CR* n. s. 4.2 (1954), 86-90.
- Van Looy 1977 = H. Van Looy 1977, reseña de Stevens 1976, *AC* 46 (1977), 617 s.
- López Cruces 2008 = J. L. López Cruces, «Anfis sobre Platón (fr. 13 K.-A.)», *CFC(Gr)* 18 (2008), 159-75.
- López Eire 1985 = A. López Eire, «Formalización y desarrollo de la prosa griega», en G. Morocho Gayo (ed.), *Estudios de prosa griega*, León 1985, 37-64.
- 2000 = A. López Eire, «Sobre la léxis de la tragedia griega antigua», en A. Garzya (ed.), *Idee e forme nel teatro greco*, Nápoles 2000, 257-99.
- Lucas 1969 = D. W. Lucas, «Ἐπισπένδειν νεκρῶ, 'Agamemnon' 1397-8», *PCPhS* 15 (1969), 60-68.
- Lucas de Dios = J. M.<sup>a</sup> Lucas de Dios, *Esquilo. Testimonios y fragmentos*, Madrid 2008.
- Luke 1994 = J. Luke, «The Krater, 'Kratos', and the 'Polis'», *G&R* s. s. 41.1 (1994), 23-32.
- Luzzatto y La Penna = M. J. Luzzatto y A. La Penna, *Babrii Mythiambi Aesopei*, Leipzig 1986.
- Lyne = R. O. A. M. Lyne, *Ciris*, Cambridge 1978.
- Lynn-George 1993 = M. Lynn-George, «A reflection on Homeric dawn in the *Agamemnon*», *CQ* 43 (1993), 1-9.
- LSJ = H. G. Lidell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1843, 9ª ed. revisada por H. S. Jones y R. McKenzie, Oxford 1940.
- Macan = R. W. Macan, *Herodotus. The fourth, fifth and sixth books*, Londres 1895.
- MacDowell = D. MacDowell, *Andokides. On the mysteries*, Oxford 1962.
- Machado 1935-36 = A. Machado, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, publicado por primera vez por capítulos en los periódicos *Diario de Madrid* y *El Sol*, 1935-1936; ed. de O. Macrí, en *Antonio Machado. Poesía y prosa*, vol. IV, Madrid 1989.
- Machado y Álvarez 1870 = A. Machado y Álvarez, «Coplas refranescas», «Coplas sentenciosas» y «Antinomia entre un refrán y una copla», artículos publicados por primera vez con el título conjunto «Apuntes para un artículo literario» en la *Revista Mensual*

- de *Literatura, Filosofía y Ciencias*, tomo II (1870), 285-88 y 393-97; republicados en *Folklore español. Biblioteca de las Tradiciones Populares*, tomo V, Sevilla 1884, 53-79; y en A. Machado y Álvarez (Demófilo), *Primeros escritos flamencos (1869-70-71)*, Córdoba 1981.
- MacLaren 1932 = M. MacLaren, «Aeschylus Coeophori 770-74 with a consideration of ὑπόκρισις», *CQ* 27 (1932), 353-92.
- Macleod = C. W. Macleod, *Iliad: book XXIV*, Cambridge 1982.
- Maehler = H. Maehler, *Die Lieder des Bakchylides* (edición y comentario), 2 vols., Leiden-Nueva York-Colonia 1982 y 1997.
- Manders 1980 = D. W. Manders, *Wisdom and mystification in everyday life: Critical investigations into American common sense*, tesis doctoral, Brandeis University 1980. Republicada con el título *The hegemony of common sense. Wisdom and mystification in everyday life* (con prólogo de A. Anton e introducción de D. N. Smith), Nueva York 2006. Reseña de Mieder (2009).
- Mandilaras = B. G. Mandilaras, *Οι μίμοι του Ηρώδου*, Atenas 1986.
- de Marchi = E. de Marchi, *Sofocle. Filottete*, Turín 1915.
- Margoliouth = D. S. Margoliouth, *Aeschyli Agamemno emendavit D. S. M.*, Londres 1884.
- Mariño y García Romero = R. M. Mariño Sánchez-Elvira y F. García Romero, *Proverbios griegos. Menandro, Sentencias*, Madrid 1999.
- Márquez Guerrero 1990 = M. Á. Márquez Guerrero, *Las gnomai de Baquílides*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid 1990.
- Martin 1889 = P. Martin, *Studien auf dem Gebiete des griechischen Sprichwortes*, tesis doctoral, Plauen i. V. 1889.
- Martin 1987 = R. P. Martin, «Fire on the mountain: Lysistrata and the Lemnian women», *ClAnt* 6 (1987), 77-105.
- 1993 = R. P. Martin, «The seven sages as performers of wisdom», en C. Dougherty y L. Lurke (edd.), *Cultural poetics in archaic Greece: cult, performance, politics*, Cambridge 1993, 108-28.
- 2005 = R. P. Martin, «Gnomes in poems: wisdom performance on the Athenian stage», *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, <http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/rpmartin/050502.pdf> (último acceso, 5/9/2011). Republicado en E. Karamangelou y E. D. Makrygianni (edd.), *Antiphilesis: Studies on Classical, Byzantine and Modern Greek Literature and Culture. In Honour of Professor John-Theophanes A. Papademetriou*, Stuttgart 2009, 116-27.
- Martina 1975 = A. Martina, *Il riconoscimento di Oreste nelle Coefore e nelle due Elette*, Roma 1975.
- 2013 = A. Martina, «Aeschyl. Choeph. 75-83», *Aevum* 87 (2013), 3-20.
- Martínez Marzoa 1996 = F. Martínez Marzoa, *El ser de los griegos*, Barcelona 1996.
- 2011 = F. Martínez Marzoa, «Apéndice esquileo (páthei máthos)», en *Distancias*, Madrid 2011, 85-96.
- Marzullo = A. Marzullo, *Eschilo. Le Coefore* (traducción, comentario), Milán 1933.
- Marzullo 1984 = B. Marzullo, «Adespoton Comicum 800 K.», en L. Gil y R. M. Aguilar (edd.), *Apophoreta philologica Emmanuelli Fernández-Galiano a sodalibus oblata* (= *EClás* 26), I, Madrid 1984, 279-84.
- Masciadri 2008 = V. Masciadri, *Eine Insel im Meer der Geschichten: Untersuchungen zu Mythen aus Lemnos*, Stuttgart 2008.

- Maslov 2012 = B. Maslov 2012, «The real life of the genre of prooimion», *CPh* 107.3 (2012), 191-205.
- Mastronarde = D. J. Mastronarde, *Euripides. Phoenissae*, Cambridge 1994.
- Mathieu 2004 = J.-M. Mathieu, «Hybris-déméisme?: philologie et traduction», *Kentron* 20.1-2 (2004), 15-45.
- Mattes 1970 = J. Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Heidelberg 1970.
- Matthews = V. J. Matthews, *Antimachus of Colophon: text and commentary*, Leiden-Nueva York 1996.
- Mattino 1998 = G. Mattino, *La sintassi di Eschilo*, Nápoles 1998.
- Mauss 1923-1924 = M. Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *Année Sociologique*, segunda serie, t. I (1923-1924), 30-186; republicado en *Sociologie et anthropologie*, París 1968<sup>4</sup> (1950<sup>1</sup>), 143-279.
- Mazon = P. Mazon, *Eschyle* (introducción, edición, traducción), 2 vols., París 1925, 1935<sup>2</sup>; 12<sup>a</sup> tirada revisada por J. Irigoin, 1997.
- McCall 1990 = M. McCall, «The chorus of Aeschylus' Choephoroi», en M. Griffith y D. J. Mastronarde (edd.), *Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 17-30.
- McClure 1999 = L. McClure, *Spoken like a woman: Speech and gender in Athenian drama*, Princeton 1999.
- McDonald 1978 = M. McDonald, *Terms for happiness in Euripides*, Gotinga 1978.
- McQueen = E. I. McQueen, *Demosthenes: Olynthiacs*, Bristol 1986. *Herodotus. Book VI*, Londres 2000.
- Medda = E. Medda, *Eschilo. Agamemnone* (edición, traducción, comentario), Roma 2017.
- 2007 = E. Medda, «Dalla critica dal testo alla grazia divina: la chiusa dell'«inno a Zeus' (Aesch. Ag. 182-3)», *AARov* a. 257 (2007), ser. VIII, vol. VII, A, 7-28.
- Medwin = Th. Medwin, *Agamemnon, a tragedy. Translated from the Greek of Aeschylus into English verse by Th. M.* (trad., notas), Londres 1832.
- Meineke = A. Meineke, *Fragmenta comicorum Graecorum*, 5 vols., Berlín 1839-1857.
- Menor 2007 = M. Menor Martínez, *Los proverbios en Aristófanes*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid 2007.
- 2009 = M. Menor Martínez, «Llevar lechuzas a Atenas no vale un óbolo», *Paremia* 18 (2009), 217-24.
- Van Menxel 1983 = F. Van Menxel, *Ἑλπίς. Espoir. Espérance. Études sémantique et théologique du vocabulaire de l'espérance dans l'hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*, Berna 1983.
- Mieder 1991 = W. Mieder, «General thoughts on the nature of the proverb», *Revista de ethnographie si folclor* 36 (1991), 151-64. Republicado como «The wit of one, and the wisdom of many: General thoughts on the nature of the proverb», en W. Mieder, *Proverbs are never out of season: Popular wisdom in the modern age*, Nueva York-Oxford 1993, 3-17 (se cita por esta paginación); traducción española en *Revista de Investigaciones Folclóricas* (Universidad de Buenos Aires) 5 (1990), 7-16; republicada en *Paremia* 3 (1994), 17-26.



- 2000 = W. Mieder, «'A man of fashion never has recourse to proverbs': Lord Chesterfield's tilting at proverbial windmills», *Folklore* 111.1 (2000), 23-42; republicado en Mieder 2004, 163-71.
- 2004 = W. Mieder, *Proverbs: a handbook*, Westport (Connecticut)-Londres 2004.
- 2009 = W. Mieder, reseña de Manders 1980, *Proverbium* 25 (2009), 427-46.
- Mieder-Dundes 1981 = W. Mieder y A. Dundes (edd.), *The wisdom of many: essays on the proverb*, Nueva York 1981.
- Migne = J.-P. Migne, *Patrologia cursus completus. Series Latina*, 221 vols., París 1844-1855; *Series Graeca*, 161 vols., París 1857-1866.
- Miletti 2010 = L. Miletti, «'Ippoclides non se ne cura!': Erodoto storico delle forme brevi», en Lelli 2010b, 137-44.
- Miller 1914 = C. W. E. Miller, «Ne extra oleas», *AJPh* 35.4 (1914), 456-62.
- Mitchell = T. Mitchell, *The Frogs of Aristophanes*, Londres 1839.
- Moeser 2002 = M. C. Moeser, *The anecdote in Mark, the classical world and the rabbis*, Sheffield 2002.
- Moles 1979 = J. L. Moles, «A neglected aspect of Agamemnon 189-92», *LMC* 4 (1979), 179-89.
- Mondésert = C. Mondésert, *Clement d' Alexandrie, Le Protrepique*, París 1949<sup>2</sup>.
- Monro = D. B. Monro, *Homer. Iliad*, 2 vols., Oxford 1897<sup>4</sup> (1888<sup>1</sup>).
- Montiglio 2000 = S. Montiglio, *Silence in the land of logos*, Princeton 2000.
- Morant-Westall 2005 = R. Morant y D. Westall, «Lo que el cine nos dejó: la herencia fraseológica», en J. Luque y A. Pamies (edd.), *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada 2005, 283-301.
- Moreau 1995 = A. Moreau, «La Clytemnestre d'Eschyle», en P. Ghiron-Bistagne y A. Moreau (edd.), *Femmes fatales (Cahiers du GITA 8, 1994-1995)*, Montpellier 1995, 153-71.
- 1997 = A. Moreau, «Une étape de la pensée d'Eschyle: Agamemnon, 750-781», en A. Moreau y P. Sauzeau (edd.), *Les Choéphores d'Eschyle (Cahiers du GITA 10, 1997)*, París 1997, 7-21.
- 1998 = A. Moreau, «Portrait des humbles dans le théâtre d'Eschyle (le messager thébain, le veilleur, le héraut et la nourrice d'Argos)», en J. Leclant y J. Jouanna (dirs.), *Le théâtre grec antique: la tragédie. Actes du 8e colloque de la Villa Kérylos, qui s'est tenu à Beaulieu-sur-Mer en octobre 1997*, París 1998, 27-42.
- Morgan 2009 = K. A. Morgan, «Philosophy at Delphi: Socrates, sages, and the circulation of wisdom», en L. Athanasiaki, R. Martin y J. Miller (edd.), *Apolline politics and poetics*, Atenas 2009, 549-66.
- Morshead = E. D. A. Morshead, *The house of Atreus, being The Agamemnon, Libation-bearers and Furies of Aeschylus* (trad.), Londres 1901.
- Mosino 1996 = F. Mosino, «Il bue sulla lingua: un misterioso proverbio greco», *ASGM* 37-38 (1996-1997), 89-90.
- Moulinier 1952 = L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère a Aristote*, París 1952.
- Mouraviev = S. N. Mouraviev, *Heraclitea. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'oeuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre et de sa pensée*, vol. III.3.B/i y iii: III: Recensio: Les vestiges. 3: Fragmenta Heracliti: Les fragments du livre d'Héraclite. B: Les textes pertinents. i: Textes, traductions et apparats I-III. iii: Notes critiques, Sankt Augustin 2006.

- Mugler 1964 = Ch. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, París 1964.
- Müller = K. O. Müller, *Aeschylus Eumeniden, griechisch und deutsch, mit erläuternden Abhandlungen über die äussere Darstellung, und über den Inhalt und die Composition dieser Tragödie*, von K. O. M., Göttinga 1833. Traducción inglesa: *Dissertations on the Eumenides of Aeschylus: with the Greek text and critical remarks. From the German of C. O. M.*, Cambridge 1835. Se cita por la paginación de esta trad.
- Mund-Dopchie 1973 = M. Mund-Dopchie, «A propos des vers 306-308 des Choéphores, une propriété de la δίκη eschyléenne», *AC* 42 (1973), 508-15.
- Murray = G. Murray, *The Agamemnon of Aeschylus* (trad. y notas), Londres 1920. *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae* (edición), 2ª ed. Oxford 1955<sup>2</sup> (1937<sup>1</sup>). *Euripides. The Electra* (trad. y notas), Londres 1905.
- 1940 = G. Murray, *Aeschylus, the creator of tragedy*, Oxford 1940.
- Myrick 1994 = L. D. Myrick, «The way up and down: trace horse and turning imagery in the Orestes plays», *CJ* 89 (1994), 131-48.
- Naber 1880 = S. A. Naber, «Ad Fragmenta Comicorum Graecorum», *Mnemosyne* 8 (1880), 21-55.
- 1881 = S. A. Naber 1881, «Aeschylea», *Mnemosyne* 9 (1881), 61-103 y 215.
- Nägelsbach = L. F. von Nägelsbach, *Aeschylus' Agamemnon, mit Einleitung, Uebersetzung und Erklärung aus dem Nachlass L. F. von N.'s* (obra editada por F. List), Erlangen 1863.
- Natali 2013 = C. Natali, *Aristotle: his life and school*, edición de D. S. Hutchinson, Princeton 2013.
- Nauck = A. Nauck, *Aristophanis Byzantii grammatici Alexandrini fragmenta*, Halle 1848.
- Nauck<sup>2</sup> = A. Nauck, *Tragediorum Graecorum fragmenta*, Leipzig 1889<sup>2</sup> (1856<sup>1</sup>); reimpr. Hildesheim 1964, con un suplemento de B. Snell.
- Nauck 1869 = A. Nauck, «Bericht über E. Miller Mélanges de littérature Grecque contenant un grand nombre de textes inédits», *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersburg* 3 (1869), 344-401 (= *Mélanges gréco-romains* 3 (1874), 103-85).
- Nedwed y Romeu Nedwed 2004 = S. Nedwed y C. Romeu Nedwed, *Diccionario de refranes español y alemán*, Barcelona 2004.
- Neil = R. A. Neil, *The Knights of Aristophanes*, Cambridge 1901.
- Neitzel 1978 = H. Neitzel, «Funktion und Bedeutung des Zeus-hymnus in 'Agamemnon' des Aischylos», *Hermes* 106 (1978), 406-25.
- 1979 = H. Neitzel, «Φέρεται φέροντ', ein aischyleisches Orakel», *Hermes* 107 (1979), 133-46.
- Neri 2009 = C. Neri, «La χάρις degli dèi (Bacch. 3,37-39 - Aesch. Ag. 182 s. - Hdt. I 207,1)», *Paideia* 64 (2009), 253-302.
- Newiger 1957 = H.-J. Newiger, *Metapher und allegorie. Studien zu Aristophanes*, München 1957.
- Nietzsche 1886<sup>3</sup> = F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, Leipzig 1886<sup>3</sup> (1874<sup>2</sup>, 1872<sup>1</sup>); trad. española de A. Sánchez Pascual, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid 1973.
- Nightingale 2000 = A. W. Nightingale, «Sages, sophists, and philosophers: Greek wisdom literature», en O. Taplin (ed.), *Literature in the Greek and Roman worlds: A new perspective*, Oxford-Nueva York 2000, 156-91.

- Nilsson 1932 = M. P. Nilsson, *The Mycenaean origin of Greek mythology*, Berkeley 1932.
- 1958 = M. P. Nilsson, «Krater», *Harvard Theological Review* 51 (1958), 53-8; republicado en *Opuscula selecta*, III, Lund 1960, 332-8.
- Nöldeke 1922 = Th. Nöldeke, «Das Gleichniss von Aufziehen eines jungen Raubtiers», en T. W. Arnold y R. A. Nicholson (edd.), *A volume of Oriental studies presented to Edward G. Browne*, Cambridge 1922, 371-82.
- Novotny = F. Novotny, *Platonis Epinomis*, Praga 1960.
- Obelkevich 1988 = J. Obelkevich, «Proverbs and social history», en P. Burke y R. Porter (edd.), *The social history of language*, Cambridge-Nueva York 1988, 43-72.
- O'Connor 1991 = E. M. O'Connor, «'A bird in the bush'. The erotic and literary implications of bucolic and avian imagery in two related episodes of Longus' *Daphnis and Chloe*», *RhM* 134 (1991), 393-401.
- O'Daly 1985 = G. J. P. O'Daly, «Clytemnestra and the elders: dramatic technique in Aeschylus, *Agamemnon* 1372-1576», *Museum Helveticum* 42.1 (1985), 1-19.
- O'Kane 1950 = E. S. O'Kane, «On the names of the Refran», *Hispanic Review* 18.1 (1950), 1-14.
- Okell 2004 = E. Okell, «Orestes the contender: Chariot racing and politics in fifth-century Athens and Sophocles' *Electra*», en S. Bell y G. Davies (edd.), *Games and festivals in Classical Antiquity*, Oxford 2004, 33-43.
- Olson = S. D. Olson, *Eupolis. Heilotes – Chrysoun genos* (frr. 147-325), Heidelberg 2016.
- Ong 1978 = W. J. Ong, «Literacy and orality and in our times», *ADE Bulletin* 58 (1978), 1-7.
- 1982 = W. J. Ong, *Orality and literacy. The technologizing of the word*, Londres-Nueva York 1982 (hay trad. española: *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México D. F. 1987).
- Osann 1835 = G. Osann, *Beiträge zur Griechischen und Römischen Literaturgeschichte*, I, Darmstadt 1835.
- Otto = A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890. Véase también *Suppl. Otto*.
- Oxford proverbs* = *The Oxford dictionary of English proverbs*, 3ª ed., revisada por F. P. Wilson, Oxford 1970 (1935<sup>1</sup>, 1948<sup>2</sup>).
- Padel 1992 = R. Padel, *In and out the mind. Greek images of the tragic self*, Princeton 1992.
- Page = D. L. Page, *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae* (edición), Oxford 1972.
- Pajón Leyra 2008 = I. Pajón Leyra, *Paradoxografía griega. Estudio de un género literario*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid 2008.
- Paley = F. A. Paley, *The tragedies of Aeschylus. Re-edited with an English commentary*, Londres 1879<sup>4</sup> (1855<sup>1</sup>, 1861<sup>2</sup>, 1870<sup>3</sup>). *Αἰσχύλου Ὀρέστεια. Aeschyli Orestea. Recensuit, emendavit, explanavit F. A. P.*, Cambridge 1845. *Aeschylus, translated into English prose*, Cambridge 1864. *The Eumenides of Aeschylus. With brief English notes by F. A. P.*, Cambridge 1880. *Euripides, with an English commentary, by F. A. P.*, II y III, Londres 1874<sup>2</sup>, 1880<sup>2</sup>. Cuando no se indica lo contrario, las referencias son a la 4ª ed., de 1879, de las tragedias completas de Ésquilo.
- Paley 1878 = F. A. Paley, *Commentarius in Scholia Aeschyli Medicea*, Cambridge 1878.
- Pantin = P. Pantin, edición y traducción de Apostolio, con notas: *Μιχαήλου Ἀποστολίου Παροιμίαι*, Lugdun. Batav. 1619. En la 2ª ed., de 1653, se edita también la colección de proverbios de Gregorio de Chipre.

- Parker 1983 = R. Parker, *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*, Oxford 1983.
- 2005 = R. Parker, *Polytheism and society at Athens*, Oxford 2005.
- Paterson 1902 = A. C. Paterson 1902, «Proverb», en T. K. Cheyne y J. Sutherland Black, *Encyclopaedia Biblica*, III, Londres 1902, 3905 s.
- Patroni 1940-41 = G. Patroni, «Appunti di filosofia e di diritto omerici, III, La vendetta», *RIL* 74 (1940-41), 461-77.
- Pauw = J. C. de Pauw, *Aeschyli tragoediae superstites, Graeca in eas scholia, et deperditarum fragmenta, cum versione latina et commentario Thomae Stanleii et notis F. Robortelli, A. Turnebi, H. Stephani et G. Canteri, curante J. C. de P., cujus notae accedunt*, 2 vols., La Haya 1745.
- PCG = R. Kassel y C. Austin, *Poetae comici Graeci*, 8 vols., Berlín-Nueva York 1983-2001.
- Pearson = A. C. Pearson, *The fragments of Sophocles*, Cambridge 1917.
- Peile = T. W. Peile, *Αἰσχύλου Ἀγαμέμνων. The Agamemnon of Aeschylus* (edición, comentario), Londres 1844<sup>2</sup> (1839<sup>1</sup>). *Αἰσχύλου Χοήφοροι. The Choephoroi of Aeschylus* (edición, comentario), Londres 1840.
- Pelliccia 2002 = H. Pelliccia, «The interpretation of Iliad 6.145-9 and the sympotic contribution to rhetoric», *ColbyQ* 38.2 (2002), 197-230.
- Pellizer 1972 = E. Pellizer, «Metremi proverbiali nelle 'Opere e giorni' di Esiodo», *QUCC* 13 (1972), 24-37.
- Peradotto 1969 = J. J. Peradotto, «The omen of the eagles and the ΗΘΟΣ of Agamemnon», *Phoenix* 23.3 (1969), 237-63.
- 1969b = J. J. Peradotto, «Cledonancy in the Oresteia», *AJPh* 90 (1969), 1-21.
- Perea Morales = B. Perea Morales, *Esquilo. Tragedias* (trad.), Madrid 1993.
- Permiakov 1970 = G. L. Permiakov, *Ot pogovorki do skazki*, Moscú 1970. Trad. inglesa: *From proverb to folk-tale. Notes on the general theory of cliché*, Moscú 1979.
- Pernot 1994 = L. Pernot, «Cephisodorus», *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, 266-9.
- Péron 1974 = J. Péron, *Les images maritimes de Pindare*, París 1974.
- Peroni 2010 = P. Peroni, «Inconsapevoli profezie», en Lelli 2010b, 105-26.
- Perry = B. E. Perry, *Aesopica*, vol. I, Urbana 1952.
- Petrounias 1976 = E. Petrounias, *Funktion und Thematik der Bilder bei Aischylos*, Gotinga 1976.
- Petzold 1904 = M. Petzold, *Quaestiones paroemiographicae miscellaneae*, tesis doctoral, Leipzig 1904.
- Pfeiffer = R. Pfeiffer, *Callimachus*, 2 vols., Oxford 1949, 1953.
- Pfeuffer 1940 = H. Pfeuffer 1940, *Die Gnomik in der Tragödie des Aischylos*, tesis doctoral, Würzburg 1940.
- PMG = D. L. Page, *Poetae melici Graeci*, Oxford 1962.
- Podlecki = A. J. Podlecki, *Aeschylus. Eumenides* (trad., comentario), Warminster 1989.
- 1962 = A. J. Podlecki, «Some themes in Euripides' *Phoenissae*», *TAPhA* 93 (1962), 355-73.
- 1966 = A. J. Podlecki, *The political background of Aeschylean tragedy*, Ann Arbor (Michigan) 1966.

- 1983 = A. J. Podlecki, «Quelques aspects de l'affrontement entre les hommes et les femmes chez Eschyle», en L. Lévy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, Estrasburgo 1983, 59-71.
- Poliakoff 1980 = M. Poliakoff, «The third fall in Aeschylus' *Oresteia*», *AJPh* 101 (1980), 251-9.
- Politis = N. G. Politis, *Παροιμίες*, 4 vols., Atenas 1899-1902.
- Pollard 1948 = J. R. T. Pollard, «Birds in Aeschylus», *G&R* 17 (1948), 116-27.
- 1977 = J. R. T. Pollard, *Birds in Greek life and myth*, Plymouth 1977.
- Pope 1974 = M. Pope, «Merciful heavens? A question in Aeschylus' *Agamemnon*», *JHS* 94 (1974), 100-13.
- Poste = E. Poste, *The Philebus of Plato*, Oxford 1860.
- Potamiti 2015 = A. Potamiti, «To chase a flying bird: Aeschylus, *Agamemnon* 393-5», *CJ* 110.3 (2015), 303-11.
- Powell = J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925.
- Pritchett 1979 = W. K. Pritchett, *The Greek state at war*, III, Berkeley-Los Ángeles 1979.
- Pulley 1997 = S. Pulley, «Erotic undertones in the language of Clytemnestra», *CQ* 47 (1997), 565-67.
- Quack 2002 = J. Quack, 'Ägypten', en «Weisheitsliteratur», en *Der neue Pauly*, vol. XII.2, Stuttgart-Weimar 2002, 447 s. Hay trad. inglesa en *Brill's New Pauly*, vol. 15, Leiden-Boston 2010, 681 s.
- Quijada 2003 = M. Quijada Sagredo, «El prólogo trágico y la cuestión de la *orthoepeia* en *Ranas* de Aristófanes», *Veleia* 20 (2003), 375-82.
- 2008 = M. Quijada Sagredo, «Oralidad y cultura escrita en Grecia antigua: el testimonio de la comedia *archaia*», en M. P. Fernández Álvarez et al. (edd.), *Est hic varia lectio = La lectura en el mundo antiguo*, Salamanca 2008, 41-62.
- Quinn 1949 = J. D. Quinn, «Menander and his proverbs», *CJ* 44 (1949), 490-94.
- Rabel 1979 = R. J. Rabel, «*Pathei Mathos*: a dramatic ambiguity in the *Oresteia*», *RSC* 27 (1979), 181-84.
- 1987 = R. J. Rabel, «Aeschylus, Ag. 393-95: the boy and the winged bird», *CJ* 82 (1987), 289-92.
- Radt: Véase *TrGF*.
- Raeburn-Thomas = D. Raeburn y O. Thomas, *The Agamemnon of Aeschylus. A commentary for students*, Nueva York 2011.
- Ramos Jurado = E. A. Ramos Jurado, *Esquilo. Tragedias* (trad.), Madrid 2001.
- RE = G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler (edd.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893-1978.
- Regenbogen 1930 = O. Regenbogen, «Die Geschichte von Solon und Krösus», *Das humanistische Gymnasium*, 41 (1930), 1-20 (= O. Regenbogen, *Kleine Schriften*, Múnich 1961, 101-24; se cita por esta paginación).
- Reinhardt 1949 = K. Reinhardt, *Aischylos als Regisseur und Theolog*, Berna 1949.
- Reinhold 1981 = M. Reinhold, «Last words on the *Calculus Minervae*», *CPh* 76.2 (1981), 137-40.
- Renahan 1976 = R. Renahan, *Studies in Greek texts*, Gotinga 1976.
- 1996 = R. Renahan, «Aristotelian explications and emendations: II. Passages from the *De anima*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *De motu animalium*, *Politics*, and *Nicomachean ethics*», *CPh* 91.3 (1996), 223-46.

- Riaño Rutilanchas 1999 = D. Riaño Rutilanchas, «Δράκων», en *Τῆς φιλίας τάδε δῶρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid 1999, 171-86.
- Riba = C. Riba, *Èsquil. Tragèdies, III, L'Orestea*, Barcelona 1934 (texto de Mazon, trad. de Riba).
- Rinon 2008 = Y. Rinon, «A tragic pattern in the *Iliad*», *HSCPh* 104 (2008), 45-91.
- RMCVC = *Refranero Multilingüe* Centro Virtual Cervantes, Madrid 2009, de varios autores, coordinado por J. Sevilla Muñoz y M.<sup>a</sup> I. T. Zurzo Ruiz-Ayúcar (refranero griego antiguo a cargo de F. García Romero y V. López Graña), <https://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/> (última consulta, 9 de julio de 2019).
- Robbins 1993 = V. K. Robbins, «Progymnastic rhetorical composition and pre-Gospel traditions: a new approach», en C. Focant (ed.), *The synoptic Gospels: Source criticism and the new literary criticism*, Leuven 1993, 111-47.
- Roberts 1984 = D. Roberts, «Blood or fate: a note on *Choephoroi* 927», *CQ* 34 (1984), 255-9.
- Robin = L. Robin, *Platon. Oeuvres complètes*, vol. IV.3: *Phèdre*, París 1933.
- Rodgers 1971 = V. A. Rodgers, «Some thoughts on ΔΙΚΗ», *CQ* 21.2 (1971), 289-301.
- Rodríguez Almodóvar = A. Rodríguez Almodóvar, *Cuentos al amor de la lumbre*, 2 vols., Madrid 1983; se cita por la paginación de la reed. de 1999.
- Rodríguez-Noriega = L. Rodríguez-Noriega, *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y fragmentos*, Oviedo 1996.
- Rodríguez Ponce 2005 = M. I. Rodríguez Ponce, «La enfermedad en español: enfoque etnolingüístico a través del *Diccionario ideológico* de Julio Casares», *AEFUE* 28 (2005), 249-64.
- Rodríguez Rodríguez 1985 = P. Rodríguez Rodríguez, *Nombres propios en la paremiología griega*, Memoria de Licenciatura, Universidad Complutense de Madrid 1985.
- Rodríguez Somolinos 2012 = H. Rodríguez Somolinos, «Sobre ἐπί + dativo: usos locativos», en A. Cabedo Nebot y P. Infante Ríos (edd.), *Lingüística XL. El lingüista del siglo XXI*, Madrid 2012, 217-23.
- Röhrich 1973 = L. Röhrich, *Lexikon der sprichwortliche Redensarten*, Friburgo 1973.
- de Romilly 1970 = J. de Romilly, «Vengeance humaine et vengeance divine. Remarques sur l'Orestie d'Eschyle», en K. Gaiser (ed.), *Das Altertum un jedes neue Gute*, Stuttgart 1970, 65-77.
- Roos 1984 = P. Roos, *Sentenza e proverbio nell'antichità e I 'Distici di Catone'*, Brescia 1984.
- Rose = H. J. Rose, *A commentary on the surviving plays of Aeschylus*, Amsterdam 1957.
- 1923 = H. J. Rose, «The speaking stone», *CR* 37 (1923), 162 s.
- Rosenmeyer 1982 = Th. G. Rosenmeyer, *The art of Aeschylus*, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1982.
- Rothkamm 2011 = J. Rothkamm, *Talio esto. Recherches sur les origines de la formule «œil pour œil, dent pour dent» dans les droits du Proche-Orient ancien, et sur son devenir dans le monde gréco-romain*, Berlín-Boston 2001.
- Rothwell 1995 = K. S. Rothwell, Jr., «Aristophanes' Wasps and the socio-politics of Aesop's fables», *CJ* 93.4 (1995), 233-54.
- Roux 1970 = G. Roux, «Sur quelques passages obscurs de l'*Agamemnon*», *REG* 83 (1970), 15-25.
- Rowe 1965 = G. O. Rowe, «The *adynaton* as a stylistic device», *AJPh* 86 (1965), 387-96.

- Rupprecht 1949 = K. Rupprecht, «παροιμία» y «Paroemiographoi», en *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 18.4, 1707-35 y 1735-78.
- Russo 1983 = J. Russo, «The poetics of the ancient Greek proverb», *Journal of Folklore Research* 20.2/3 (1983), 121-30.
- 1997 = J. Russo, «Prose genres for the performance of traditional wisdom in ancient Greece», en L. Edmunds y R. W. Wallace (edd.), *Poet, public and performance in ancient Greece*, Baltimore-Londres 1997, 49-64 y 143-49.
- Rutherford 2009 = I. Rutherford, «Hesiod and the literary traditions of the Near East», en F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis (edd.), *Brill's companion to Hesiod*, Leiden-Boston 2009, 9-35.
- Rutherford 2012 = R. B. Rutherford, *Greek tragic style: form, language, interpretation*, Cambridge 2012.
- Säid 2005 = S. Säid, «Aeschylean Tragedy», en J. Gregory (ed.), *A companion to Greek tragedy*, Malden-Oxford-Carlton 2005, 215-32.
- 2017 = S. Säid, «The people in Aeschylus' tragedies», *Critical Perspectives on Greek Tragedy and Comedy. Studies in Honour of Georgia Xanthakis-Karamanos*, Berlín-Boston 2017, 33-47.
- Sancassano 1996 = M. L. Sancassano, «Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche», *Athenaeum* 84 (1996), 49-70.
- 1997 = M. L. Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall' Iliade all' Orestea*, Como 1997.
- 1997b = M. L. Sancassano «Il misterio del serpente: retrospettiva di studi e interpretazione moderne», *Athenaeum* 85 (1997), 355-90.
- Sánchez Ferlosio 1966 = R. Sánchez Ferlosio, «Personas y animales en una fiesta de bautizo», *Revista de Occidente*, 39 (1966), 364-89; republicado en *Ensayos y artículos*, I, Barcelona 1992, 11-46 (se cita por esta última paginación).
- 1989 = R. Sánchez Ferlosio, «La condición y la virtud», *El País*, 12 de junio de 1989; republicado en *Ensayos y artículos*, I, Barcelona 1992, 767-9.
- 1992 = R. Sánchez Ferlosio, «Músculo y veneno», *Ensayos y artículos*, I, Barcelona 1992, 55-63.
- 1993 = R. Sánchez Ferlosio, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona 1993.
- 2000 = R. Sánchez Ferlosio, *El alma y la vergüenza*, Barcelona 2000.
- Sandbach = F. H. Sandbach, *Menandri reliquiae selectae*, Oxford 1972.
- Sandin = P. Sandin, *Aeschylus' Supplices: an introduction and commentary on vv. 1-523*, Lund 2005.
- Sansone 1975 = D. Sansone, *Aeschylean metaphors for intellectual activity*, Wiesbaden 1975.
- Santillana = Í. López de Mendoza, Marqués de Santillana, *Refranes que dizen las viejas tras el fuego*, Sevilla 1508; ed. de M.<sup>a</sup> Josefa Canellada, *Refranero*, Madrid 1980.
- Sardiello = R. Sardiello, *Giuliano Imperatore. I Cesari*, Galatina 2000.
- Saunders 1972 = T. J. Saunders, *Notes on the 'Laws' of Plato*, Londres 1972.
- Scarpi 2002 = P. Scarpi, *Le religione dei misteri*, I, Roma 2002.
- Schenker 1994 = D. J. Schenker, «The Chorus' Hymn to Zeus: Aeschylus, *Agamemnon* 160-83», *Syllecta Classica* 5 (1994), 1-7.

- Schenkl y Downey = H. Schenkl y G. Downey, *Themistii orationes quae supersunt*, I, Leipzig 1965.
- Schmidt = M. Schmidt, *Didymi Chalcenteri Grammatici Alexandrini Fragmenta quae supersunt omnia*, Leipzig 1854. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Jena 1858-68.
- Schmidt 1886 = F. W. Schmidt, *Kritische Studien zu den griechischen Dramatikern. Nebst einem Anhang zur Kritik der Anthologie*, 2 vols., Berlín 1886.
- Schneidewin = F. W. Schneidewin: Editor, junto con E. von Leutsch, del CPG: véase «Ediciones y abreviaturas», p. xiii. *Aeschylus. Agamemnon* (edición, comentario; obra editada por E. von Leutsch), Berlín 1856; 2ª ed. revisada por O. Hense, 1883.
- 1854 = F. W. Schneidewin, «Aeschylische briefe», *Philologus* 9 (1854), 149-222.
- Scholefield = J. Scholefield, *Αἰσχύλου Εὐμενίδες. Aeschyli Eumenides. Recensuit et illustravit J. S.*, Cambridge 1843.
- Schott = A. Schott, *Παροιμίαι Ἑλληνικαί. Adagia sive proverbia Graecorum*, Amberes 1612.
- Schütz = C. G. Schütz, *Aeschyli tragoediae quae supersunt. Recensuit varietate lectionis, et commentario perpetuo illustravit C. G. S.*, II, Halle 1823<sup>3</sup> (1783<sup>1</sup>).
- Schweighaeuser 1801 = J. Schweighaeuser, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, I, Estrasburgo 1801.
- Scott = L. Scott, *Historical commentary on Herodotus book 6*, Leiden-Boston 2005.
- Scott 1921 = J. A. Scott, *The unity of Homer*, Nueva York 1921.
- Scott 1984 = W. C. Scott, *Musical design in Aeschylean theater*, Hanóver-Londres 1984.
- Scully 2002 = S. Scully, 'Klassische Antike', en Böck *et al.* 2002/2010, 448-51; 683-87 en la trad. inglesa (se cita por los números de columna de esta trad.).
- Seaford 1984 = R. Seaford, «The last bath of Agamemnon», *CQ* n. s. 34.2 (1984), 247-54.
- 2004 = R. Seaford, *Money and the early Greek mind*, Cambridge 2004.
- Seiler 1922 = F. Seiler, *Deutsche Sprichwörterkunde*, Múnich 1922.
- Seitel 1969 = P. Seitel, «Proverbs: a social use of metaphors», *Genre*, 2 (1969), 143-61 (= Mieder-Dundes 1981, 122-39; se cita por esta paginación).
- 1977 = P. Seitel, «Saying Haya sayings: two categories of proverb use», en J. D. Sapir y J. C. Crocker (edd.), *The social use of metaphors: essays on the anthropology of rhetoric*, Philadelphia 1977, 75-99.
- Seniloquium* = D. García de Castro, *Seniloquium: Refranes que dicen los viejos*, colección manuscrita de refranes de finales del s. XV; edición de F. Cantalapiedra Erstarbe y J. Moreno Uclés, Valencia 2006.
- Sevilla-Crida 2013 = J. Sevilla Muñoz y C. A. Crida Álvarez, «Las paremias y su clasificación», *Paremia* 22 (2013), 105-14.
- Sevilla 1991 = J. Sevilla Muñoz, «Propuesta de sistematización paremiográfica», *Filología Románica* 8 (1991), 31-9.
- 1994 = J. Sevilla Muñoz, «Luis Combet, maestro de paremiólogos», *Paremia* 3 (1994), 9-15.
- O. Seyffert, «Rezension zu A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer», *Berliner philolog. Wochenschrift* 11 (1891), 656-61; republicado en *Suppl. Otto*, 1-6.
- Shapiro 1994 = S. O. Shapiro, «Learning through suffering: human wisdom in Herodotus», *CJ* 89.4 (1994), 349-55.
- 2000 = S. O. Shapiro, «Proverbial wisdom in Herodotus», *TAPhA* 130 (2000), 89-118.



- Shorey 1909 = P. Shorey, «Aeschylus fr. 207 and the satyr chorus», *CPh* 4 (1909), 433-36.
- Sider 1978 = D. Sider, «Stagecraft in the Oresteia», *AJPh* 99.1 (1978), 12-27.
- Sidgwick = A. Sidgwick, *Aeschylus. Agamemnon. With introduction and notes*, Oxford 1881, 1884<sup>2</sup>. *Aeschylus. Choephoroe. With introduction and notes*, Oxford 1884; nueva ed. revisada, 1900. *Aeschylus. Eumenides. With introduction and notes*, Oxford 1887, 1895<sup>2</sup>.
- Sier = K. Sier, *Die Lyrischen Partien der «Choephoren» des Aischylos*, Stuttgart 1988
- Silk 1974 = M. S. Silk, *Interaction in poetic imagery*, Cambridge 1974.
- Silver 1999 = M. Silver, «The Argonaut epos and Bronze Age economic history», en <http://members.tripod.com/~sondmor/index-4.html> (último acceso, 11/2/2018).
- Simelidis 2018 = C. Simelidis, «Aeschylus in Byzantium», en R. F. Kennedy, *Brill's companion to the reception of Aeschylus*, Leiden-Boston 2018.
- Sinclair-Eichholz 1945 = T. A. Sinclair y D. E. Eichholz, «Bad bronze again», *CR* 59.2 (1945), 52.
- Skarsouli 2005 = P. Skarsouli, «La 'paroimia' en tant que forme discursive chez les présocratiques: réflexions sur Empédocle et Héraclite», *RPhA* 23.2 (2005), 39-54.
- Slater = W. J. Slater, *Aristophanis Byzantii Fragmenta*, Berlín-Nueva York 1986 (los fragmentos de las *Παροιμίαι* se editan en las pp. 124-28).
- Slater 1968 = P. E. Slater, *The glory of Hera: Greek mythology and the Greek family*, Boston 1962.
- Slater 2000 = W. J. Slater, «Gnomology and criticism», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 41.2 (2000), 99-121.
- Smith = O. L. Smith, *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, vol. I, *Scholia in Agamemnonem, Choephoros, Eumenides, Supplices continens*, Leipzig 1976.
- Smith 1980 = P. M. Smith, *On the Hymn to Zeus in Aeschylus' Agamemnon*, Chicago 1980.
- Smyth = H. W. Smyth, *Aeschylus, with an English translation*, II, Cambridge (Massachusetts)-Londres 1926.
- Snell: véase *TrGF*.
- 1924 = B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlín 1924.
- 1928 = B. Snell, *Aischylos und das Handeln im Drama*, Leipzig 1928 (*Philologus Suppl.* 20.1).
- 1931 = B. Snell, «Sapphos Gedicht φαίνεται μοι κῆνος», *Hermes* 66 (1931), 71-90.
- 1973 = B. Snell, «Wie die Griechen lernten, was geistige Tätigkeit ist», *JHS* 93 (1973), 172-84; republicado en *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Gotinga 1978, 21-43.
- Sommerstein = A. H. Sommerstein, *Aeschylus: Eumenides* (edición, comentario), Cambridge 1989. *Aeschylus. Oresteia* (edición, traducción), Harvard 2008. *Aristophanes: Frogs*, Warminster 1996.
- 2002 = A. H. Sommerstein, «Comic elements in tragic language: the case of Aeschylus' Oresteia», en A. Willi (ed.), *The language of Greek comedy*, Oxford 2002, 151-68 (republicado, traducido al español, en A. López Eire y A. Ramos Guerreira (edd.), *Registros lingüísticos en las lenguas clásicas*, Salamanca 2004).
- 2010 = A. H. Sommerstein, *The tangled ways of Zeus and other studies in and around Greek tragedy*, Nueva York 2010.

- 2010b = A. H. Sommerstein, «Orestes' trial and Athenian homicide procedure», en P. J. Rhodes, E. M. Harris y D. Leão (edd.), *Law and drama in ancient Greece*, Londres-Coimbra 2010, 25-38.
- 2010c = A. H. Sommerstein, «Textual and other notes on Aeschylus. 2», *Prometheus* 36.2 (2010), 97-122.
- 2017 = A. H. Sommerstein, «Philanthropic gods in comedy and tragedy», en A. Fountoulakis, A. Markantonatos, G. Vasilaros (edd.), *Theatre world: Critical perspectives on Greek tragedy and comedy. Studies in honour of Georgia Xanthakis-Karamanos*, Berlín-Boston 2017, 15-31.
- Sonny = A. Sonny, «Neue Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer», *Archiv für Lateinische Lexicographie* 8 (1893), 483-94. «Zu den Sprichwörtern und sprichwörtliche Redensarten der Römer», *Archiv für Lateinische Lexicographie* 9 (1896), 53-80. Artículos republicados en *Suppl. Otto*, 82-121.
- Sordo Sotres 1991 = R. Sordo Sotres, *Mitología de Asturias y Cantabria*, Gijón 1991.
- Spanheim: véase Haupt.
- Spengel = L. Spengel, *Aristotelis Ars rhetorica, cum adnotatione L. S.*, 2 vols., Leipzig 1867.
- Spoerri 1967 = W. Spoerri, 'Gnome', *Der Kleine Pauly*, II, Múnich 1967, 823-29.
- Städele 1980 = A. Städele, *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*, Hain 1980.
- Stahl 1975 = H.-P. Stahl, «Learning through suffering? Croesus' conversations in the history of Herodotus», *YCLS* 24 (1975), 1-36.
- Stanciu 1985 = D. Stanciu, «Points de vue sur la paremiologie structurale», *Proverbium* 2 (1985), 185-232.
- Stanford = W. B. Stanford, *Sophocles. Ajax*, Londres 1963.
- 1942 = W. B. Stanford, *Aeschylus in his style. A study in language and personality*, Dublín 1942 (en el capítulo II, «Borrowings from literary and colloquial sources», se dedica una sección a los «Proverbs and maxims», pp. 43-7).
- Stanley = Th. Stanley, *Αἰσχίλου τραγωδίαί ἑπτὰ. Aeschyli tragoediae septem cum scholiis Graecis omnibus, deperditorum dramatum fragmentis, versione et commentario*, Londres 1663. Las notas manuscritas de Stanley a su ejemplar se incluyen en la reedición de Butler (q. v.).
- Starkie = W. J. M. Starkie, *The Acharnians of Aristophanes*, Londres 1909.
- Stevens = P. T. Stevens, *Euripides: Andromache, edited with introduction and commentary*, Oxford 1971.
- 1945 = P. T. Stevens, «Colloquial expressions in Aeschylus and Sophocles», *CQ* 39 (1945), 95-105.
- 1976 = P. T. Stevens, *Colloquial expressions in Euripides*, Wiesbaden 1976.
- Stewart 1978 = A. F. Stewart, «Lysippan studies. 1. The only creator of beauty», *AJA* 82.2 (1978), 163-71.
- Stich-Crusius 1912 = H. Stich y O. Crusius, «Extra oleas latus und Verwandtes», *Philologus* 71 (1912), 568-71.
- Stickney 1903 = T. Stickney, *Les sentences dans la poésie grecque. D'Homere a Euripide*, París 1903.
- Stinton 1975 = T. C. W. Stinton, «More rare verse forms», *BICS* 22 (1975), 84-108.
- 1979 = T. C. W. Stinton, «The first stasimon of Aeschylus' *Choephoroi*», *CQ* n. s. 29.2 (1979), 252-62.

- Stoessl 1932 = F. Stoessl, «Zu Pindar Ol. I 60», *WS* 50 (1932), 171-73.
- Strässler 1982 = J. Strässler, *Idioms in English. A pragmatic analysis*, Tübinga 1982.
- Strömberg 1954 = R. S. Strömberg, *Greek proverbs. A collection of proverbs and proverbial phrases that are not listed by the ancient and Byzantine paroemiographers*, Gotemburgo 1954.
- Suárez de la Torre 1998 = E. Suárez de la Torre, «Observaciones sobre la presencia de la mántica en la comedia griega», en J. A. López Férez (ed.), *La comedia griega y su influencia en la literatura española*, Madrid 1998, 177-201.
- Suda on line*: Edición bilingüe y anotada de la *Suda*, en la que se reproduce el texto griego de la ed. de A. Adler, con traducción al inglés, hecha en colaboración por muchos traductores y acompañada de notas; D. Whitehead consta como «senior editor»; <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/index.html> (última consulta, 9 de julio de 2019).
- Suppl. Otto* = R. Häussler (comp.) et al., *Nachträge zu A. Otto Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Hildesheim 1968.
- Sussman 1984 = L. S. Sussman, «Workers and drones; labor, idleness and gender definition in Hesiod's beehive», en J. J. Peradotto y J. P. Sullivan (edd.), *Women in the ancient world*, Nueva York 1984.
- Sutphen = M. C. Stuphen, «A further collection of Latin proverbs», I, II, III y IV, *AJPh* 22 (1901), 1-28, 121-48, 241-60, 361-91; republicado en *Suppl. Otto*, 124-230.
- Swetnam 2000 = J. Swetnam, «The crux at Hebrews 5,7-8», *Biblica* 81 (2000), 347-61.
- Szelinski = V. Szelinski, «Zu den Sprichwörtern der Römer», *RhM* 58 (1903-1904), 471-5; y *RhM* 59 (1904) 149-57, 316 s., 477 s., 635-8; republicado en *Suppl. Otto*, 231-49.
- Taillardat 1965 = J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, París 1965.
- Taplin 1977 = O. Taplin, *The stagecraft of Aeschylus. The dramatic art of exits and entrances in Greek tragedy*, Oxford 1977.
- 1978 = O. Taplin, *Greek tragedy in action*, Cambridge 1978.
- Tarrant 1946 = D. Tarrant, «Colloquialisms, semi-proverbs, and word-play in Plato», *CQ* 40.3/4 (1946), 109-17.
- 1951 = D. Tarrant, «Plato's use of quotations and other illustrative material», *CQ* n. s. 1.1/2 (1951), 59-67.
- Taylor 1921 = A. Taylor, «In the evening praise the day», *Modern Language Notes* 36.2 (1921), 115-8.
- 1931 = A. Taylor, *The proverb*, Harvard. Hay dos reimpresiones con añadidos: una de 1962, con un índice: *The proverb and an index to «The proverb»*, Hatboro-Copenhague; y una reimpresión de ésta última con introducción y bibliografía de W. Mieder, Berna-Frankfurt-Nueva York 1985.
- 1941 = A. Taylor, «The proverb 'The black ox has not trod on his foot' in Renaissance literature», *PhQ* 20 (1941), 266-78.
- 1968 = A. Taylor, «It is good fishing in troubled (muddy) waters», *Proverbium* 11 (1968), 268-75; republicado en W. Mieder, ed., *Selected writings on proverbs by Archer Taylor*, Helsinki 1975, 172-9.
- Tecusan = M. Tecusan, *The fragments of the methodists I*, Leiden-Boston 2004.
- Tegópulos-Fitrakis 1988 = Τεγόπουλου-Φυτράκη Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας, Atenas 1988.

- Terradas 2008 = I. Terradas Saborit, *Justicia vindicatoria: de la ofensa e indefensión a la imprecación y el oráculo, la vindicta y el talión, la ordalía y el juramento, la composición y la reconciliación*, Madrid 2008.
- Terzaghi = N. Terzaghi, *Eroda. I mimiambi*, Turín 1940.
- TGL = H. Estienne (Stephanus), *Thesaurus Graecae linguae*, 5 vols. París 1572. Reedición, aumentada, de C. B. Hase, G. R. L. de Sinner, Th. Fix, W. Dindorf y L. Dindorf, 9 vols., París 1831-1865.
- Van Thiel 1971 = H. Van Thiel, «Sprichwörter in Fabeln», *Antike und Abendland* 17 (1971), 105-18; republicado en *Carnes* 1988, 209-33.
- Theodoridis: Véase Phot. en «Ediciones y abreviaturas», p. xvi.
- Thomas 2013 = O. Thomas, «Nine passages of Aeschylus *Agamemnon*», *CQ* 63.2 (2013), 491-500.
- Thompson 1936 = D'A. W. Thompson, *A glossary of Greek birds*, Londres 1936<sup>2</sup> (Oxford 1895<sup>1</sup>).
- Thomson = G. Thomson, *The Oresteia of Aeschylus. Edited with an introduction and a commentary, in which is included the work of the late Walter Headlam*, Cambridge, 2 vols., Praga 1966<sup>2</sup> (1938<sup>1</sup>).
- 1935 = G. Thomson, «Mystical allusions in the Oresteia», *JHS* 55.1 (1935), 20-34.
- 1944 = G. Thomson, «Bad bronze», *CR* 58.2 (1944), 35-37.
- 1946<sup>2</sup> = G. Thomson, *Aeschylus and Athens: A study in the social origins of drama*, Londres 1946<sup>2</sup> (1940<sup>1</sup>); reimpr. Nueva York 1972.
- 1949 = G. Thomson, «Bad bronze again», *CR* 63.2 (1949), 49.
- Tierney 1936 = M. Tierney, «Three notes on the Choephoroi», *CQ* 30.2 (1936), 100-04.
- 1937 = M. Tierney, «The mysteries and the Oresteia», *JHS* 57.1 (1937), 11-21.
- Timpanaro 1998 = S. Timpanaro, «Antinomie nell'*Agamennone* di Eschilo», *GIF* 50 (1998), 131-84.
- Ting 1966 = N. Ting, «The holy man and the snake-woman. A study of a Lamia story in Asian and European literature», *Fabula* 8 (1966), 145-91.
- TLG = *Thesaurus Linguae Graecae*, CD ROM E, base de datos de textos griegos. Directora del proyecto, M. C. Pantelia, Irvine (California) 1999.
- TMI = S. Thompson, *Motif-index of folk literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, 6 vols., Copenhagen-Blomington 1955-1958.
- Todd 1809<sup>2</sup> = H. J. Todd, *The poetical works of John Milton*, V, Londres 1809<sup>2</sup>.
- Todesco 1916 = A. A. Todesco, «Il proverbio, la paroimia e il CPG», *Athenaeum* 4 (1916), 416-33.
- Tosi = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milán 2017<sup>2</sup> (1991<sup>1</sup>).
- 1987 = R. Tosi, «Glosse dell'*Agamennone* di Eschilo nel lessico di Esichio», *MCr* 21-22 (1986-1987), 35-62.
- 1988 = R. Tosi, «Le citazioni paremiografiche», en *Studi sulla tradizione indiretta dei classici Greci*, Bolonia 1988, 197-220.
- 1993 = R. Tosi, «La tradizione proverbiale greca e Aristofane di Bisanzio (Osservazioni sulle ἔμμετροι παροιμιαί)», en R. Pretagostini (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, Roma 1993, 1025-30.

- 1993b = R. Tosi, «La tradizione paremiografica tra Oriente e Occidente», *Rivista di Bizantinistica* 3 (1993), 393-99.
- 1994 = R. Tosi, «La lessicografia e la paremiografia in età alessandrina ed il loro sviluppo successivo», en F. Montanari (ed.), *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Vandoeuvres-Ginebra: 143-209.
- 2004 = R. Tosi, «Tradizione dei 'Monostici' e tradizione paremiografica», en M. S. Funghi 2004, II, 49-60.
- 2004b = R. Tosi, «I Greci: *gnomai*, *paroimiai*, *apophthegmata*», en G. Ruozzi (ed.), *Teoria e storia dell'aporisma*, Milán 2004, 1-16.
- 2006 = R. Tosi, «La musica nei proverbi greci», en D. Restani, *Etnomusicologia storica del mondo antico*, Rávena 2006, 83-101.
- 2008 = R. Tosi, «Espressioni memorabili e durature nella tragedia greca», *Quaderni di Cultura del Galvani* 14 (2008), 51-67.
- 2014 = R. Tosi, «*Topoi* funerari e tradizione proverbiale», en C. Pepe y G. Moretti (edd.), *Le parole dopo la morte: forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione Greca e Romana*, Trento 2014, 331-45.
- 2017 = R. Tosi, «Proverbs in Eustachios: some examples», en F. Pontani, V. Katsaros, V. Sarris (edd.), *Reading Eustachios of Thessalonike*, Berlín-Boston 2017, 229-41.
- 2017b = R. Tosi, «Proverbi in Aristofane», en G. Mastromarco, P. Totaro y B. Zimmermann (edd.), *La commedia attica antica. Forme e contenuti*, Lecce 2017, 115-49.
- TrGF = B. Snell, S. L. Radt, R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 5 vols., Gotinga 1971-2004. Vol. I: *Didascaliae tragicæ, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum*, ed. de B. Snell, 1971; 2ª ed., corregida y aumentada por R. Kannicht, 1986). Vol. II: *Fragmenta adespota*, ed. de R. Kannicht y B. Snell, 1981. Vol. III: *Aeschylus*, ed. de S. L. Radt, 1985. Vol. IV: *Sophocles*, ed. de S. L. Radt, excepto para los frr. 730a-g, editados por R. Kannicht, 1999<sup>2</sup> (1977<sup>1</sup>). Vol. V: *Euripides*, ed. de R. Kannicht, 2 tomos, 2004.
- Troxler 1964 = H. Troxler, *Sprache und Wortschatz Hesiods*, Zürich 1964.
- Tschajkanovitsch 1908 = W. Tschajkanovitsch, *Quaestionum paroemiographicarum capita selecta*, Tubinga 1908.
- Tsirimbas 1936 = D. A. Tsirimbas, *Sprichwörten und sprichwörtliche Redensarten bei den Epistolographen der zweiten Sophistik: Alkiphron – Cl. Aelianus*, München 1936.
- 1950 = D. A. Tsirimbas, «Παροιμιαὶ καὶ παροιμιώδεις φράσεις παρὰ τῷ ἐπιστολογράφῳ Ἀρισταίνετῳ», *Πλάτων* 2 (1950), 25-85.
- Tsiroglo 2000<sup>2</sup> = D. Tsiroglo, *Λεξικό αρχαϊστικῶν φράσεων της νέας ελληνικῆς γλώσσας*, Atenas 2000<sup>2</sup> (1997<sup>1</sup>).
- Tucker = T. G. Tucker, *The Choephoroi of Aeschylus, with critical notes, commentary, translation and a recension of the scholia*, Cambridge 1901.
- 1903 = T. G. Tucker, «Tucker's Choephoroi of Aeschylus. A rejoinder», *CR* 17.2 (1903), 125-28.
- Tyrrell = R. Y. Tyrrell, *The correspondence of M. Tullius Cicero*, II, Dublin-Londres 1886.
- Tziatzi-Papagianni = M. Tziatzi-Papagianni, *Die Sprüche der sieben Weisen zwei Byzantinische Sammlungen*, Stuttgart-Leipzig 1994.
- Tzifopoulos 1995 = Y. Z. Tzifopoulos, «Proverbs in Menander's *Dyskolos*: the rhetoric of popular wisdom», *Mnemosyne* 48.2 (1995), 169-77.

- 2000 = Y. Z. Tzifopoulos, «Hermes and Apollo at Onchestos in the *Homeric Hymn to Hermes*: the poetics and performance of proverbial communication», *Mnemosyne* 53.2 (2000), 148-63.
- Tzitzis 1982 = S. Tzitzis, «*To dikaion metabainei*. Réflexions sur la conception de la justice chez Eschyle», *Dioniso* 53 (1982), 65-75.
- Ubaldi = P. Ubaldi, *Eschilo. Agamennone* (edición, comentario), Turín 1926<sup>2</sup> (1909<sup>1</sup>).
- Ugarte García 2012 = M. C. Ugarte García, «Pintadas y fraseología», en A. Pamies Bertrán, J. M. Pazos Bretaña, L. Luque Nadal (edd.), *Phraseology and discourse: cross-cultural and corpus-based approaches*, Baltmannsweiler 2012, 431-40.
- Unseth 2008 = P. Unseth, «How to collect 1000 proverbs quickly: field methods for collecting proverbs», *Proverbium* 25 (2008), 399-418.
- Untersteiner = M. Untersteiner, *Eschilo. Le coefore (testo, traduzione e commento)* (obra editada por W. Lapini y V. Citti), Ámsterdam 2002.
- Usener 1887 = H. Usener, *Altgriechischer Versbau. Ein Versuch vergleichender Metrik*, Bonn 1887.
- Ussher = R. G. Ussher, *Sophocles. Philoctetes*, Warminster 2001.
- Vahlen 1908 = J. Vahlen, *Opuscula academica*, Leipzig 1908.
- Vallés = P. Vallés, *Libro de refranes*, 1549; reproducción facsímil de M. García Moreno, Madrid 1917.
- Verdenius = W. J. Verdenius, *A commentary on Hesiod: Works and days*, vv. 1-382, Leiden 1985.
- 1964 = W. J. Verdenius, «ΑΝΩ ΚΑΙ ΚΑΤΩ», *Mnemosyne* 4.17.4 (1964), 387.
- Verrall = A. W. Verrall, *Αἰσχύλου Ἀγαμέμνων. The 'Agamemnon' of Aeschylus* (edición, trad., comentario), Londres 1904<sup>2</sup> (1889<sup>1</sup>). *Αἰσχύλου Χοηφόροι. The 'Choephoroi' of Aeschylus* (edición, trad., comentario), Londres 1893. *Αἰσχύλου Εὐμενίδες. The 'Eumenides' of Aeschylus* (edición, trad., comentario), Londres 1908.
- Vicaire = P. Vicaire, *Platon. Lachès et Lysis*, París 1963.
- Vidal-Naquet 1993 = P. Vidal-Naquet, «Le chant du cygne d'Antigone. À propos des vers 883-884 de la tragédie de Sophocle», en A. Machin-L. Pernière (edd.), *Sophocle. Le texte, les personnages*, Aix-en-Provence 1993, 285-98.
- Viger 1627 = F. Viger, *De praecipuis Graecae dictionis idiotismis liber*, París 1627. Reeditado, con notas, por G. Hermann, Londres 1813.
- Vílchez-Adrados = M. Vílchez Díaz y F. Rodríguez Adrados, *Esquilo. Tragedias, III. Agamenón* (edición, trad.), Madrid 2006 (véase Adrados-Calderón).
- Vliet 1890 = J. van der Vliet, «ΒΟΥΣ ΕΠΙ ΓΛΩΣΣΗ», *Mnemosyne* n. s. 18 (1890), 49-51.
- Volpi et al. 2002/2009 = F. Volpi, M. Heimgartner, E. Hollender, I. Toral-Niehoff, «Weisheit», en *Der neue Pauly*, vol. 12.2, Stuttgart 2002, 436-40. Trad. inglesa: «Wisdom», en *Brill's New Pauly*, vol. 15, Leiden-Boston 2009, 671-79.
- Wackernagel 1848 = W. Wackernagel, «Gold im munde», *Zeitschrift für Deutsches Altertum* 6 (1848), 290.
- Walther = H. Walther, *Proverbia sententiaeque Latinitatis Medii Aevi*, Gotinga, 6 vols., 1963-1969.
- Waltz et al. = P. Waltz, A. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, E. des Places, *Anthologie grecque. Anthologie palatine*, París 1938.
- Walz = Chr. Walz, *Arseni Violetum*, Stuttgart 1832.

- Warr = G. C. W. Warr, *The Oresteia of Aeschylus* (trad. y comentario), Londres 1900.
- Waś 1983 = J. Waś, *Aspects of realism in Greek tragedy*, tesis doctoral, University of Oxford 1983.
- Webster 1864 = W. Webster, *The syntax and synonyms of the Greek Testament*, Londres 1864.
- Webster 1957 = T. B. L. Webster, «Some psychological terms in Greek tragedy», *JHS* 77.1 (1957), 149-54.
- Wecklein = N. Wecklein, *Aeschyli Fabulae cum lectionibus et Scholiis codicis Medicei et in Agamemnone codicis Florentini ab Hieronymo Vitelli denuo collatis edidit N. Wecklein*, Berlín 1885. *Äschylos Orestie. Mit Erklärenden Armenkungen*, Leipzig-Berlín 1888.
- 1888 = N- Wecklein, reseña de Koch 1887, *Berliner Philologische Wochenschrift* 43 (1888), 1333-5.
- Weil = H. Weil, *Aeschyli quae supersunt tragoediae. Vol. I. Orestea. Recensuit, adnotationem criticam et exegeticam adjecit H. W.*, 3 tomos, Giessen 1858, 1860, 1861. *Aeschyli tragoediae* (edición), Leipzig 1884 (1907<sup>2</sup>).
- 1844 = H. Weil, *De tragoediarum Graecarum cum rebus publicis coniunctione*, París 1844.
- Welcker 1824 = F. G. Welcker, *Die aeschyleische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt*, Darmstadt 1824.
- Wellauer = A. Wellauer, *Aeschyli tragoediae. Ad optimorum librorum fidem recensuit, integram lectionis varietatem notasque adjecit A. W. Vol. II. Agamemnonem, Choephoros, et Eumenidas, itemque indices continens*, Leipzig 1824; reedición corregida, Cambridge 1827.
- Wenkenbach = E. Wenkebach, *Galenus Aduersus Lycum et Aduersus Iulianum libelli (Corpus Medicorum Graecorum V 10.3)*, Berlín 1951.
- Werner 1957 = J. Werner, *Algriechische Sprichwörter nach Sachgruppen geordnet*, tesis doctoral, Leipzig 1957.
- West = M. L. West, *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheus* (edición), Stuttgart 1990 (véase también West 1990).
- 1969 = M. L. West, «The sayings of Democritus», *CR* n. s. 19.2 (1969), 142.
- 1974 = M. L. West, *Studies on Greek elegy and iambus*, Berlín-Nueva York 1974.
- 1978 = M. L. West, *Hesiod. Works and days*, Oxford 1978.
- 1978b = M. L. West, «Phocylides», *JHS* 98 (1978), 164-67.
- 1979 = M. L. West, «The parodos of the Agamemnon», *CQ* 29.1 (1979), 1-6.
- 1987 = M. L. West, «Aeschylus, Choephoroi. With introduction and commentary by A. F. Garvie», *Gnomon* 59.3 (1987), 193-98.
- 1990 = M. L. West, *Studies in Aeschylus*, Stuttgart 1990.
- 1990b = M. L. West, «Colloquialism and naïve style in Aeschylus», en E. M. Craik (ed.), *Owls to Athens: Essays on classical subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, 3-12.
- 1997 = M. L. West, *The East face of Helicon: West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford 1997.
- 2007 = M. L. West, *Indo-European poetry and myth*, Oxford 2007.
- Weyman = C. Weyman, «Zu den Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten der Römer», *Archiv für Lateinische Lexicographie* 8 (1893), 23-98, 397-411; y 13 (1904), 253-70, 379-406; republicado en *Suppl. Otto*, 250-95.
- Whallon 1958 = W. Whallon, «The serpent at the breast», *TAPhA* 89 (1958), 271-75.

- Whittaker 1935 = M. Whittaker, «The comic fragments in their relation to the structure of old Attic comedy», *CQ* 29 (1935), 181-91.
- Widzisz 2010 = M. Widzisz, «The duration of darkness and the light of Eleusis in the prologue of *Agamemnon* and the third stasimon of *Choephoroi*», *GRBS* 50 (2010), 461-89.
- Wieseler 1839 = F. Wieseler, *Conjectanea in Aeschyli Eumenides*, Gotinga 1839.
- Wilamowitz = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aeschylos. Orestie. Das Opfer am Grabe* (edición, trad., comentario), Berlín 1896. *Aeschyli Tragoediae*, Berlín 1914. *Aischylos: Interpretationen*, Berlín 1914. *Euripides. Herakles*, Berlín 1895<sup>2</sup> (1889<sup>1</sup>). Cuando no se indica otra cosa, las referencias son a la ed. de las *Coéforas* de 1896.
- 1971 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften*, I, Ámsterdam.
- 1880 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Excuse zu Euripides' *Medeia*», *Hermes* 15 (1880), 481-523.
- Wilhelm 1939 = A. Wilhelm, «Die Pyrphorie der Lemnier», *AAWW* 76 (1939), 41-46; republicado en *Kleine Schriften. Abteilung I: Akademieschriften. Teil 3*, Leipzig 1974, 43-48.
- Willcock = M. M. Willcock, *The Iliad of Homer*, Londres 1984.
- Williams 1956 = R. J. Williams, «The literary history of a Mesopotamian fable», *Phoenix* 10 (1956), 70-77.
- Willink = C. W. Willink, *Euripides. Orestes*, Oxford 1986.
- Wilson 1994 = W. T. Wilson, *Love without pretense: Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish wisdom literature*, Tubinga 1994.
- Winnington-Ingram 1983 = R. P. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus*, Cambridge 1983.
- Wolf 1956 = E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, III 2, Frankfurt 1956.
- Wolff 1869 = G. Wolff, «Zu den griechischen sprüchwörtern», *Philologus* 28 (1869), 350-51.
- Wordsworth proverbs = G. L. Apperson, *The Wordsworth dictionary of proverbs*, Ware (Herts) 1996.
- Wunderer 1898 = C. Wunderer, *Sprichwörter und sprichwortliche Redensarten bei Polybios*, Leipzig 1898.
- Wytttenbach = D. Wytttenbach, *Platonis Phaedo*, Leipzig 1825.
- Yankah 1986 = K. Yankah, «Proverb rhetoric and African judicial processes: the untold story», *The Journal of American Folklore* 99.393 (1986), 280-303.
- Yarkho 1973 = V. N. Yahrko «O nekotorych tak nazyvaemich gomerizmach v drevnegrečeskom jazyke» [«Sobre supuestos homerismos en griego antiguo»], *VDI* 3 (1973), 27-38.
- Young = D. Young, *Theognis*, Leipzig 1971.
- Yunis = H. Yunis, *Demosthenes: On the crown*, Cambridge 2001.
- Zanichelli 1990 = M. Zanichelli, «Osservazioni sull'uso delle gnomai in Eschilo», *SCO* 40 (1990), 65-76.
- Zeitlin 1978 = F. Zeitlin, «Dynamics of misogyny in the *Oresteia*», *Arethusa* 11 (1978), 149-84.
- Zgusta 1967 = L. Zgusta, «Multiword lexical units», *Word* 23 (1967), 578-87.
- Zieliński 1885 = Th. Zieliński, *Die Gliederung der altattischen Komödie*, Leipzig 1885.
- Zuluaga 1975 = A. Zuluaga Ospina, «La fijación fraseológica», *Thesaurus* 30 (1975), 225-48.
- 1980 = A. Zuluaga Ospina, *Introducción al estudio de las expresiones fijas*, Frankfurt am Main 1980.





## Índices

Los números de página en letra cursiva indican que el pasaje se cita en una nota al pie de esa página.

### ÍNDICE DE PASAJES CITADOS

#### En griego

A. D.	10 s.: 234	37 s.: 740-41
<i>Adv.</i> 1.128.7: 798	11: 633	39: 742, 1100
A. R.	16 s.: 115, 740, 905	40-67: 206
1.607-914: 511	18 s.: 176	41: 264
1.1207 ss.: 553	20: 739, 740	48 ss.: 253, 366, 627,
3.932-6: 791	20-3: 235	634, 635, 951,
4.1301: 357	22-33: 141-54	1041
Ach. Tat.	22-3: 235	55-9: 872
3.16.5: 348	25: 558	61 ss.: 205
Ael.	32 s.: 1057, 1081	62-7: 269
NA 1.24: 627	33: 13, 115, 141-54,	68-103: 206
2.32: 117, 353-63	328, 669, 728, 897,	69-71: 742, 1100
3.16.34 ss.: 851-62	900, 905, 916, 930,	71: 373
5.34: 356, 358	931, 934, 935, 937,	72-82: 742-43, 1049-
6.49: 577	939, 941, 953, 955,	50
6.63: 630	960, 963, 966, 975,	82: 281
10.36: 358	982, 1010, 1021,	83 ss.: 235
11.1: 358	1030, 1033, 1037,	99-103: 207
11.33.14 s.: 417	1045, 1051, 1052,	102: 422
12.9: 56	1112	104-6: 203
17.37: 626, 627	34-9: 155-79	104-257: 207-18
VH 1.14: 358, 359	36 s.: 10, 115, 150,	105 s.: 209, 1047
13.46: 630	151, 155-79, 223,	108 ss.: 253, 366,
fr. 84: 116, 561-82, 913	587, 897, 900, 905,	951, 1041
129: 561-82	907, 912, 916, 930,	112 ss.: 627, 634, 635
Ael. Dion.	932, 933, 934, 935,	118-20: 743-44
ι 11: 519	941, 942, 943, 945,	121: 211, 728, 738,
π 55: 306	951, 955, 960, 962,	1097
τ 25: 326, 327	963, 975, 982,	126: 795
Aesch.	1010, 1021, 1030,	139: 211, 728, 1097
Ag. 1: 737, 739, 963	1045, 1051, 1052,	144: 483
1 ss.: 233	1068, 1081, 1112,	158 s.: 236
3: 739	1115	159: 211, 728, 1097

(Aesch. Ag.) 160-83: 201-18	940, 947, 961, 962, 965, 973, 981, 994, 998, 1000, 1005, 1015-16, 1029, 1030, 1045, 1048	338-47: 267
168 ss.: 954		340: 749-50, 904, 910, 1100
171 s.: 669, 670, 887, 953		343 s.: 658, 953
173-7: 312	251-5: 747	347: 738
173-84: 996, 998, 999, 1106	254: 235, 746-47	348: 234
176-84: 181-218	255-7: 237	350: 738
177: 7, 10, 13, 127, 181-218, 222, 349, 390, 408, 598, 901, 908, 930, 936, 940, 946, 981, 995, 997, 1000, 1004, 1029, 1032, 1045, 1048	258-60: 234	355-61: 493, 952
177 s.: 122, 384, 783, 884, 897, 947, 961, 962, 965, 973, 994, 999, 1015-16, 1049, 1081-82, 1110, 1113, 1115	259 s.: 1061	360-2: 469
180 s.: 312, 744, 810, 1100	261-3: 232	362-6: 210, 750-52, 958, 1100
182 s.: 744, 872, 885, 998	261-7: 1082-83	363-6: 249, 250, 961
184 s.: 264	262: 422	367: 249
192: 775	264: 113, 118, 481, 996	367 s.: 752-53
198-200: 744	264 s.: 9, 45-48, 68, 83, 111, 114, 115, 219-38, 728, 897, 900, 922, 930, 933, 935, 936, 940, 941, 952, 954, 956, 960, 963, 966, 973, 974, 975, 982, 997, 1007, 1019-20, 1027, 1045, 1053, 1057, 1060, 1063, 1078, 1082-83	369: 753, 1100
205 ss.: 466	264-7: 219-38, 1038	369-72: 839
218: 737, 745, 786	266: 422	369-73: 250, 482, 772, 957, 991
219: 416	275 y 277: 234	375: 416
221: 312	278 s.: 225	376-8: 753
223: 653	279: 235, 1083	377 s.: 738
227: 374	280 s.: 236	380: 313
235-7: 173	281 ss.: 346, 658, 953	381-4: 250, 267, 408
240 s.: 769	283-5: 747-48	385-98: 239-55
245: 789	288: 235	388-94: 958
245-7: 826	290 s.: 664	390-3: 754
246: 345, 668, 954	317: 249, 1083	390-8: 264
249: 745-46, 905, 1100	322 s.: 709, 710, 748-49, 905, 1100	393: 366
249-51: 1082	330: 775	394: 13, 197, 239-55, 738, 897, 901, 905, 909, 930, 931, 933, 934, 936, 939, 940, 941, 942, 946, 951, 952, 957, 960, 962, 965, 975, 982, 986, 1007, 1009, 1018, 1031, 1041, 1045, 1048, 1049, 1083
250 s.: 181-218, 232, 897, 901, 930, 936,	331: 925	397: 205
	336: 283, 911	399: 253, 1041, 1083
	336 s.: 749	407 s.: 253
	336-40: 313	420: 952
		420-6: 253
		429 ss.: 269

(Aesch. Ag.) 438: 925, 959	762, 804, 843	699: 765
447-72: 269	552 s.: 154, 953	699 s.: 115, 945
449 ss.: 178, 179	553 s.: 737, 847, 1100	709: 264, 1016
451: 264	567 ss.: 775	709-11: 766, 823, 1101
456: 755, 784, 1100	567-9: 695	709-16: 210, 1082
461-7: 267	568 s.: 758, 762, 837	717-36: 639, 766-68
464: 483	569: 696	719: 759
469 s.: 477, 738, 752	582: 832	728 ss.: 619
471: 755	584: 758-59, 809, 1101	742 s.: 768-69
471-4: 314, 738	587-98: 234	750: 9, 117, 119, 122, 481
473: 444	601 ss.: 235	750 ss.: 9, 74, 121, 123, 215, 315, 317, 384, 391, 408, 486, 524, 640, 768, 769- 74, 801, 885, 897, 931, 940, 946, 947, 956, 957, 961, 962, 966, 991, 996, 997, 998, 999, 1003, 1004, 1008, 1016, 1017, 1029, 1030, 1036, 1041, 1045, 1048, 1049, 1069, 1084, 1095, 1106, 1110
475 ss.: 236	606 s.: 844	758: 315
478: 738	607: 759, 782, 905, 1101	763 ss.: 641, 901, 930, 933, 936, 941, 954
483-7: 234	608: 821	763-5: 968
484: 755	611 s.: 738, 759-60, 1101	764 ss.: 994, 1000
489 s.: 658, 953	615 s.: 178	764-6: 947, 974, 981, 1005
491: 282	620 s.: 760-61, 1101	773 s.: 738
496 s.: 282, 755, 1100	625: 315	782-809: 1005
501 s.: 756	628: 848	783-98: 279-80
504: 738	636 s.: 761-62, 1101	788 s.: 1000, 1085
505: 422	636 ss.: 761	793 s.: 1085
508: 235	636-48: 230, 1020	797 s.: 1085
522: 235, 756	637: 904, 911	794: 373
524-37: 257-70	645: 762	795-8: 1085
530-2: 313	646: 236	799-804: 269
532 s.: 253, 257-70, 349, 371, 372, 378, 389, 390, 449-75, 480, 727, 897, 901, 935, 936, 937, 940, 946, 954, 956, 957, 958, 975, 982, 1000, 1009, 1021, 1031, 1032, 1045, 1058, 1069, 1071, 1076, 1083, 1089	648: 338, 709, 748, 762-63, 897, 903, 931, 935, 936, 937, 940, 959, 963, 965, 966, 973, 981, 988, 994, 1001, 1019, 1045, 1058, 1071, 1084	802: 313
534-6: 756	650 s.: 748, 763-64, 1101	
539: 313	653: 764	
542-51: 177	659: 764	
548: 177, 179, 756, 1100	661-6: 871-72, 873	
550-4: 313	668: 764-65	
551 ss.: 925	674: 840	
551-4: 756-58, 761,	679: 422	
	681-90: 945	

(Aesch. Ag.) 805 s.: 774-77, 908, 1085	1085, 1114	84, 819, 892, 1101
806: 127, 227, 898,	851-4: 280, 1022	927-43: 1011-12
902, 930, 931, 936,	855: 405, 1047	928 s.: 281, 283-317,
937, 941, 947, 956,	857 s.: 779, 1101	757, 774, 777, 783,
960, 963, 964, 965,	861 s.: 844, 845	898, 901, 931, 934,
966, 974, 981, 994,	868: 737, 779, 898,	935, 936, 937, 939,
1001, 1005, 1006,	903, 930, 931, 933,	940, 959, 961, 962,
1016, 1028, 1045,	934, 935, 939, 941,	963, 964, 966, 967,
1058, 1060, 1062,	947, 952, 958, 960,	974, 981, 988, 994,
1069, 1075, 1076	966, 967, 975, 982,	1002, 1005, 1011,
807-9: 1085	1010, 1030, 1045,	1016, 1020, 1030,
810 s.: 233, 312	1051, 1057, 1060,	1045, 1051, 1058,
810-28: 269	1063-64, 1075,	1060, 1068-69,
810-54: 313, 1005	1076, 1085-86	1070, 1075, 1077,
813 s.: 880	872: 341	1078, 1114
813-7: 264	877-86: 422	931-42: 316-17
817: 422	884 s.: 777, 779-80,	936: 312
822 s.: 269	1000, 1101	937 s.: 1014
826: 795	896: 768, 780, 905	938: 755, 784, 1101
829 s.: 1093	899: 422	938-41: 1011
830-8: 279	899-902: 780-82,	939: 304, 784-85,
832 s.: 777, 1101	1101	1101
832 ss.: 621	902: 898, 903, 907,	940: 785, 844, 1101
838-40: 909, 1037	931, 936, 937, 941,	940 s.: 1014
838-42: 271-82	963, 964, 966, 974,	941: 785, 1068, 1078,
838-44: 1085	981, 988, 994,	1086, 1101
839: 271-82, 800,	1002, 1005, 1020,	942: 738
898, 901, 930, 933,	1030, 1045, 1053,	946 s.: 314
940, 941, 945, 948,	1057, 1060, 1063-	950: 659
952, 959, 960, 975,	64, 1067, 1075,	953: 745, 785-86,
982, 1009, 1010,	1076, 1085-86	1101
1030, 1045, 1058,	904: 304, 316	958: 786
1068, 1085, 1114	905-11: 1086	962: 720
842: 403	910 s.: 310	966-72: 1020
844-50: 179, 1085	913: 664, 840	969: 781, 1101
845: 280	914: 759, 782	973: 328, 346, 954
848-50: 1037	916-30: 1086	974: 786, 839
849: 871, 903, 930,	919: 844	990: 738
934, 941, 954, 962,	920-6: 310-11	994 y 999: 422
963, 964, 965, 975,	921: 314	1001 s.: 801
982, 1010, 1021,	921 s.: 304	1014 ss.: 696
1030, 1045, 1058,	921-7: 783	1018-24: 695, 696,
1068	925: 315	831
849 s.: 777-78, 898,	926-30: 283-317	1025-9: 786-87, 1101
	927 s.: 202, 204, 783-	1039: 312

(Aesch. Ag.) 1045: 737, 787	1220: 637	800-801, 1074, 1102
1048: 493, 952	1223-6: 792	1328: 952
1050: 362, 365, 951, 1041	1226: 745, 785, 1101	1331 s.: 801, 1102
1050 ss.: 659	1228: 905	1339: 483
1061-3: 659	1228-30: 792-94, 910	1341: 847
1063: 365	1231: 634	1343-5: 365
1066 s.: 720, 788	1233: 634	1343-53: 1012
1071: 745, 788	1235: 416	1353: 802
1073: 729	1242 s.: 794	1356 s.: 802-3, 903, 911
1078-193: 388	1242-5: 643-65	1359: 465, 803, 1012, 1102
1080-3: 945	1245: 127, 643-65, 898, 902, 909, 930, 934, 935, 937, 939, 941, 952, 960, 962, 976, 983, 987, 1031, 1035, 1041, 1045, 1058, 1062, 1069, 1114	1360 s.: 597, 695, 803, 1012, 1102
1092: 696	1245 s.: 1087	1361: 696
1093: 659, 759, 788, 905	1247: 231, 794	1369: 803, 1012, 1102
1093 s.: 657, 1042	1251: 659, 1087	1372 s.: 178, 804, 833, 960, 1032, 1092
1105: 660	1252: 657, 659, 1042	1372-6: 1064
1106: 522, 660	1253: 660	1372-98: 321, 1021
1115 s.: 492, 952, 1042	1255: 660	1372-576: 232, 1012
1125 s.: 788-89, 920	1260 s.: 349	1374 s.: 826
1132 s.: 789-90, 905	1277: 583	1374-6: 492, 804
1132 ss.: 1101	1297 s.: 794, 943, 951, 1101	1375: 757, 952
1133: 412, 600	1299: 795	1375 s.: 345
1137: 338	1300: 521, 795, 1074, 1102	1382 s.: 345, 492, 1042
1140-5: 365, 659, 951, 1041	1303: 749	1382-92: 345
1154 s.: 658, 1042	1304: 795, 1074, 1102	1384-7: 323-30, 345- 51, 366, 805, 869
1160-3: 1086	1312: 796-97, 948, 1102	1384-98: 321-30, 331-51
1162 s.: 790-92	1313-6: 797-800	1386 s.: 323-30, 345- 51, 667, 898, 902, 930, 934, 937, 939, 940, 953, 954, 959, 963, 964, 966, 967, 974, 981, 1004, 1012, 1022, 1030, 1036, 1038, 1039, 1042, 1045, 1057, 1064-66, 1067,
1163: 660, 737, 792, 898, 903, 930, 931, 933, 936, 940, 941, 962, 974, 982, 987, 1010, 1018, 1030, 1045, 1058, 1062, 1069, 1114	1316: 365, 540, 659, 797, 904, 907, 916, 919, 920, 1041, 1102	
1173: 660	1317: 798	
1173-7: 658, 1042	1318 s.: 483	
1177: 660	1322 s.: 601	
1177-80: 659	1327-30: 277, 281,	
1184 s.: 657, 1042		
1205: 792, 1101		
1214-41: 659, 1087		

1076, 1087	8, 1061-62, 1075	1476 s.: 480, 669
(Aesch. Ag.) 1386-98:	1430: 350, 363, 378,	1481-4: 808
1036-37, 1038	379, 386, 389, 390,	1481-8: 390
1393: 1047	809, 898, 903, 930,	1482 s.: 119
1393 s.: 1037	931, 935, 936, 940,	1492: 634, 952
1394: 347, 804-5,	956, 957, 974, 981,	1497: 378
818, 898, 903, 931,	994, 1002, 1005,	1505 s.: 386
934, 935, 936, 937,	1006, 1012, 1016,	1515 s.: 492
940, 960, 961, 962,	1028, 1045, 1079,	1516: 634, 952
963, 967, 974, 982,	1089	1516-29: 371-80
988, 994, 1003,	1430 s.: 1087	1521 s.: 469
1004, 1005, 1012,	1430 ss.: 1078	1524: 215
1020, 1030, 1033,	1434: 422	1524-7: 1114
1045, 1054, 1057,	1434-7: 364	1525: 1065
1064-66, 1067,	1438 s.: 364, 369	1526 s.: 270, 350,
1076, 1087	1440: 483	371-80, 386, 389,
1395-8: 331-51	1440-7: 364	390, 409, 486, 641,
1397 s.: 331-51, 416,	1442: 367	898, 901, 909, 931,
514, 825, 898, 902,	1444 s.: 114, 117,	935, 936, 937, 940,
912, 913, 930, 934,	124, 353-70, 789,	954, 956, 957, 958,
935, 936, 937, 939,	898, 902, 905, 918,	973, 974, 981, 994,
941, 953, 956, 959,	930, 933, 934, 936,	995, 1000, 1002,
966, 975, 983,	937, 941, 945, 951,	1005, 1012, 1017,
1009, 1012, 1022,	963, 967, 975, 983,	1029, 1032, 1038,
1031, 1035, 1037,	1010, 1012, 1022,	1045, 1057, 1062,
1038, 1039, 1045,	1031, 1035, 1041,	1064-66, 1067,
1057, 1064-66,	1042, 1045, 1054,	1076, 1077, 1088,
1067, 1076, 1087,	1057, 1063, 1064-	1089, 1093, 1112
1107, 1114	66, 1070, 1076,	1527 s.: 369
1399 s.: 351, 363,	1078, 1088	1528: 483
1065, 1087	1444-6: 601, 659, 963	1529: 808
1401-6: 363	1444-7: 353-70, 483	1530-2: 390
1402 s.: 805	1447: 349	1530-6: 379
1407-25: 363	1448-62: 363	1530-66: 1088-89
1407-47: 1005	1448-576: 1005	1535: 834
1407-576: 373, 1005	1460: 695	1537-50: 379
1410: 483	1461: 373	1551-9: 379
1411 s., 1420 s.: 386	1461 ss.: 374	1560-4: 270, 379,
1423 s.: 492	1462: 383	449-75, 807, 808,
1424-6: 312	1463-7: 363, 364	870, 957, 996, 998,
1425: 194, 759, 766,	1468 ss.: 366	1062, 1102, 1106
806, 809, 810,	1468-74: 390, 951	1560-6: 379, 381-91,
1102	1468-88: 383	475, 477, 482, 486,
1428: 806, 848	1469-80: 363	940
1429 s.: 449-75, 806-	1475: 387, 1089	1560-8: 120, 1077,

1078	916, 917, 918, 919,	1668 s.: 1035, 1038,
(Aesch. Ag.) 1561: 1065	930, 931, 934, 935,	1061, 1077, 1090
1563: 478, 730	936, 940, 941, 943,	1669: 711
1563 s.: 9, 122, 206,	945, 951, 957, 960,	1671: 366, 818, 893,
884	962, 965, 975, 983,	919, 943-44, 1102
1564: 10, 210, 211,	1009, 1012, 1022,	<i>Cho.</i> 1 ss.: 233
258, 350, 378, 381-	1030, 1035, 1045,	4 s.: 603
91, 408, 524, 816,	1058, 1075, 1079,	6: 639
817, 898, 901, 931,	1115	26: 416
935, 936, 940, 954,	1624 s.: 1060-61,	27: 445
956, 958, 974, 981,	1089-90	32-41: 635
994, 997, 1000,	1629: 905	33: 416
1001, 1002, 1005,	1629-32: 402, 404,	40 s.: 636
1006, 1012, 1017,	813-14, 916, 917,	48: 472, 695, 831
1021, 1029, 1032,	918, 1102	54: 444
1045, 1047, 1048,	1633: 407	59 s.: 315, 784, 801,
1049, 1058, 1060,	1638: 409	819-20, 899, 903,
1065, 1066, 1075,	1639 ss.: 403, 408,	931, 937, 940, 961,
1077, 1079, 1088-	917	962, 966, 974, 981,
89, 1091, 1110,	1639-41: 814, 1102	995, 1000, 1001,
1114, 1115	1641 s.: 407	1005, 1017, 1027,
1566: 540, 919, 952	1646 ss.: 420	1045, 1048, 1068,
1567 s.: 387-88, 462,	1649: 194, 215, 815	1079, 1090, 1091
958, 1066	1649 s.: 423	66-8: 695, 832
1568-76: 389-90	1650: 409	72-4: 472, 695
1577: 235	1653: 815	75-80: 899, 908,
1583-6: 420	1654 s.: 756, 815	1017, 1029, 1048,
1588-90: 696	1657 s.: 449-75, 816-	1049-50
1605 s.: 420	17	75-83: 427-47, 1091
1612: 1012	1657-61: 420	78 s.: 9, 115, 427-47,
1612-24: 393-409	1661: 409, 831, 832	900, 931, 935, 937,
1612-73: 1012-13	1662-5: 420	940, 945, 957, 960,
1617 s.: 204, 402,	1663: 817	962, 974, 981, 995,
406, 1090	1664: 312	1001, 1005, 1006,
1619: 194, 766	1666-9: 411-23	1045, 1049, 1068,
1619 s.: 215, 312,	1668: 72, 123, 124,	1079, 1091, 1115
404, 759, 809-10,	130, 403, 898, 901,	89: 826, 836
1102	910, 917, 918, 930,	89 s.: 820
1621-4: 810-13	934, 935, 937, 940,	93 ss.: 867
1623: 738, 903, 905,	943, 959, 965, 974,	94 s.: 869
917	982, 988, 995,	100-4: 445
1623 s.: 747	1002, 1005, 1012,	101-7: 1073
1624: 115, 117, 223,	1028, 1040, 1045,	103 s.: 695
340, 350, 393-409,	1058, 1071, 1079,	107 ss.: 465
485, 898, 900, 905,	1080	121-3: 476, 483



(Aesch. <i>Cho.</i> ) 122 s.: 465, 722, 820-22, 826	913, 931, 935, 936, 940, 954, 956, 974, 981, 994, 995, 997, 1000, 1001, 1005, 1008, 1009, 1017, 1021, 1029, 1032, 1046, 1048, 1049, 1059, 1079, 1080, 1088, 1091, 1110, 1113	505-7: 829-30, 1102 510-3: 870, 1091 510-4: 1091-92 512 s.: 660 513: 817, 830 514: 127, 351, 643- 65, 899, 902, 909, 934, 935, 937, 939, 941, 952, 960, 963, 976, 983, 987, 1010, 1022, 1031, 1046, 1059, 1070, 1079, 1091, 1094 514-6: 643-65 516: 55 517 s.: 603 520 s.: 125, 472, 695, 831-32, 1103 521: 9, 747, 996 523 ss.: 636 523-50: 952 528: 610 530 s.: 638 531: 610, 902 532 s.: 486 540-50: 1040 543-50: 636 545: 638 549: 610, 902 554: 537, 832 554-84: 870, 873 554-9: 489-93 556 ss.: 483, 869 557: 340, 350, 489- 93, 870, 899, 902, 930, 931, 933, 934, 935, 936, 939, 941, 952, 956, 958, 960, 975, 983, 1009, 1031, 1042, 1046, 1059, 1070, 1079, 1092 557 s.: 909 573: 55 577 s.: 669
123: 863, 1073, 1102 136, 139: 422 141: 822 142-4: 476 150: 583 153 y 157: 444 161 s.: 737, 822 165: 696 171: 759, 766, 823, 1073, 1102 194: 422, 823 195: 842 204: 823-24, 1102 221: 824 233: 654 236: 422 238: 824, 846 244 s.: 346, 668, 954 247-9: 253, 626, 628, 634, 635, 951 258: 253 260 s.: 823 271: 479 273 s.: 483, 870 274: 476 298: 476 305: 476 306-14: 206, 381-83, 486, 449-86, 940, 996, 998, 999, 1106 306-8: 909 306-478: 1005 308: 869 309-13: 807, 957 309-14: 119, 122, 869, 884 312 s.: 386, 807 313: 7, 9, 10, 13, 126, 195, 258, 340, 350, 371, 378, 381, 449- 86, 524, 715, 807, 809, 899, 901, 909,	313 s.: 9, 122, 773, 922 314: 9, 328, 669, 849, 996 320-2: 825 324-8: 603 329 ss.: 479 332: 603 339: 669, 670, 887, 953 344: 349, 825 354: 470 354 s.: 722, 820, 821, 825-26, 1102 372 ss.: 827-28, 1102 396: 584 400 s.: 696 400-2: 462 400-4: 479, 483, 832 412: 422 416: 422 450: 828-29, 878 450-2: 604 454: 205 455: 658, 953 459: 603 461: 477, 587 489-96: 870 492 s.: 492, 1042 497-9: 851-73 498: 727, 829, 851- 73, 903, 904, 911 499: 750, 829, 1102 500-2: 634 501: 951	

(Aesch. <i>Cho.</i> ) 578: 832, 905	670: 925	845: 841
579: 537	676: 835	849 s.: 836, 841-42, 1103
581: 833-34, 899, 903, 931, 933, 935, 940, 942, 962, 973, 974, 982, 988, 995, 1002, 1005, 1028, 1032, 1046, 1059, 1060, 1070, 1079, 1092	677: 836	854: 757, 804, 842-43
581 s.: 833-34, 879, 963, 1020, 1021	690: 872	864: 444
582: 720, 804, 833- 34, 899, 903, 911, 931, 935, 937, 939, 960, 962, 973, 974, 982, 988, 995, 1002, 1005, 1028, 1032, 1046, 1059, 1060, 1070, 1079, 1092	691: 55, 835, 904	866 ss.: 658, 953
585-651: 281	691-9: 529-41	875-84: 554-59
597 s.: 524	696 s.: 713	877: 586
601: 524	697: 115, 529-41, 705, 708, 835, 899, 900, 916, 918, 930, 933, 937, 941, 942, 946, 947, 952, 959, 960, 964, 966, 967, 975, 983, 1010, 1031, 1035, 1045, 1054, 1055, 1057, 1066, 1071, 1076, 1078, 1080, 1092	881: 558, 543-59, 591, 593, 813, 899, 900, 930, 933, 935, 940, 947, 962, 965, 975, 983, 987, 1009, 1010, 1022, 1030, 1046, 1051, 1059, 1093
623-30: 520	699: 422	881 s.: 603, 910
631-4: 9, 10, 13, 122, 124, 481, 495-527, 899, 900, 905, 911, 922, 930, 933, 935, 936, 940, 941, 944, 959, 960, 961, 966, 967, 975, 982, 986- 87, 997, 999, 1009, 1018, 1031, 1039, 1045, 1049, 1092, 1106, 1112	726 s.: 588	882-4: 561-88
635-7: 524	732 s.: 447	883: 117, 205, 561- 88, 899, 900, 908, 912, 913, 930, 935, 937, 941, 944, 947, 961, 976, 983, 1010, 1022, 1030, 1046, 1051, 1052, 1059, 1093
647: 834	735-7: 826, 836, 842	883 s.: 123, 967, 1040, 1112
650 s.: 234	748: 837	886: 605
653: 925	753: 197	886 s.: 637
653-5: 558	753 s.: 629, 837, 1103	888: 483, 640
653-6: 523, 557	757: 837, 1103	896: 639
665: 835, 1103	758 s.: 839	896-8: 638
666 s.: 836, 842	770: 444	902: 843, 1103
	773: 837-39, 842, 1103	902-30: 1013
	776: 422	908: 638
	777: 791, 839, 1103	913 ss.: 422
	780: 839-40, 1074, 1103	918: 926, 1103
	782: 737, 840, 1074	919: 1103
	792 s.: 840	919-21: 843-45
	794-9: 658, 660, 662, 663, 665, 953, 1042	920: 1103
	825: 840	920-1: 1011
	828 s.: 639	920-4: 639
	829 s.: 604	921: 618, 640, 843
	831 s.: 634	922 s.: 485
	835: 841	
	841-3: 841, 904	

(Aesch. <i>Cho.</i> ) 922-30:	948: 945	934, 937, 940, 954,
589-607	952: 416	964, 966, 976, 982,
923: 350, 604	954: 479	987, 1009, 1018,
924: 845, 1103	960: 205, 444	1030, 1037, 1046,
924 s.: 485	973: 523	1049, 1094
925-7: 636	976 ss.: 365, 483	1073 s.: 964
926: 114, 115, 123,	980: 523	1073-6: 1018
150, 197, 227, 543,	994-6: 634	1076: 848-50
555, 556, 589-607,	999: 952	<i>Eum.</i> 4: 125, 669
639, 696, 803, 843,	999 s.: 492, 1042	21: 521
899, 900, 905, 910,	1000: 952	83: 739
930, 934, 935, 936,	1014-7: 660	85-7: 875
937, 940, 945, 946,	1016: 465	88: 664
962, 963, 965, 967,	1016-26: 1094	94: 555
975, 983, 1009,	1018 s.: 757	100: 729
1022, 1031, 1035,	1018-20: 847, 1103	112 s.: 493, 952
1045, 1052, 1053,	1021-6: 643-65	128: 634
1058, 1060, 1066,	1022 s.: 127, 643-65,	131 s.: 905
1071, 1075, 1078,	899, 902, 930, 934,	133: 664
1080, 1111	935, 937, 939, 941,	141: 905
926 s.: 1038, 1076,	952, 960, 962, 963,	143: 558
1093	976, 983, 1023,	147: 493
927: 604, 605, 1067	1031, 1046, 1059,	164-7: 875-76
928: 13, 124, 130,	1070, 1079, 1094	165: 1103
150, 281, 349, 350,	1022 ss.: 351, 909,	172: 477
380, 514, 600, 605-	913, 953, 1010,	181 s.: 635
6, 607, 609-41,	1036, 1042	186 s.: 466, 584
723, 767, 768, 843,	1033: 847	230 s.: 905
899, 902, 905, 930,	1043-7: 1094	233 s.: 876-77, 1103
933, 934, 940, 941,	1046 s.: 154, 953	235: 1112
951, 954, 956, 959,	1047: 584, 634	246 s.: 905
960, 961, 975, 983,	1048-50: 634	251: 877
1009, 1022, 1023,	1058: 848	261-3: 695, 832
1031, 1034, 1035,	1065-7: 329, 343	264: 865, 866
1039, 1045, 1052,	1065-76: 323-30,	275: 828, 877-78,
1053, 1058, 1060,	667-70, 848-50,	1103
1066, 1071, 1075,	1036, 1094	276 s.: 191, 472
1078, 1080	1066: 329, 899, 903,	276-8: 833-34, 878
928 s.: 1040, 1076	930, 933, 937, 941,	276-86: 1112
928-30: 609-41,	952, 964, 966, 975,	277 s.: 720, 899, 903,
1093-94	982, 987, 1009,	911, 931, 935, 937,
930: 379, 483, 485,	1018, 1030, 1036,	939, 940, 960, 962,
845, 1067, 1103	1046, 1049, 1094	963, 973, 974, 995,
934: 846-47	1073: 327, 346, 667-	1002, 1005, 1019,
935-7: 871	70, 899, 903, 930,	1020, 1028, 1046,

1059, 1070, 1079,  
 1094, 1112  
 (Aesch. *Eum.*) 280: 479  
 286: 779, 809, 879,  
 899, 903, 905, 907,  
 931, 937, 940, 947,  
 958, 959, 961, 964,  
 974, 982, 988, 995,  
 1002, 1019, 1020,  
 1027, 1046, 1059,  
 1070, 1079, 1095,  
 1112  
 295: 724  
 299: 275  
 314: 373  
 315: 847  
 321 s.: 224, 234  
 368 ss.: 663  
 402: 266  
 413 s.: 462  
 428: 880, 905, 1103  
 429 ss.: 1106  
 435: 372, 376  
 469: 441  
 490-4: 477  
 508-16: 477, 479  
 516: 341  
 517: 728, 1097  
 520 s.: 731, 880, 1103  
 521: 212  
 526: 444  
 526 ss.: 1103  
 526-36: 1095  
 526-37: 880-86, 997,  
 998, 1106  
 526-8: 711  
 529 s.: 122, 206  
 530: 753, 880-84,  
 899, 901, 931, 937,  
 941, 947, 961, 974,  
 981, 994, 997, 998,  
 999, 1000, 1005,  
 1017, 1030, 1046,  
 1049, 1111, 1112  
 530 ss.: 940

531: 885  
 532 s.: 772  
 533: 10, 124, 215,  
 885-86, 900, 901,  
 930, 931, 934, 936,  
 941, 946, 947, 954,  
 956, 961, 962, 974,  
 981, 994, 997, 998,  
 1000, 1005, 1017,  
 1029, 1046, 1049,  
 1110, 1112  
 550: 744  
 550 s.: 204, 305  
 574: 886, 1103  
 587-90: 1095  
 589: 124, 328, 658,  
 669, 670, 886-87,  
 900, 903, 930, 934,  
 937, 939, 952, 960,  
 964, 966, 976, 983,  
 1009, 1013, 1023,  
 1030, 1046, 1052,  
 1059, 1060, 1071  
 589 s.: 964, 1035,  
 1036, 1038, 1072,  
 1076, 1080  
 592: 585  
 607 s.: 638  
 625 s.: 694  
 625 ss.: 469  
 645 ss.: 696  
 647 s.: 696  
 647-51: 673-98  
 649: 696  
 650: 876  
 650 s.: 117, 121, 204,  
 673-98, 729, 900,  
 912, 930, 931, 937,  
 941, 959, 975, 983,  
 1010, 1030, 1039,  
 1046, 1052, 1059  
 650 ss.: 1072, 1096  
 681: 712, 1113  
 681 ss.: 884, 1095  
 683-95: 1021

690-2: 887  
 690-5: 699-713  
 693: 125  
 693-5: 748  
 694 s.: 115, 125, 349,  
 350, 416, 536, 699-  
 713, 729, 763, 900,  
 930, 933, 934, 937,  
 941, 946, 952, 953,  
 957, 959, 965, 974,  
 982, 988, 994,  
 1001, 1005, 1006,  
 1020, 1021, 1027,  
 1035, 1046, 1051,  
 1052, 1060, 1072,  
 1075, 1096-97,  
 1113  
 696: 711  
 707 s.: 1113  
 723-7: 695  
 725: 724  
 734-53: 888-91  
 737 s.: 525  
 741: 891  
 746: 888  
 750 s.: 891-92, 1103  
 758-60: 345, 668,  
 669, 954, 964  
 774: 724  
 777: 483  
 778-880: 1005  
 778-891: 1005  
 785: 479  
 791 s.: 224, 234  
 804-7: 725  
 821 s.: 234  
 832-6: 726  
 840: 416, 673  
 848-69: 1021  
 850: 783, 892  
 853-5: 726  
 856 s.: 726  
 858-987: 1097  
 858-66: 726  
 861: 943

(Aesch. <i>Eum.</i> ) 861 ss.: 1103 861-3: 817 861-6: 893, 944 866: 817, 944, 1104 867-9: 449-75, 715- 34 868: 212, 227, 350, 715-34, 900, 901, 931, 935, 936, 937, 939, 940, 956, 957, 958, 961, 962, 964, 966, 967, 973, 974, 982, 994, 995, 1002, 1005, 1006, 1013, 1020, 1021, 1028, 1032, 1046, 1052, 1060, 1072, 1097, 1113, 1115 870-80: 727 873: 416 888: 205 901: 724 903: 892 903-15: 727 927-1013: 1005 961 ss.: 477 974 s.: 728 976-87: 727-28, 731 980: 696 980-3: 832 984: 869, 873 986: 1097 992: 728 996-1001: 731-32 999: 724, 728, 826 1000: 212 1011: 266 1012 s.: 728 1025-7: 846 1036: 894, 1104 1045 s.: 477 <i>Pe.</i> : 870, 1062 1 ss.: 1050 1-7: 445	50: 785 94 ss.: 493 162: 10 168 s.: 846-47 197: 657 301: 226, 756, 765, 781 328: 795, 796 341-3: 831 591-3: 173 598 ss.: 233 598-602: 1019 599 s.: 341 613: 707 711: 749 755 s.: 817, 893 804: 417 809-14: 258-63 811: 268 813 s.: 449-75 814 s.: 268, 341 822: 816 829: 810 1034: 840 1037-40: 622 1041: 521 <i>PV</i> : 231 43 s.: 602 263-5: 534 309-85: 1011 316: 739 322-4: 404 322-4: 394-401, 918, 1061 328 s.: 72, 123 329: 175 342 s.: 555, 603 368: 341 391: 191 441 s.: 805 447 s.: 812 516: 477 532: 786 673: 653 754: 739	789: 828, 878 860 s.: 524 881-6: 644-56 885 s.: 543, 552, 556, 603 887-90: 9 887 ss.: 481 887-93: 119 926 s.: 191 978: 821 981: 809, 879, 1027 1001: 543, 551, 595, 603 1015: 329, 341, 849 1043 ss.: 692 <i>Su.</i> 26: 346 32: 532 92-5: 207 93-5: 885 100-3: 695 116: 601 135: 341 179: 828 191-203: 925 228-31: 470 230 s.: 125 289-346: 925 361: 766 366: 711 380: 815 387-91: 925 433-7: 477 436: 467 443 ss.: 696 472: 805 478 s.: 877 492: 585 583: 522 598: 10 740: 421 760 s.: 9 903 s.: 441 1004 s.: 768 1057 s.: 885 1069 s.: 824
--	--	---

<i>Th.</i> 1: 833	99.21: 466	223: 199, 181-201
1-3: 233	134: 943	247: 359
66 s.: 308	139: 9, 481, 491	255: 626
150: 786	150: 341	326: 626, 627
181 ss.: 925	151: 804	Perry
187: 314	180: 796	274: 338
200 s.: 844	208: 833-34	296: 626
202: 543-53, 556, 559	247-8: 511, 516	<i>Aesop. Pr.</i>
223 s.: 831	266: 597	56: 398, 401
224 s.: 438	281a.21-3: 878	185 (= 6 <i>CPG</i> ): 417, 623
230-2: 844	305: 777	Agatho
245 s.: 813	311: 673-93	fr. 12: 761
291 ss.: 626	316: 162-72	Alc.
393: 673	317: 419	fr. 130b.16: 534
414: 147	331: 9, 481	341: 467
471: 785	349: 473	Alcid.
577: 945	369: 535	<i>Soph.</i> 15.32: 278
608: 752-53	393: 278	Alciphhr.
619: 833-34, 912	396: 758	2.21.1: 619
625: 784, 819	399: 273	4.3.3.4: 124
636: 586	439: 800	4.19.3 s.: 172
664: 233	450: 365, 659	Alcm.
686 s.: 653	451l.18: 466	fr. 1.37-9: 303
716: 893	452: 767	1.100 s.: 358
734-41: 695	456: 449-75, 913	125: 191
755 s.: 844	Aeschin.	Alex.
758: 341	1.95: 147	fr. 25: 674
760: 849	3.100.6: 417	35.1: 149
793: 785	3.127: 761	47: 329, 848-50
829 s.: 945	3.135: 93	70: 826
844: 745	3.252: 891	88: 48-50, 83, 114,
961: 807	<i>Ep.</i> 5.4: 191	220-21, 719
961-71: 449-75	Aesop.: 767	139: 516
962: 846	Hausrath	151: 674, 686, 689,
975 ss.: 477	1: 627	912
986: 275	51: 626, 630	270: 125
1049: 821	62: 609-33	289: 288
fr. 47a: 916	115, 130: 626	Alex. Aphr.
55: 323, 346	134: 181-201	<i>in Top.</i> 195.25 s.,
78a: 45-48, 68, 72,	163: 417	224.29, 234.18,
73, 81, 111, 123,	186: 611	243.25 ss. y 253.9 s.:
221, 222	206: 624, 626	716
87: 586	211: 623	Alex. Mynd.
99.3: 673	212: 629	fr. 17 Wellmann: 359
99.20-3: 561-82	213: 626	

Ammon.	142-43: 516	8.208.1: 417
<i>Diff.</i> 18.24: 612, 768	165: 342	9.14.7: 750
An. Gr. Boiss.	193.12 s.: 825	47: 619
II 227 s.: 581	212.6 s.: 661	126: 638
III 176 s.: 124	<i>Παροιμίας</i> : 48, 104,	216.6: 763
Anacr.	106	366: 289
AP 6.138: 867	Antiphil.	411.4: 417
fr. 15: 652	AP 16.136: 802	459: 124
Anacreont.	Antipho	475: 561-82
17.17: 417	3.4.3: 807	519: 349
Anan.	5.45: 654	10.42: 162-72
fr. 3: 827	5.51: 889	71: 338
Anaxag.	Antipho Soph.	110: 767
fr. 21a: 278	fr. 44a-71: 728	11.23: 124
Anaxandr.	58.7-9: 196, 449-75	195: 359
fr. 74: 753	AP (véase también <i>App.</i>	259: 124
Anaximand.	<i>Anth.</i> )	381: 595
fr. 1: 211, 385, 469	1.101.2: 417	12.57.2: 552
And.	2.1.401: 785	96: 118, 124, 480
1.1: 433	5.46.28: 707	125: 553
1.98: 460	107: 551, 821	132: 372, 376, 449-
1.135: 434	169: 780, 781	75, 609-33, 799
1.137: 442, 444	173: 618	159.3 s.: 543-53
Anon. Vit. Thuc.	241.7 s.: 417	14.40 s.: 225
201.54 Westermann:	6.42.6: 868	101: 225
342	138: 867	16.5.3: 785
Ant. Meliss.	7.12: 359	111: 552
1.29 (136.877 s.	13: 124	132.2: 168
Migne): 609-33	16: 596	136: 802
Antiatt.	19: 359	198.6: 549, 551, 595
λ 23: 226, 765	30: 359	199.8: 449-75
π 9: 753	48.3: 596	275: 574
Antim.	144: 481	Ap. Ty.
fr. 52 Matthews: 519	157: 481	<i>Ep.</i> 92: 191
Antip. Sid.	170: 552	Aphth.
AP 7.30: 359	178.3: 847	<i>Fab.</i> 2: 359
AP 7.467: 596	287.1 ss.: 548, 595	28: 627
AP 7.713: 359	295: 481	277: 359
AP 11.23: 124	380.3 s.: 595	Apollod.
Antip. Thess.	392.6: 595	1.9.17 y 3.6.4: 511
AP 7.287.1 ss.: 548, 595	395.6: 596	Apollod. Car.
Antiph.	421.6: 481	fr. 23: 720, 821, 825
fr. 2: 618, 845	467: 596	Apollod. Gel.
20: 49	583.6: 417	fr. 3: 342
121.7: 411-20	713: 359	

Apollod. Hist.	100: 561-82	6: 199
<i>FGH</i> 244 F 133: 340	7.8: 274	20: 655
Apost.: 95, 100	53: 419, 536	37: 590
1.5: 343	58: 64	42: 656
32: 550	59: 794	77: 883
49: 507	66: 659	79: 623
56: 175	79: 50	82: 551
63: 806	88: 519	90: 201
65: 529-37	8.21: 222	91: 48, 690
69: 750	30: 878	93: 149
78: 627	39: 550	99: 543-53
84: 551	72: 141-49	14.1: 473, 806
88: 306	87: 315, 784, 819	15: 627
2.10: 340	9.3: 507	87: 306
28: 340	6: 888	90: 397
31: 550	29: 507	92: 553
50: 553	40: 273	100: 394-401
82: 189	82: 56	15.5: 709
84: 553	93: 342, 507	19: 248
88: 693	10.8: 619	22: 181-201
92: 693	18: 353-63	51: 274
100: 627	27: 507	66: 339
3.18: 693	36: 543-53	94: 506
50: 581	55: 582	16.8: 506
72: 64	57: 507	30: 289
75: 507	62: 309	55: 771
4.1: 89	67: 501	56: 814
3: 427-39	65 y 66: 495-519	60: 656
17: 518	11.3: 290	64: 518
22: 491	36: 290-300	84: 359
47: 331-44, 913	48: 785	98: 273
5.2 y 7: 155-75	100: 590	17.20: 474
14: 699-709	12.3: 592, 611	25: 141-49
40: 758	19: 199	28: 326, 329, 832
57: 518	23: 569	47: 771
74: 273	24: 572	61: 48, 222
76: 785	3: 599	69: 273
6.9: 771	45: 419	75: 708
24: 581	53: 274	85: 817
26: 329	82-83: 552	91: 181-201
27: 743	89: 50	95: 740
36: 780	92: 273	99: 776
57: 401	97: 200	18.20: 64
61: 274	100: 239-49	37: 740
89: 769	13.3: 148	47: 833



(Apost. 18.)58: 272, 274	55: 813	880: 740
71: 308	58: 786	974: 342
App.	82: 656	<i>Eq.</i> 197 s.: 626
BC 2.11.75.8-10: 561-82	85: 329	255 s.: 433
BC 2.20.145.16 s.: 577	89: 518	308 s.: 703
<i>Mith.</i> 392 s.: 192	99: 141-49	309: 707
<i>App. Anth.</i>	5.14: 817	314: 421
<i>Ep. add.</i> 3.256b3: 276	25: 64	656: 233
<i>Ep. exhort.</i> 48.6: 880-84	36: 833	830: 552, 556
<i>Ep. sepulcr.</i>	Ar.: 12, 132, 915, 916, 922	841 ss.: 857
208.10: 417	<i>Ach.</i> 21 s.: 673-93	864-7: 706-7, 708
253: 826	60: 888	866: 703
311: 595	125: 888	867: 856
286.3: 618	201: 739	1013: 240
<i>Append.</i>	309: 421	1031: 793
1.2: 619	318, 355, 358, 366:	1037-44: 767
59: 411-20	583	1068: 793
74: 692	372 s.: 433	1096: 558
99: 273	395-9: 654	1119 s.: 813
100: 427-39	395 ss.: 557	1152 s.: 481
2.1: 780	936-9: 331-44	1244: 582
12: 449-75	985: 339	1288 s.: 340
19: 491	1000-2 y 1085-7:	1316: 170
29: 50	1112	<i>Lys.</i> 134-6: 582
38: 708	1071 s.: 557	155 ss.: 638
43: 339	1174-89: 557	260 s.: 845
44: 339	1189: 558	299: 519
66: 107	1202: 1112	372: 594
72: 64	<i>Av.</i> 3: 673-93	520: 785, 844
73: 794	30 ss.: 814	671: 856
3.26: 652	54 ss.: 557	686 s.: 513
30: 891	59 s.: 558	695: 252
39: 343, 507	199 s.: 365	708 s.: 673-93
42: 891	245: 414	772 s.: 694, 697
44: 273, 756	686: 274, 535	993: 806
60: 226, 309, 765	767: 224	1038: 124
65: 793	769 ss.: 358	1039 s.: 119
66: 501	807 s.: 491	1215: 739
68: 551	966: 842	<i>Nu.</i> 98 s.: 433
90: 881	1679 ss.: 365	132 ss.: 557
4.7: 883	1681: 659	494: 449-75, 807
21: 518	<i>Ec.</i> : 20	550: 780
26: 273	225 s.: 367	551: 856
27: 709, 748	433: 703	558 s.: 709
50: 278	638-40: 471	615 s.: 673-93

(Ar. Nu.) 660: 421	100: 533	1050: 653
683: 421	105: 886	1370: 594
720: 740	145: 703	1431: 47, 127, 757
792: 170	145 s.: 708	fr. 101: 551
896: 103	186: 50	156: 582
924: 103	192: 743	180: 50
948: 103	273: 703	191: 367
1037: 103	274: 705	308: 49
1045: 103	303 s.: 781	350: 417
1084: 103	460 ss.: 557	372-91: 511, 516
1100: 421	635 ss.: 468, 807	497: 779
1144: 557	679-82: 659	540: 326
1165: 558	681: 365, 659	563: 329, 887
1272: 657	684 s.: 891	Ar. Byz.: 63, 93
1300: 815	838: 168, 169	<i>Epit.</i> 2.431: 116, 394-
1314: 103	892: 170	401
1415: 85	924: 170	fr. 359 Slater: 745
1423 s.: 471, 807	935: 943	Ar. Did.
1425: 753	995: 127	82.1.9: 70
<i>Pax</i> 92: 555, 603	1343: 943	Archil.
95: 555	1400: 144, 151	fr. 20: 506
179-84: 557	1430 ss.: 766	23.14 s.: 720, 821,
645: 166	1431: 767	826
698 s.: 582	<i>Th.</i> 40: 170	110: 124
753: 703	487 s.: 170	126: 720, 722, 821
757 s.: 535	517-9: 258-63, 449-	130: 694
1031: 823	75	134: 780, 804
1179 ss.: 673-93	528: 72	174-77, 179-81 y
<i>Pl.</i> : 75	529: 45-48, 72	329: 627
48: 791	529 ss.: 222	Archipp.
202 s.: 118	530: 81	fr. 4: 50
231 ss.: 433	647 s.: 693	Arist.: 6, 45, 76
255 s.: 577	733 s.: 49	<i>Ath.</i> 12.2.5: 771
256: 567	769: 421	<i>Cael.</i> 268a9-14: 327
379: 159-60, 166	V. 128: 166	<i>EE</i> 1219b5-8: 283-310
650: 875, 876	136: 555	1219b13-6: 303
779: 689	310: 421	1234b18-1246a27
1028 s.: 715-23	375: 743	(libro VII): 722
1084 s.: 339	529: 703	1236a35-7: 52, 83,
1151: 419	609: 164	114, 222, 976
1199: 312	642: 654	1238a2 s.: 52, 82
1204 ss.: 814	725 s.: 880	1240b1-3: 118, 728
<i>Ra.</i> : 926	919 s.: 880	1241a34 ss.: 716
35 ss.: 557	1022: 653	1245a29 s.: 51, 82,
93-6: 646, 644-56	1034: 535	114, 118, 222

(Arist.) <i>EN</i> 1100a10 ss.: 75, 218, 283-310, 524, 1004 1106b22: 880-84 1109a34: 118 1124b14 ss.: 716 1129b29 s.: 51, 69, 70, 82 1130a1: 88-90 1132b21-7: 449-75 1132b28: 807 1146a34 s.: 51, 70, 82 1155a-1172a16 (libros VIII y IX): 722 1155a22-6: 728 1156b26-8: 52, 83, 114, 117 1159b31: 51, 72, 82 1166a30-2: 51, 222 1167a22-b3: 728 1167b2 s.: 728 1167b17 ss.: 716 1168b6-9: 51, 52, 82, 83, 728 1179a28: 719 <i>GA</i> 746b7 s.: 52, 69, 75, 83 <i>HA</i> 606b19 s.: 52, 75, 83, 976 609a: 626 611a26 s.: 52, 75, 82 615b2-5: 358 <i>Int.</i> 16b26-17a7: 85 <i>Metaph.</i> 983a3 s.: 51, 82, 114 983a18 s.: 52, 83, 114 993b4 s.: 52, 69, 70, 83 1009b38 s.: 239-49 1074b1-13: 77 <i>Mete.</i> 364b12-4: 52, 75, 82 <i>Mirab.</i> 846b18-21: 627	<i>MM</i> 1194ab: 377, 462, 466, 467, 807 1212a14-27: 728 <i>Oec.</i> 1345a2-5: 846-47 <i>Po.</i> 1448b: 465 1457b6 ss.: 79, 80 <i>Pol.</i> 1255b28-30: 51, 82, 114 1263a30: 51, 82, 114 1303b29: 118 1314a5: 51, 82 1334a20 s.: 51, 82, 114 <i>Pr.</i> 941a20: 64 942b1 s.: 51, 53, 69, 75, 82, 115 943a24 s.: 51, 53, 75, 82, 115 945a8 s.: 118 945a28 s.: 52, 53, 64, 82, 115 945a37: 64 947a7: 64 951a20 ss.: 889 958b31: 124 <i>Protr.</i> : 104 4.1 s.: 52, 82, 227, 771 <i>Rh.</i> 1363a7: 52, 83, 797 1365b2 s.: 716 1365b17-9: 466 1368b6 ss.: 463 1370b: 776 1371b15-7: 52, 82, 127 1372b32 s.: 52, 82, 114 1373a3 s.: 52, 82, 114 1373b4 ss.: 463 1374a24: 719 1376a2-7: 52, 78, 82, 86, 93 1379a7-9: 716 1383b23 s.: 52, 82 1384a34: 52, 82	1388a6: 777 1389b10: 372 1394a21-5: 85-86, 87, 97 1394b17-26: 435 1394b23: 85 1395a2-07: 87 1395a2-7: 42, 61, 103, 108, 761 1395a10-2: 104 1395a19 s.: 52, 83, 86, 99 1395a20-3: 74, 87, 121 1395a20-33: 524, 1003-4 1395b8: 88 1399a25 s.: 116 1406b12 s.: 278 1409b27: 474 1411b22 s.: 84 1412a19 ss.: 57 1413a17: 61 1413a17-20: 37, 52, 53, 83, 78-84, 87 1413b28 s.: 124 <i>SE</i> 183b22 s.: 118 fr. Rose 4: 73 Rose 13 (463 Gigon): 5, 73, 77- 78, 84 Rose 44: 307 Rose 523: 507 Rose 675: 827 Ross 5: 305 Ross 8b: 77 <i>Παροιμίαι</i> : 77, 78, 105 Aristaenet. <i>Ep.</i> 1.13.36: 323-30 1.17.9: 507 1.28.20 s.: 123, 553 2.1: 581 2.1.4-7: 271-77 2.17.18 ss.: 141-49 2.21: 124
---	---	---

Aristid.: 106	9.76a: 582	540e: 498
<i>Aegypt.</i> 354.1-3: 655	97a: 273	568e: 124
<i>Eleus.</i> 259.13 ss.: 739	10.5a: 326, 327	608c: 277
<i>In Reg.</i> 61.25 ss.: 262	66a: 793	652f: 124
<i>Leuctr.</i> V 474.3-6: 861-62, 864	11.38a: 299, 305	<i>Epit.</i> 2.1.8.24 s.: 55
<i>Pan.</i> 95.21: 655	12.4a: 118	Ath. Al.
110.17 s.: 122	18c: 199	26.32.36 ss. Migne: 614
<i>Prod.</i> 407.24-8: 651	19c-d: 883	Athenag.
<i>Quatt.</i> 118.17 s.: 652	30b: 694	<i>Leg.</i> 3.1: 794
184.2 s.: 561-82	74h: 339	Auson.
228.28-31: 851-62	91a: 552	<i>Lud. Sept. Sap.</i> 5.7-9: 6
235.17-9: 181-201	13.2b: 274	Babr.
299.33 s.: 851-62	51f: 119, 480	4.4: 779
<i>Rh.</i> 37.1 s.: 276	79a: 592, 609-33	16.6: 124
94.19: 474	14.22a: 273	37.6: 835
111.7 ss.: 861-62	15.88a: 491	58: 338
<i>Sacr. I</i> 289.13 s.: 861	95a: 880-84	143: 611, 616
<i>Soc. I</i> 487.6-8: 675, 693	16.49a: 274	167: 630
Ariston.	60b: 248	Bacchyl.
<i>Il.</i> 1.290: 787	61b: 419	1.164 s.: 823
10.173: 561-82	17.66a: 273	3.38: 204
Arr.	66d: 552, 599	3.75: 246
<i>An.</i> 6.13.5: 449-75	18.34g: 673-93	4.7 s.: 943
Arsen.: 95	57a: 299, 305	5.160-2: 307
4.63a: 169	66c: 419	5.195-7: 644, 648
68a: 592, 611	Artem.	10.51 s.: 644-56, 660
5.40a: 692	2.12: 764	11(10).45 s.: 652
55a: 175	2.13.21 ss.: 621	16.6 s.: 358
78k: 769	2.20: 359	17.23: 648
6.25a: 343	Asclep.	18.55: 518, 519
33a: 273	<i>AP</i> 5.169: 780, 781	fr. 2: 308, 757
50b: 326	Asclep. Tragil.	Basil.
88d: 781	<i>FGH</i> 12 F 13: 511	<i>Homil. provv.</i>
7.1d: 411-20	Asius	31.388.24 ss.: 67
16n: 827	fr. 1.4: 703	<i>Virg.</i> 760.28-39: 709,
64a: 582	Asp.	748
94a: 771	<i>in EN</i> 98.35 ss.: 716	Bias: 89
8.60d: 881	Ath.	Call.
62b: 418	60d-e: 104-6	<i>Ap.</i> 4 s.: 358
77g: 226, 234	157d: 329, 887	<i>Del.</i> 250 ss.: 358
89a: 582	186f: 124	<i>Epigr.</i> 13.6: 162, 164
89c: 752	270f: 124	28: 707
89m: 819	317a: 69	<i>Iov.</i> 97: 653
91e: 296	393de: 359	fr. 110.71 s.: 155-75
	437cd: 1112	178.7-10: 119

(Call. fr.) 191.64-77: 75	Cleatenet.	599: 793
192.3: 535	84 T 4: 516	600: 495-519
194.46 ss.: 353-63	Cleanth.	601: 501
195.31-4: 543-53	fr. 1.20: 763	691: 590
226: 496	Clearch.: 77	735: 655
260.54: 531, 532	fr. 44: 498	736: 656
528a: 449-75	69a: 89	826: 181-201
Callistr.	69c: 73, 88-90	869: 141-49
6: 574	Clem. Al.	895: 226, 765
<i>Carm. conv.</i>	<i>Cohort.</i> 64: 124	<i>Coll. Coisl.</i>
fr. 9 PMG: 623	<i>Paedag.</i> 141 y 171: 124	114: 427-39
<i>Carm. pop.</i>	<i>Protr.</i> 2.16: 622	132: 449-75
fr. 2.14 s. PMG: 844	10.90.3: 183	137: 491
Caucal.	<i>Strom.</i> 1.14.61.2: 880-	177: 553
FGH 38 F 2: 502, 511	84	199: 529-37
Cephisod. Isoc.	2.23.141.3 s.: 830	200: 794
discipulus: 104-6	3.4.30.2: 118	210: 561-82
Cerc.	6.7.6-8: 419	229: 222
fr. 2: 124	Cleobul.: 794, 833, 880-84	277: 891
9.10: 674	Cocondrius	303: 226, 765
<i>Certamen</i> : 6, 75, 1013	<i>Trop.</i> p. 236.18 s. Sp.	310: 793
122-7: 307	III: 80	311: 495-519
Chaerem.	<i>Coll. Bodl.</i>	353: 181-201
fr. 14.12-5: 271-77	63: 806	383: 656
Charito	66: 551	<i>Coll. Mon.:</i> 590
4.2.2: 582	147: 181-201	<i>Com. adesp.</i>
4.2.4: 766	188: 553	Kock fr.
Chilo: 89, 101	218: 411-20	50: 547
10.3.7 DK: 305	221: 155-75	474: 654, 655
14 DK: 786	231: 699-709	545: 878
Choeril.	241: 155-75	560: 489
fr. 11 Bernabé: 248	303: 844	631: 794
Chor.	325: 581	1235: 292
<i>Or.</i> 2.23: 787	344: 59	<i>PCG</i> fr.
8.2.133.4 s.: 553	354: 780	144: 175
Chrys.	401: 529-37	249: 674, 684
47.360.45: 342	402: 561-82	808: 519
48.1056 s.: 609-33	407: 107	859: 71, 1004
49.331.25: 760	452: 222	<i>Comm. Arist. Gr.</i>
54.587 ( <i>Serm. Gen.</i> 2.1):	473: 141-49	XX 222.22: 452, 462
856, 857	479: 550	XXI 2, 114.26 s.: 777
61.587.34 ss.: 609-33	516: 353-63	XXII 3.31.31: 462
Chrysipp.	532: 891	Constant. VII Porph.
fr. 28.8.4 ss.: 353-63	565: 507	<i>De thematibus, Asia,</i>
45.2: 88-90	588: 495-519	2.68-70: 343

Corn.	34.20: 654	D. S.
ND 32.21-33.2: 201	51.18.8: 375	3.37.8: 629
Crater.	54.9: 818	3.40.7: 548
fr. 15 Müller: 48	57.63.5: 654	8.32.3: 548
Cratin.: 132	59.122: 782	14.109.4: 657
Kock fr. 52: 252	66.3: 654	D1: 141-49, 240
PCG fr.	Ep. 3.7: 372	D2
2: 342	<i>Prooem.</i> 35.4.5: 417	98: 201
6: 123, 543-53	42.2: 654	526: 141-49
34: 797	48.2: 117	D3
56: 252	48.2.2 s.: 89	102: 181-201
135: 252	D. C.	244: 427-39
392: 507	50.19.2: 474	499: 495-519
Crin.	51.19.7: 889	593: 181-201
AP 7.380.3 s.: 595	60.16.7-8: 262	652: 141-49
16.199.8: 449-75	D. Chr.	500: 501
Critias	5.25-7: 630	Dem. Phal.
fr. 10: 71	7.17: 766	<i>ap.</i> Stob. 3.1.172.4: 880-
11: 673-93	11.120: 258-63	84
Cypr.	35.50: 508	Demad.
fr. 18.2: 888	63.7: 575	fr. 18: 766
D.	D. H.	27: 165
2.16.1-4: 673-93	7.44: 348	Demetr.
4.41.1-4: 673-93	8.51.4.3: 413	<i>Eloc.</i> 132: 91
9.36-7: 673-93	8.79.2: 845	156: 91
18.111.1: 673-93	11.13.4.7: 416	285: 766
19.131.3: 375	11.39.1: 417	Democr.: 6, 101, 474
148: 507	8.33.3 s.: 192, 198	fr. 76: 191, 197, 200
261.2: 673-93	8.52.1.8 s.: 181-201	145: 274
270.5-7: 375	<i>Comp.</i> 12.37-40: 105	168: 611
20.47.4: 372	26.150-4: 105	243: 775
124.3: 719	<i>Pomp.</i> 6.1: 105	Dicaearch. Phil.: 77
21.46: 842	D. L.	Dicaeog.
91.7: 673-93	1.28 ss.: 75	fr. 5: 819
196.6: 375	59: 771	Did.: 294
23.66: 890	82 s.: 75	fr. 18: 495-519
178.8-12: 673-93	70.3 s.: 804	Didym.
24.140 s.: 466	70.8: 786	<i>Trin.</i> 6.4.13: 155-75
25.47.5: 673-93	92.5: 833	Din.
75.1-8: 76, 121, 122,	93.8: 880-84	<i>Dem.</i> 17.5: 674
524, 673-93, 1004	6.31 s.: 689	Diocl. Com.
88 s.: 810-13	9.37: 274	fr. 3: 50
89: 114, 119, 296,	D. P.	Diog.
720, 834	<i>Au.</i> 2.20: 358	fr. 102 Giannantoni:
30.36: 535		689

Diogen.	26: 507	Diogen. Vat.
<i>Praef.</i> : 67	30: 888	2.32: 427-39
1.41-5: 47	37: 353-63	49: 155-75
1.10: 343, 507	72: 507	51: 699-709
24: 506	79: 507	3.19: 529-37
27: 693	88: 273	20: 561-82
32: 806	99: 340	55: 353-63
33: 750	6.2: 495-519	69: 793
37: 551	4: 248	71: 495-519
40: 306	7: 507	73: 501
57: 372	9: 309	98: 590
63: 51, 222	10: 495-519	4.35: 813
68: 507	20: 417	Diogen. Vind.
79: 189	70: 312	1.8: 343
84: 627	70a: 783	14: 551
2.11: 340	71: 60, 64	45: 189
19: 550	72: 785	48: 627
31: 181-201	90: 199	61: 181-201
53: 252	91: 572	70: 619
60: 147	95: 148	95: 474
61: 553	99: 50	2.2: 155-75
99: 427-39	34: 599	7: 699-709
3.10: 507	82: 590	9: 474
20: 474	70b: 299, 305	14: 692
22: 344, 913	7.1: 273	29: 581
39: 693	16: 656	42: 771
43: 175	17: 655	62: 529-37
48: 155-75	18: 656	63: 561-82
55: 699-709	30 y 33: 552	85: 141-49
61: 155-75	35: 419	93: 507
80: 758	42: 48, 690	3.3: 794
100: 273	56: 306	28: 785
4.1: 785	60: 553	34: 590
16: 581	77a: 248	43: 273
18: 743	84: 394-401	54: 148
20: 329	93: 306	62: 306
41: 561-82	36: 797	78: 507
49: 769	64: 599	Dionys. Eleg
71: 536	66 y 67: 599	fr. 1: 339
72: 693	8.22: 771	Dionys. Trag.
82: 222	33: 553	fr. 3: 283-310
85: 50	48: 474	Diosc.
95a: 878	51: 289	AP 11.195: 359
5.4: 141-49	52: 656	Diph.
11: 550	59: 48, 222	fr. 53-54: 516

(Diph. fr.) 87: 618, 845	<i>Andr.</i> 91-3: 551, 602	1253: 652
<i>Κληρούμενοι</i> : 335	100-2: 283-310	1265-9: 889
Ducas	237: 886	1325 s.: 594
<i>Hist. turcobyz.</i>	376 s.: 949	<i>Hec.</i> 4 s.: 584
22.10.43 ss.: 614	406: 846	251-3: 716, 721
Duris	437 s.: 449-75	251-3: 719
fr. 49, 68, 76 Müller:	537 s.: 551	282-5: 314
48	546 ss.: 532	334 s.: 551, 556, 603
EM	628: 638	351 s.: 411-20
49.14 ss.: 566	779 s.: 893	489: 555, 603
320.46-321.2: 155-75	891 s.: 781	812: 532
362.24-29: 561-82	924 s.: 741	883-7: 512
525.36 s.: 342	957 s.: 123, 880	883-7: 511
Emp.	1074: 753	958 s.: 692, 694
fr. 3: 653	1259: 530, 532	965: 532
Ephr. Syr.	<i>Ba.</i> 145 ss.: 796	977: 532, 533
<i>Imit. provv.</i> 214 s.: 609-	246: 888	1024: 536
33	347-50: 673-93	1080 s.: 877
Epich.	386: 169	1284: 170
fr. 98.78: 45, 47, 68	602 s.: 673-94	<i>Hel.</i> 176: 825
113.275: 703	617: 411-20	435 s.: 557
211: 722	697 ss.: 629	513 s.: 72, 117, 119,
228: 888	740 s.: 673-93	121, 123
245.6: 820	752-4: 673-93	560: 819
<i>Pseudepich.</i>	765: 532	828: 532
fr. 266: 820	794 s.: 394-401, 404,	837: 365
269.1 s.: 141-49	406, 918	896 s.: 567, 568, 576
Epimenid.: 224	848: 491	1013 s.: 470
<i>Et. Gen.</i>	853: 652, 654	1145: 622
α 337: 566	889: 533	1528: 532
<i>Et. Gud.</i>	<i>Cyc.</i> 464: 558	<i>Heracl.</i> 109 s.: 534, 535
π 454.40-7: 67	646: 814	166 s.: 594
Eub.	<i>El.</i> 94 ss.: 532	168: 536
fr. 9.6 s.: 411-20	151 ss.: 358	179 s.: 880
13: 125	384 s.: 278	220: 867
Eup.: 767	828 s.: 586	223: 532
fr. 39: 551	830: 299	246: 888
59: 273	842 s.: 673-93	332: 586
182: 226, 765	901 s.: 804	424: 449-75, 715-23
304: 124	957 s.: 867	476 s.: 844
372: 146	999: 532	657: 586
Eur.: 101	1036 s.: 844	709: 654
<i>Alc.</i> 357: 814	1142 s.: 585	746 s.: 123
369: 826	1173: 532	802: 532
691: 85	1206: 638	862-6: 283-310



( <i>Eur.</i> ) <i>HF</i> 26: 481	749 s.: 618, 845	1209 s.: 594
109 s.: 358	852: 372	1220 s.: 586
111 ss.: 119, 743	987: 417	1224 ss.: 278
336: 533	1211: 814	1228: 757
480 s.: 865	<i>Ion</i> 246: 762	1228-30: 288
509 s.: 797	399 s.: 762	1279 s.: 594
515-7: 597, 803	685: 823	1314 ss.: 557, 558
630: 568, 561-82	735: 372, 376	<i>Or.</i> 1-3: 233
691 ss.: 358, 359	926: 654	36: 652
818 s.: 532	927: 341	44: 797
869: 797	938: 586	170 ss.: 532
877-83: 652, 665	1016 s.: 762	195: 845
882: 647	1063: 413	195 s.: 461
932 s.: 806, 848	1247-9: 449-75	233 s.: 125
953: 673-93	1253: 532	234: 71, 710, 748
1010: 532	1515: 372	279: 781
1169: 377	1535: 826	413: 449-75
1244: 262, 298	<i>IT</i> 32: 532	434: 887
1292 s.: 46	37: 167	507-17: 472
1295 ss.: 552	59: 830	508: 479
1306 s.: 673-93	82 s.: 652	527: 638
1336 s.: 867	117-9: 46	665 s.: 121
<i>Hipp.</i> 209: 706	282: 673-93	727 s.: 781
237: 652	351-3: 121	735: 949
265: 121	609 s.: 721, 825	804: 121
304 s.: 551	769 ss.: 358	841: 638
415-8: 176, 741	947-60: 1112	903: 169
498: 170	1302-8: 557	1008: 794
525 s.: 769	1304: 558	1217: 533
661: 533	1396: 394, 552	1330: 745
718: 147	<i>Med.</i> 28 s.: 551	1499: 532
730 s.: 191, 204	34 s.: 187, 188, 191	1561 ss.: 557, 558
776: 558	85 s.: 121	<i>Ph.</i> 181: 688
891 s.: 191	248 ss.: 844	243: 949
916: 555	294 s. y 298 s.: 1056	388: 419
1074 s.: 741	362: 341	391-3: 445
1213: 849	543: 814	395-9: 411-20
1290 ss.: 534	560 s.: 189	396: 117, 130, 221,
<i>IA</i> 160-3: 287, 300, 302,	618: 222	403, 918, 1028
757	636 s.: 783, 819	396: 1036
269: 826	729: 532	400-5: 416
331: 886	809: 821	405: 1036
343: 444	964: 117	406: 123, 418
443: 745	964 s.: 827	438-40: 120
614: 532	1203: 191	480: 466

(Eur. Ph.) 597: 118	TrGF	757.41 s.: 715-23
602: 886	6: 418	777: 419
865: 170	25: 119, 743	781.43: 532
1067 ss.: 557, 558	44: 288	789a: 419
1215: 762	93: 432-33	799a: 189
1215-8: 230	95-7: 516	826: 413, 416, 411-20
1304: 586	123a-b: 516	888: 144, 145, 147, 151
1423 s.: 586	124.3: 532	1017: 196
1568: 638	133: 775, 776	1035 s.: 760
1659: 586	144: 775, 886	1036: 761
1663: 804	148: 326	1046: 827
1721: 532	198: 288	1073.5: 308
1761 ss.: 602	256: 301	1091 s.: 821
Rh. 183: 147	271: 239-49	Eus.
473: 181-201	273: 288, 300, 302	HE 5.1.14: 794
535: 586	285: 46, 125	PE 2.3.19-21: 622
724: 798	313: 435	Eust.: 112, 114, 829
730: 491	333: 119, 808	Ep. 44 y 45: 67
798: 798	370.9-11: 586	Il.
805: 798	397: 582	1.37.3 ss.: 224-25
Supp. 220-4: 704-5	413: 720, 810-13,	156.12 s.: 787
267-70: 288, 300,	833-34, 912,	164.35: 787
302, 757	1032, 1051	243 s.: 495-519,
331: 689, 694	419: 434, 763, 816	495-519
580: 191, 194	437.2 y 438: 771	385.1 ss.: 155-75
619: 706	458: 191	388.9 ss.: 358
689 s.: 673-93	474: 70, 118	2.179.12 s.: 787
775-7: 696	475: 745	180.2 s.: 650
813: 372, 376	492.4: 169	299.14-19: 164
1155: 551	494: 556, 603	502.7 ss.: 495-519
1178 s.: 449-75, 715-23	506: 878	734.17-21: 273
Tr. 102: 841	507: 597	3.40.18-41.8: 561-82
418: 551	508: 119, 808	40.23 s.: 72, 778
432 s.: 827	509: 119, 743	229.10: 612, 768
467 s.: 372	542.2: 744	560.14 ss.: 155-75
509 s.: 283-310	554a: 474	621.25 s.: 622
638-40: 46	604: 394-401	625.16: 495-519
678: 785	661.1: 288, 757	724.2: 837-39
1242-5: 673-94	668: 45-48, 68, 81,	921.22 ss.: 141-49
frr. Nauck <sup>2</sup>	114, 221, 220-21, 776	4.7.23-8.9: 181-201
484: 121	711: 258-63, 449-75	248 s.: 148
597: 673-93	752-69: 516	454.18-20: 519
598: 71	754b: 571	464.11: 51, 222

(Eust. 4.)572.6: 569	Georg. Cedr.	72: 507
935.23 s.: 51, 222	<i>Comp. hist.</i> 2.516.3	78: 353-63
<i>in D. P.</i> 347.33 ss.: 495-519	Bekker: 155	86: 342
<i>Od.</i>	Georgius Monachus	91: 619
1.28.25 ss.: 141-49	110.1225.22 ss.: 609-33	93: 495-519
56.43 s.: 51	<i>Gnomol. An. Gr. Boiss.</i>	3.12: 590
67.4 s.: 629	III 472: 590	15: 572
102.10: 629	<i>Gnomol. Vat.</i>	29: 552
277.16: 880-84	511: 181-201	32: 553
332.7: 549, 551	<i>Gnomol. Vat. Epic.</i>	35: 306
345.13 s.: 617	75: 289	46: 394-401
365.31 s.: 49	Gorg.	48: 306
387.34-6: 418	<i>Pal.</i> 4: 372, 376	54: 48
2.91-2: 880-84	test. I: 728	61: 181-201
112.33: 306	fr. 6.14-6: 833-34	78: 474
136.17 s.: 51, 222	8: 728	86: 771
194.15: 568, 571	13: 105	87: 273
265.38 ss.: 365	Gr. Naz.	88: 48, 222
265.43: 659	35.569.3: 708	93: 708
323.43 s.: 721	576.31 s.: 708	Greg. Cypr. II
337: 629	1029.19-21: 561-82	1.12: 343
<i>Op. p.</i> 168.28 ss.: 155-75	1052.2 s.: 577	23: 750
<i>Fab. Synt.</i>	37.611.3-6: 709	49: 699-709
25: 611	1440.20 ss.: 609-33	2.70: 552
33: 181-201	<i>Ep.</i> I 768 b: 359	Greg. Cypr. Leid.
41: 610	<i>Or.</i> 40.678a: 168	1.23: 340
57: 625	Gr. Nyss.	36: 343
Favorin.	46.841.36: 577	43: 750
fr. 96.8.15: 582	<i>Ep.</i> 3.7.8: 609-33	47: 550
Gal.	Greg. Cypr.	49: 627
<i>Adhort. ad art. addisc.</i>	1.27: 507	61: 673-93
8.13-22 Wenkebach:	28: 693	68: 699-709
181-201	31: 627	79: 758
<i>Adv. Iul.</i> 272.6 s.: 859	35: 806	96: 329
273.5-274.15: 851-62, 913	47: 550	2.15: 222
<i>Cris.</i> 9.645.5-13: 709	54: 181-201	19: 878
<i>Propr. anim.</i> 5.7.15: 880-84	60: 189	29: 507
<i>Temp.</i> 1.676: 121, 123	76: 340	42: 340
Gaufrid.	79: 693	43: 507
<i>Ep.</i> 32 (205.861 C Migne): 631	89: 491	50: 273
	95: 155-75	57: 474
	2.7: 785	62: 793
	14: 771	79: 880-84
	49: 529-37	89: 883
	50: 561-82	95: 148

(Greg. Cypr. Leid. 2.)97:	92: 306	53: 473
306	100: 394-401	109: 627
98: 181-201	5.5: 48	5.89.11 s.: 465
3.18: 274	<i>h. Hom.</i>	92ç: 795
23: 273	<i>Ap.</i> (21) 1-4: 358	92β.3: 767
25: 776	<i>Bacch.</i> 1 ss.: 622	6.11: 561-82
26: 740	<i>Cer.</i> 480 y 486 s.: 303	129 s.: 75
Greg. Cypr. Mosq.	<i>Dem.</i> 187: 622	131.23: 767
1.27: 507	<i>Merc.</i> 90-3: 810-13	138: 75, 122, 495-
28: 693	92: 548	519, 524, 526,
57: 189	451: 653	1008
73: 340	25.4 s. y 30.7 s.: 303	7.8.45: 785
76: 693	Harp.	10: 304
85: 491	60.1 s.: 88-90	11.3: 465
98: 343	162.11-4: 891	11.15 s.: 465
2.5: 750	297.12-5: 519	49.16: 801
9: 550	307.7 ss.: 153	57.1: 743
11: 627	Hdn.	101.3: 761
25: 340	<i>Philet.</i> 191: 226, 765	163: 576
32: 529-37	<i>Pros. cath.</i> 3.1.25.18 ss.:	8.22.1: 706
39: 699-709	365, 659	77: 771
49: 155-75	Hdt.	130: 576
60: 785	1.2.6: 260, 474	9.37.2: 743
69: 758	8: 886	Hecat.: 509
3.22: 529-37	30.21 s.: 309	[Heliod.]
23: 561-82	31: 307	<i>in EN</i> 95.9 ss.: 716
48: 536	31.15 s.: 309	Hellanic.
49: 339	32.5-7: 304	<i>FGH</i> 4 F 71: 515
53: 878	32.46: 6, 101	<i>FGH</i> 4 F 103: 45-48, 75,
73: 507	32 s.: 195, 283-310	81
84: 353-63	34: 287, 304, 598	<i>FGH</i> 4 F 125: 48, 75
100: 340	38: 598	Heph.
4.1: 507	44: 622	26 s.: 127
7: 273	47: 548	Heraclid. Sinop.
13: 495-519	67: 468, 807	<i>AP</i> 7.392.6: 596
22: 501	68: 147	Heraclit.: 6, 632
23: 507	73.19: 372	fr. 3b: 728
28: 793	85: 598	5: 552, 741
47: 590	86.13-6: 287	11: 752-53
51: 572	119.6: 654	13: 708
66 y 67: 552	131: 846	16: 227
70: 148	207: 181-201, 204	17: 194
83: 306	212-4: 348	34: 118, 548, 549,
89: 543-53, 599	2.57.1 s.: 365, 659	598, 812, 813
90: 599	3.3.10 ss.: 673-93	57: 74, 226

(Heraclit. fr.) 58: 778	267 s.: 227	128: 840
60: 691, 692, 912	296 s.: 186	210 s.: 472
61: 708	353: 470, 821, 825	225: 623
79: 598	353-5: 722	274: 438
96: 597	483 s.: 885	291: 787
101a: 308	498: 417	593 s.: 515
104: 74	595 s.: 705	594: 498, 502
112: 783	617 ss. y 661 ss.: 795	2.136 s.: 844
119: 820	694: 880-84	298 ss.: 626
128: 552	708 ss.: 467, 870	299 s.: 746
Heraclit.	709-11: 265	308 s.: 624
<i>All.</i> 33.7.1: 413	721: 467	449: 159-60, 163
Herm.	760-4: 755, 784	459: 358
<i>in Phdr.</i>	826-8: 303	722: 516
23.16-9: 721	Sc. 314 ss.: 358	3.2 s.: 659
236b: 851-62, 863,	Th. 96 s.: 303	33 ss.: 624
864, 870	124: 224	277: 227
256b: 887	185: 224	375: 166
Hermog.: 97	371-4: 224	4.350: 169
Herod.	954 s.: 303	5.178: 843
1.25: 707	fr. 286: 388, 449-75	6.234: 654
37 y 76 s.: 843, 844	373: 474	236: 159, 163
2.61: 47	Hierocl.	490-3: 844
3.85: 162, 166	<i>in</i> CA 8.6.14: 375	492: 785, 844
5.68: 167	Him.	528: 339
6.99-102: 613, 622	13.1: 574	661: 1066
Herodor.	63.25: 359	500: 601
FGH 31 F 6: 511	Hipparch.	7.238: 166
FGH 31 F 13: 45-48	fr. 90.22: 329, 343	451: 227
Hes.: 5, 923	Hippon.	467 s.: 502
<i>Chiron. Praecept.:</i> 6	fr. 29a.1: 703	467 ss.: 516
ME: 6	66: 793	468 s.: 511
Op.: 5, 71, 108	68: 595	8.1: 227
40: 883	115.11 s.: 162	18: 680
57: 867	135b.1: 703	18-27: 694
94 ss.: 338	Hld.	230 ss.: 516
112: 749	1.13.1.3: 413	565: 228
172 s.: 303	2.17: 341	69-74: 575
179: 763	5.29.6: 577	69-74: 205
214-8: 181-201, 203,	8.5.8: 571, 577	9: 725
214	Hom.: 5	230 s.: 575
218: 127	<i>Il.:</i> 369	249 s.: 197
220: 479	1.5: 208	406 ss.: 695, 696
260: 479	42: 472	632-6: 472
265: 474	106-8: 790	10.171-4: 561-82

(Hom. <i>Il.</i> 10.)250: 805	357: 594	78: 844
11.336: 575	23: 658	162: 844
390: 548, 598	169: 875	288: 869
12.37: 752-53	306-48: 650	557: 844
105 y 137: 166	309: 646	10.184: 844
200 ss.: 626	330: 653	376: 869
208: 624	423-8: 649, 651	468 = 477: 844
433-6: 575	467: 657	494 s.: 275
13.437: 596	487: 191, 194	495: 274
659: 472	650: 867	516: 586
812: 752-53	684: 166	11.109: 227
14.16: 548, 598	740 ss.: 516	118: 472
99: 575	745 ss.: 511	178: 782
219: 622	787: 805	207: 275
231: 502	24.54: 552, 596	352: 785, 844
15.128 s.: 812	205: 594	405-39: 378
132: 337	238: 601	441-56: 237
207: 838	369: 262	12.30, 152, 456: 844
410-3: 575	527 ss.: 308, 338	13.109: 706
16.640: 875	550 s.: 803	337: 844
816: 752-53	612-20: 404, 918	423 s.: 843
17.30-2: 181-201,	734 ss.: 470	14.122: 842-43
214, 816	550 s.: 597	371: 796
32: 127, 1061	<i>Od.</i> : 369	15.71: 880-84
75: 248	1.241: 796	400 s.: 776
429 ss.: 596	346-59: 1067	569: 622
18.51: 601	356-9: 844	16.145: 844
104: 844	358: 785	216 ss.: 627
353: 875	441 s.: 166, 170	17.21: 52, 127
593: 943	2.329 s.: 340	217: 124
19.87: 477	4.134: 166	18.18 s.: 301
301 s.: 446	150: 769	231: 654
20.137: 785, 844	524-6: 164, 175	327: 654
196-8: 181-201,	802: 166	19.163: 119, 770
214, 817	5.118: 304	525 s.: 782
198: 127, 1061	6.48: 228	21.46: 166
250: 467	300: 791	344-53: 1067
21.40: 516	7.310: 880-84	350-3: 844
58: 516	8.167 s.: 119, 480	352: 785
79: 516	224: 515	22.287 s.: 298
22.79 ss.: 638	270 s.: 227	412: 347, 804
93 ss.: 624	283 s.: 516	469: 799-800
110: 795, 796	490: 465	23: 237
209-13: 205, 575	9.34: 419	11-3: 783
304: 796	65: 597	13: 744

(Hom. <i>Od.</i> 23.)103: 594	690-1: 507	Ion
201: 166	726: 226, 765	fr. 33: 365, 659
233 ss.: 781	806: 793	Is.
Horap.	871-4: 495-519	7.8.4-6: 719
<i>Hierogl.</i> 2.39: 359	μ 1884: 634	7.24, 26: 203
Hp.: 882	ο 270: 629	Isid. Pelus.
<i>Aër.</i> 15.6: 674	1299: 629	<i>Epist.</i> 3.26: 455
<i>Aph.</i> 1.2: 859	1729: 549	Isoc.: 104-6
<i>Coac.</i> 345: 654	π 563: 543-53	1: 104
<i>Ep.</i> 17.179: 411-20	964: 67	29: 619
<i>Epid.</i> 5.80, 5.85, 7.1,	965: 67	41: 786
7.45, 7.46, 7.48, 7.85,	2717: 312	2.33.2 s.: 576
7.90: 654	3817: 394-401	5.69: 298
<i>Morb.</i> 1.30: 654	σ 3104: 326	7.10: 233
2.22: 654	τ 1427: 141-49	63: 654
4.49.20: 764	1450: 326, 327	8.75.6: 417
<i>Prorrh.</i> 1.78: 654	1754: 329, 887	10.27: 601
<i>VC</i> 2.20: 687	χ 325 y 327: 365, 659	12.161: 654
<i>Vict.</i> 1.5.1: 674, 690	Hyp.	230.3-5: 73
Hsch.	<i>Epit.</i> 14.8: 372	260: 298
α 1766: 550	<i>Eux.</i> 22.3 s.: 375	15.212: 375
β 953: 165	I.	246: 298
968: 155-75	<i>BI</i> 2.587.2: 416	Iul.
971: 794	<i>Iamb. adesp.</i>	<i>Caes.</i> 12: 388, 449-75
973: 165	fr. Diehl 13: 394-401	29.9-11: 833-34
968: 155-75	fr. West 9.2: 703	<i>Or.</i> 2.9.3-6: 889
δ 747: 52	55: 141-49	4.5.6: 745
ε 768: 276	Iambl.	7.6.10: 506
1748: 650	<i>Myst.</i> 3.11.24: 51, 791	7.12.21-5: 155-75
1749: 650, 913	<i>Protr.</i> 47: 278, 800	Iul. Eccl.
5023: 561-82	<i>VP</i> 17.77.2-6: 709	<i>in Iob</i> 167.18: 417
6677: 228	inscripciones: 148, 198,	L <sup>2</sup>
7116: 693	394-401, 460, 597, 727,	5c.29: 590
η 957: 141-49	741, 867, 868, 918	98: 529-37
θ 29: 552	Ioann. Cantac.	Leon.
ι 622: 519	<i>Hist.</i> 1.417.12-5: 889	<i>AP</i> 7.19: 359
κ 670: 891	2.469.5: 183	<i>Lex. Sched.</i>
3390: 342	Ioann. Chumn.	386.397: 549
3652: 342	<i>Ep.</i> 5: 290-300	<i>Lex. synt.</i>
4764: 794	Ioann. Damasc.	θ 294.7: 609-33
4894: 549	<i>Vit. Barl. et Joasaph.</i>	Lib.
4895 y 4897: 596	290.6: 708	<i>Decl.</i> 5.1.73.8: 561-82
4899 s.: 549	Ioann. Scylitz.	34.2.18.1: 413
λ 6: 851-62, 864	<i>Synops. hist.</i> 4.10.25	39.45: 845
129: 793	Thurn: 155	40.2.14.6: 416

(Lib. Decl.) 51.1.8.8-10: 551, 553, 591	84: 766	9.12a-c: 239-49, 818
<i>Ep.</i> 25.2.5 ss.: 124, 495- 519	<i>Im.</i> 22.10: 124	25.25: 781
40: 359	<i>Ind.</i> 6.12-3: 252, 552	30.31: 817
150.1: 880-84	28.13 s.: 610	<i>Ps.</i> 23.5: 339
285: 803	<i>ITr.</i> 3: 117, 561-82	39.3: 534
429.3.3: 394-401	<i>Iud. Voc.</i> 8.11: 622	60.5: 339
515.3: 248	<i>Luct.</i> 10-5: 597	75.9: 339
559: 581	<i>Merc. Cond.</i> 12: 878	135.16: 813
1175.1 s.: 124, 495- 519	25.7 s.: 552	Lyc.
1184.11: 248, 746	38: 222	138 s.: 553
1218.3: 581	<i>Nav.</i> 22.6: 686	227: 519
1351.3: 248	<i>Ner.</i> 11: 804	228: 341
<i>Or.</i> 1.47: 394-401	<i>Philops.</i> 9.11 s.: 118	1451-3: 549, 551, 595
1.117: 846	<i>Pisc.</i> 3: 455	1462 s.: 362
48.28: 342	21.4-11: 889	<i>Lyr. adesp.</i>
56.14.11: 372	<i>Pr. Im.</i> 22: 124	fr. 42.2 PMG: 162
61.19: 124, 495-519	<i>Prom.</i> 9.3-6: 692, 694	119.1.17 PMG: 169
Longin.	<i>Trag.</i> 159 s.: 417	<i>Lyr. Alex. adesp.</i>
22.2.6 ss.: 568	Lucill.	fr. 11.8: 745
Longus	<i>AP</i> 11.239: 508-9	Lys.
1.18: 892	11.259: 124	2.81: 298
Luc.: 915	Lucillus Tarhaeus: 612, 767	8.11 s.: 278
<i>Alex.</i> 7: 627, 629	LXX: 213	14.27: 147
25.13: 536, 703	<i>Ex.</i> 21.22-7: 466	15.10 s.: 715-23
47.14: 417	<i>Ez.</i> 12.2: 813	21.25.8: 372
<i>Am.</i> 37: 766	23.31 ss.: 339	31.6: 123, 419
<i>Anach.</i> 1.4 s.: 708	<i>Hb.</i> 2.15 s.: 339	Lysis
<i>AP</i> 10.42.1: 172	<i>Ib.</i> 8.9: 276	<i>Ep.</i> 112.18-113.3: 709
<i>Cyn.</i> 18: 653	<i>Ie.</i> 5.21: 813	Macar.
<i>D. Meretr.</i> 13.4: 512	17.1: 829, 878	1.8: 343
14.4.5 s.: 552	25.15 ss., 49.12: 339	14: 619
<i>D. Mort.</i> 16.2.14: 114	31.33: 829, 878	20: 693
18.1.1 s.: 114, 797	<i>Is.</i> 6.9: 813	38: 141-49
<i>Dem. Enc.</i> 23: 650	51.17 y 22: 339	42: 507
40: 794	53.7: 795	44: 506
<i>Electr.</i> : 359	<i>La.</i> 4.21: 339	49: 806
<i>Ep. Sat.</i> 24: 779	<i>Lev.</i> 24.17-21: 466, 467	54: 306
<i>Fug.</i> 10.9 s.: 274	<i>Mal.</i> 3.16 s.: 878	73: 340
<i>Harm.</i> 3.42-7: 889	<i>Os.</i> 12.1: 247	76: 553
4: 273	<i>1Pa.</i> 29.15: 276	82: 340
<i>Herm.</i> 28.12-6: 582	<i>Pr.</i> 3.3: 829, 878	92: 550
79.21-6: 552	6.26-9: 631	2.6: 189
	7.3: 829, 878	7: 693
	7.22: 795	12: 627
		84: 699-710



(Macar. 2.)88: 155-75	88: 880-84	36: 175
3.10: 273	92: 299, 305	40: 692
12: 785	96: 312, 783	43: 89
28: 329	6.10: 590	51: 529-37
29: 791	30: 518	55: 581
36: 427-39	35: 50	56: 561-82
37: 273	37: 273	59 y 60: 771
39: 780	38-9: 552	71: 888
40: 305, 310	53: 883	81: 340
42: 222	71: 766	83: 474
44: 201	86: 489-91	84: 506
56: 50	89: 543-53	2.6: 880
67: 529-37	94: 880-84	14: 312, 783
72: 769	7.2: 813	24: 776
85: 489-91, 824	4: 48, 690	48: 48, 690
86: 148	8: 273	53: 813
99: 273	44: 394-401	84: 273, 276
4.3: 582	53: 306	92: 201
7: 561-82	67 y 68: 274	96: 289
17: 519	71: 271-77	97: 119, 274, 743
21: 693	86: 339	98: 771
28: 617	96: 343	3.7: 491
52: 193	99: 506	17: 305
61: 329	8.14: 274	49: 708
69: 581, 582	27: 771	Manuel Philes
74: 652	30: 656	<i>Carm.</i> 1.256: 156
75: 507	32: 312, 783	2.1.344: 51, 222
76: 126, 519	57: 491	Marc. Arg.
77: 519	69: 48, 222	<i>AP</i> 7.395.6: 596
89: 506	73: 817	Matth. Ephes.
91: 791	88: 64	<i>Ep.</i> B 44.42 p. 162
92: 273	<i>Serm.</i> 16.2.48 ss.: 365	Reinsch: 239-49
93: 265, 474, 756,	Macho	Maxim. Conf.
816	fr. 11.140: 552	<i>Serm.</i> 18, p. 591 Comb:
5.4: 273	Man.	189
12: 553	3.42: 763	Mazaris
26: 507	Man. Palaeol.	<i>An. Gr.</i> Boiss. III 176-
40: 353-63	<i>Or.</i> 4, 156.444cd	7: 495-519
51: 226, 309, 765	Migne: 189	Mel.
58: 507	Manass.	<i>AP</i> 5.173: 618
59: 793	<i>Comp. chron.</i>	12.57.2: 552
60: 495-519	3407 y 4556: 156	12.125: 553
67: 771	6159: 614	12.132: 372, 376,
76: 417	<i>Mant.</i>	449-75, 609-33,
78: 200, 290	1.34: 141-49	799

(Mel. AP) 12.144.4: 181-201  
 12.159.3 s.: 543-53  
 Memn.  
*FGH* 432 F 4.3: 561-82, 913  
 Men.: 101  
*Asp. (Scut.)* 307: 654  
*DE* 27-9: 114, 335, 590-91  
 fr. 4 Sandbach: 307  
*Dysc.* 897: 654  
*Mis.* 6a1: 686  
 206 s.: 557  
*Sam.* 340: 654  
 frr.  
 Kock 152: 673-93  
 281.3: 674  
 Koerte 280: 226  
*PCG* 7: 309  
 10: 674, 684  
 17: 819  
 25: 162  
 47: 335  
 70: 819  
 82: 419  
 92: 342  
 98a: 791  
 148: 248  
 314: 432-33  
 367: 791  
 405: 118, 673-93  
 579: 329, 887  
 605: 277, 278  
 762: 819  
 859: 418  
*CGFP* 151.134 s.: 298  
 147.7: 674  
*Men. Sent.*: 93, 126  
 2, 3, 9, 13, 20, 26, 28: 88  
 30: 418  
 34: 189  
 51: 411-20  
 101: 652  
 121: 200  
 169: 175  
 185: 88, 780  
 231: 764  
 251: 752  
 273: 335  
 301: 418  
 306: 833  
 351: 315, 784, 819  
 416: 758  
 448: 821, 826  
 462: 200  
 498: 296  
 531: 819  
 573: 198, 200  
 583: 307  
 588: 819  
 596: 757  
 637: 71  
 859: 776  
 349: 582  
 726: 196  
 cod.  $\Sigma$  12: 411-20  
*Comp.*: 75, 1013  
 1.69: 296  
 3.13 s.: 597  
*pap.* 2.15: 819  
 5.18: 200  
 Mich. Attal.  
 28.7: 547, 550  
 31.13: 124, 609-33  
 Mich. Choniat.: 829  
 Mimmn.: 6  
 Mnesim.  
 fr. 4.18 ss.: 674, 684  
 Mosch.  
*Epitaph. Bion.*  
 83 s.: 613  
 14 ss.: 358  
*Megara* 21 ss.: 799  
 Moschio Trag.  
 fr. 6.13: 552  
 7: 596  
 Musae.: 224  
 Myrsil.  
*FGH* 477 F 1: 502, 511  
 Nearch.  
*FGH* 133 F 2: 454  
 Niceph. Greg.  
*Hist. Rom.*  
 1.28.6-8: 495-519  
 1.209.11: 581  
 1.300 s.: 578  
 2.948.15 ss.: 331-44  
 2.1057.16: 780  
 3.274.2-7: 331-44  
 Nicet. Chon.  
*Hist.*  
 Alex. II 248.18 ss.: 614  
 Andron. I 1.310.12: 156  
 Nicet. Eugen.  
*de Dros. et Char.* 4.409: 489  
 Nicoch.  
 fr. 14-17: 516  
 21: 860  
 Nicol. Com.  
 fr. 1.7 s.: 674, 684  
 Nicom.  
*Ar.* 1.9: 327  
 Nonn.  
*D.* 3.351 y 359: 413, 416  
 14.363 ss. y 15.80 s.: 622  
 34.102: 413, 416  
 35.209 ss.: 622  
 35.248: 413, 416  
*Novum Testamentum*: 74  
*Act. Ap.* 1.4: 340  
 8.32: 795  
 22: 400  
 26.14: 394-401, 404, 406, 918  
 28.26 s.: 813  
*1Ep. Cor.* 9.26: 556

<i>(Novum Testamentum)</i>	Par. Suppl.	VS 1.515.10 s.: 155-75
<i>Ep. Hebr.</i> 5.8: 181-201	75: 543-53	2.567-8: 888-91
<i>2Ep. Petr.</i> 2.22: 708	Parm.: 275	2.584.3-6: 106
<i>Ev. Io.</i> 12.39 s.: 813	fr. 1: 653	Phld. Gadar.
28.11: 339	1.4: 663	<i>AP</i> 5.107: 72, 551, 821
<i>Ev. Luc.</i> 19.40: 741	7.4: 812	Phoc.: 5, 6, 101
<i>Ev. Marc.</i> 8.18: 812,	Paus.	fr. 12 Gow-Page: 880-
813	1.28.6: 634	84
<i>Ev. Matt.</i> 5.38-42: 466	6.20.2: 628	<i>Phoc. Sent.</i> : 6, 101
5.43: 722	10.24.1: 6	36: 880-84
10.16: 624	Paus. att.	78: 771
13.13: 812	$\alpha$ 28: 147	98: 880-84
13.14: 813	$\beta$ 19: 160	Phot.
13.31 s.: 823	$\epsilon$ 29: 650	<i>Bibl.</i> 186.134a.32 ss.:
15.14: 550	$\iota$ 5: 507	630
20.22: 337, 339, 340	$\lambda$ 11: 507	<i>Ep.</i> 104.5 s.: 543-53
26.39 y 42: 339	16: 495-519	138: 806
Opp.	26: 417	<i>Lex.</i>
<i>Cyn.</i> 2.548: 358	$\omicron$ 32: 656	$\alpha$ 538: 550
<i>H.</i> 1.36: 823	$\tau$ 46: 141-49	551: 551
4.418: 478	47: 326	769: 576
<i>Orac. Sib.</i>	57: 329, 887	1976: 693
2*.142: 880-84	Periander	2165: 673-93
Orio	10.7.11 DK: 305	$\beta$ 240: 175
<i>Anth.</i> 1.5 Schn.: 833	Ph.	$\eta$ 293: 141-49
Orph.: 224	<i>Mut.</i> 243: 274	$\theta$ 7: 552
<i>A.</i> 471-5: 504	<i>Somn.</i> 1.156: 691	$\iota$ 108: 507
1076: 349	Phanod.	127: 519
<i>H.</i> 78: 228	<i>FGH</i> 325 F 11: 1112	197-9: 891
fr. 407 I: 342	Pherecr.	$\kappa$ 1334: 549
433: 462	fr. 129: 141-49	$\lambda$ 4: 857
434 I: 536	176: 507	204: 507
377: 168	249: 339	218: 226, 765
<i>P. Oxy.</i>	Pherecyd.	269: 519
3006 i.10: 427-39	fr. 36b Müller: 48	271: 495-519
Pachym.	Philem.	452: 417
<i>Syngr. hist.</i>	fr. 92.12-4: 674, 684	$\xi$ 68: 561-82
281.13 s.: 614	Philostr.	$\omicron$ 103: 629
431.11 s.: 570, 576,	<i>Her.</i> 605: 124	292: 851-62
913	739.25-741.6 Ol.: 512	706: 629
Pall. Epigr.	<i>Im.</i> 1.6: 277	$\pi$ 168: 149
<i>AP</i> 11.381: 595	1.9: 359	251: 543-53
Pall. Med.	<i>VA</i> 3.23: 359	424: 67
<i>in Hp.</i> 2.157.9: 880-84	4.25.27 ss.: 609-33	1005: 312
	6.11.27: 155-75	1150: 800

(Phot. $\pi$ ) 1165: 306	9.47: 653	132c8-10: 73
$\sigma$ 387: 519	10.2 s.: 828	<i>Alc.2</i> 147e7: 674
$\tau$ 60: 329	12.5 ss.: 692	<i>Amat.</i> 133c: 758
463: 141-49, 141-	13 ss.: 817, 944	138a7-10: 73
50	13.10: 771	<i>Ap.</i> : 75, 388
477: 326, 327	<i>P.</i>	20e: 299
478: 326	1.29: 586	28b: 576
602: 887	33 ss.: 648	<i>Ax.</i> 364b4 y 365b4: 125
<i>Or.</i> 11.3: 226, 765	2.34: 880-84	366c: 722
Phryn.	50 ss.: 240	<i>Chrm.</i> 155d: 654
<i>PS</i> 20: 551	83 s.: 821, 826	164d-165a: 73, 1004
74.13-5: 552	93-6: 394-401,	164e-165a: 121
76.12 s.: 507	404, 918	167ab: 323-30
83.4: 273	3.21 ss.: 250	<i>Cra.</i> 384a8: 50, 72, 81
85.12: 582	80 s.: 824	386d-e: 673-93
109*: 550	4.140: 755	401e: 342
189*: 693	142: 805	414a-b: 644-56
Phylarch.	142 s.: 788	435c: 124
<i>FGH</i> 81 F 83: 309	252-7: 511	<i>Cri.</i> : 711
Pi.	277 ss.: 838	46d y 48c: 885
<i>I.</i>	287 ss.: 532, 534	49bd: 449-75, 821
2.33: 191	5.31: 706	50e-51a: 449-75, 807
43: 417	50: 657	<i>Ep.</i>
6.2 s.: 339	56 s.: 846	VII 333c: 893
7-9: 323	8.95 s.: 274, 275, 276	334d y 340ab:
72: 654	10.21: 757, 756-58,	323-30
<i>N.</i>	847	343e: 673-93, 912
4.22: 826	29: 828	VIII 354d: 785
30 ss.: 449-75	66: 826	<i>Epin.</i> 978a: 51, 791
7.17: 849	11.38-40: 644-56, 660	982d1: 674
8.45: 417	fr. 35b: 120	989a4 s.: 674, 690
10.64: 465	131a y 137*: 303	<i>Euthd.</i> 277d: 887
<i>O.</i>	159: 754	279d: 791
1.1: 705	230: 581	283e: 756
60: 824	<i>Pinytus</i>	291b: 239-49
2.9 s.: 846	<i>AP</i> 7.16: 596	292e: 116, 123, 247
3.33 ss.: 646	<i>Pisides</i>	301c: 791
4.19-27: 511	<i>Exp. Pers.</i> 3.39 s.: 741	303e: 124
6.16: 846	<i>Pittac.</i> : 74	304e: 372, 376
42 ss.: 628	<i>Sept. Sap. Apophth.</i>	<i>Euthphr.</i> : 74, 524
90: 838	5.11: 801	4a: 239-49
91: 339	<i>Pl.</i>	12b ss.: 1004
7.10: 303	<i>Alc.1</i> 110b4: 299	12b1: 888
20 s.: 838	124a8: 73	<i>Grg.</i> 447c: 842
45 ss.: 644-56, 660	126c: 728	481de: 673-93

(Pl. Grg.) 483a8-b4: 435	802a: 288	236bc: 851-62, 864
483e: 767	810e-811a: 92	239c: 755
493a: 673-93	813d: 841	240c: 782
493b: 779	818b: 50, 69, 70, 71,	242a: 117
503ab: 862	75, 81, 218, 1004	246a ss.: 653, 665
511a: 673-93	828c: 761	251b: 769
517a: 862	865de: 462	256b: 123 s., 328,
520e: 716	870d-872e: 260, 449-	886-87, 1030
521e: 778	75	257de: 76
524e: 470	872e-873a: 479	272bc: 673-93
<i>Hipparch.</i> : 67, 73	919b: 117	273b8-c2: 125
228a: 674, 679	937e: 434, 440	274cd: 147
228e: 73, 121, 674	968e: 70, 117, 118,	275d4-e5: 553
<i>Hp. Ma.</i> 295a7: 299	123, 141-49, 141-	276a6 s.: 834, 833-34
301c: 50, 69, 70, 82,	49, 582	278de: 673-93
403, 404, 917, 918	<i>Ly.</i> : 722	279c: 949
304e: 50, 72, 81, 121,	205c: 791	<i>Phlb.</i> 13d: 851-62
123, 412	207c: 949	38c: 652
<i>Hp. Mi.</i> : 75	216c: 50, 72, 81, 114,	39a: 828
376c: 673-93	885	41b: 648
<i>Ion</i> 535b: 654	219d: 885	43ab: 673-93, 912
541e-542a: 673-93	<i>Men.</i> 80b: 536	45d7: 50, 69, 73, 81,
<i>Iust.</i> 374ab: 51	<i>Min.</i> 316c1: 674	102, 121
<i>La.</i> 187b3: 51, 82, 114,	<i>Mx.</i> 239c: 372, 376	45de: 450
116	242a: 785	48cd: 73
188b y 189a: 758	247a: 893	59e: 50, 72, 81
196ab: 673-93	247e: 116, 123	59e-60a: 330
196d: 51, 83, 114,	248a: 50, 72, 73, 81,	61b ss.: 339
124, 791, 839	102	66ce: 323-30
197c: 124	<i>Phd.</i> 66c: 124	<i>Plt.</i> 264b2: 50, 82, 114
<i>Lg.</i> 642e: 258-63, 268,	69c: 536, 705	293b, 298a: 778
449-75	70a: 739	<i>Prm.</i> 129c7: 688
653a4: 299	76d8: 125	<i>Prt.</i> 310b2 s.: 299
682e: 856, 857	84e3-85b9: 353-63	315a: 814
692a: 323-30, 668	85a: 601	320d ss.: 215
701c7: 169	85d: 795	339a ss.: 1004
701d1: 51, 82	89c: 70, 118	342a-343b: 5, 6, 73,
704a: 124	90bc: 673-93, 912	78, 102, 120, 882
719c: 119	95b5 s.: 299	343b3: 73
739c: 949	96ab: 673-93, 912	343bc: 75
741d6: 51, 53, 72, 83,	101cd: 116	343d: 885
114	107cd: 739	356d: 673-93
753e6: 50, 69, 81	111e-112b: 688	361c: 673-93
770e: 785	<i>Phdr.</i> 229be: 76	<i>R.</i> : 471, 473
800be: 762	229e5 s.: 73	329a: 50, 68, 72, 74,

81, 123	241d: 791	<i>Amat.</i> 755bc: 495-
(Pl. R.) 329b: 535	241de: 117	519
331e ss.: 821	242ab: 673-93	<i>Apophth. Lac.</i> 234f:
332e3-5: 822	252c: 622	581
338c-d: 437	261c1: 51, 83, 114,	<i>Cohib. ira</i> 459d: 888
361e: 755	116	<i>Cons. Apoll.</i> 106d y
363d: 536	<i>Tht.</i> 146b: 124	109f: 124
377a: 123	153cd: 673-93, 912	<i>Def. orac.</i> 421a: 339
377d: 760	153d: 116, 876	<i>E ap. Delph.</i> 385d: 75
424a: 50, 81, 114,	162b: 403, 917, 918	<i>Exil.</i> 606d: 411, 412
949	162c1: 50, 69, 81	<i>Frat. am.</i> 482b5 s.:
426e: 124	165b: 117	121
443d: 124	184a6: 372	489d: 291
449b7: 299	191d: 828	<i>Garr.</i> 502f: 172
449c: 949	195c: 673-93	507a: 244
465d: 791	<i>Tim.</i> 41d: 339	508cd: 609-33
472a: 849	47b: 602	<i>Isid. et Os.</i> 361b: 761
492e5: 51, 83, 114	69d: 761	<i>Lib. educ.</i> 9f: 274
493d: 117	Pl. Com.	10a: 893
496d: 116	fr. 188: 48-50, 83, 114,	13e: 810-13
508d: 680, 673-93	220-21	13f9 s.: 121, 123
528d: 50	214: 618	<i>Prim. fr.</i> 951a: 763
532b6 ss.: 271-77	Plb.	<i>Quaest. conv.</i> 735c4
533d: 124, 536	9.35.8: 262, 377	s.: 274
544ab: 851-62, 864	12.26a2: 70	<i>Quom. adulat.</i> 62 c y
548a: 124	30.4.7: 114, 353-63	68f: 124
550b: 791	31.12.1: 124, 353-63	<i>Quom. adulat.</i> 62c y
563c6: 50, 81, 114,	Plu.	68f: 124
227	<i>Imposs.</i> : 63, 64, 244	<i>Rect. rat. aud.</i> 38f:
583b: 323-30, 800	6: 248	124
586b8: 274, 800	7: 610	<i>Reg. imp. apophth.</i>
604c: 148, 152	9: 599	184a-b: 290-300
616c: 342	13: 248	186d: 860
618e-619a: 258-63	19: 248	<i>Ser. num. vind.</i>
620a: 359	23, 24: 551	554a5: 474
<i>Smp.</i> 174b: 50, 73, 81,	25: 248	562b9: 342
123	30: 248	<i>Smp.</i> 147c: 64
204b: 791	34: 572	161c7-8: 353-63
217e: 116	43: 543-53	<i>Tranqu. an.</i> 467c: 64
218b: 168	45: 553	476e3: 413
222b: 50, 81, 114,	47: 248, 751	<i>Par.</i>
181-201, 222	52: 610	1.32: 732
<i>Sph.</i> 226a: 117	<i>Mor.</i>	54: 506
231c: 50, 72, 81, 121	<i>Alex. fort.</i> 329c3 s.:	55: 507
238a: 299	339	2.9: 507

(Plu.) <i>Pr.</i>	Posidon.	1620: 810
30: 656	fr. 409.19: 868	1624: 115, 394-401
32 y 33: 552	Pratin.	<i>Cho.</i> 75-81: 440, 441,
<i>Vit.</i>	fr. 708: 358, 359	443
<i>Aem.</i> 35: 762	Procl.	78: 115, 427-39, 440
<i>Ages.</i> 36.5 s.: 120	<i>in R.</i> 1.44.23-6: 760	79-81: 441, 443
<i>Agis</i> 30.6: 888	Procop.	309: 381, 449-75,
<i>Alc.</i> 16.3: 767	<i>Goth.</i> 6.20.14: 417	807, 869
<i>Alex.</i> 3.1: 627	Protag.	320: 825
<i>Arist.</i> 25.10.2 ss.: 851-62	fr. 1: 882	344: 825
<i>Art.</i> 29.9: 566	Psell.	497 s.: 870, 862-73
<i>Cat. Ma.</i> 17.6.3: 372	<i>Chron.</i> 6.58.12: 339	514: 644-56
<i>Dem.</i> 22.4: 780	6.190: 851-62	631: 521
25: 165	<i>Or.</i> 19.94-104: 627	697: 115, 529-37
<i>Pel.</i> 35.12.5: 372	19.95 ss.: 614, 629	777: 839
<i>Per.</i> 27: 226, 765	Pythag.: 6, 156, 166, 167,	926: 115, 552, 589-
38.1: 860	169, 173, 327, 452, 707	607
<i>Pomp.</i> 77 fin.: 118	<i>Rhet. Gr.</i>	<i>Eum.</i> 164: 876
<i>Rom.</i> 7.9: 823	<i>Progymn.</i> I 600.11: 567,	286: 879
28.7: 692	568, 570, 575	428: 880
<i>Sol.</i> 4.2-8: 75	III 643.28: 833	<i>PV</i> 318 y 323: 394-401
29.4 s.: 74	Romul.	1001: 549
<i>Sull.</i> 10.2.4 s.: 851-62	fab. 2.10: 630	<i>Th.</i> 202: 548
<i>Thes.</i> 25.3.5-8: 164	13: 611	619: 834
Polem. Hist.: 63	Satyr.	<i>Scholl. Ar.</i>
Poll.	fr. 22b 3 Müller: 375	<i>Ach.</i> 937: 332
1.219.3 ss.: 651	<i>Scholl. A. R.</i>	<i>Av.</i> 807 s.: 491
6.15 y 100: 326	1.609-19: 511	1106: 164
7.120: 629	<i>Scholl. Aesch.</i>	1680 s.: 365, 659
8.81.7 s.: 519	<i>Ag.</i> 16: 740, 900	<i>Eq.</i> 256: 434
9.100 s.: 149	33: 115, 141-50	309: 707
9.120: 797	36: 115, 155-75	841, 847: 857
9.61: 155-75	69: 742	1320b: 232
9.95: 141-49	177: 181-201	<i>Lys.</i> 298: 495-519
Polyzel.	264 s.: 219-20, 225,	<i>Nu.</i> 721: 740
fr. 3: 329, 887	231	252b: 274
Porph.	699: 600, 900	<i>Pax</i> 698 s.: 582
<i>Abst.</i> 1.51: 744	699 s.: 507, 765	536b: 622
<i>ad Il.</i> 8.5 ss.: 290-300	839: 274, 276, 278	<i>Pl.</i> 233: 434, 437
<i>Marc.</i> 24.8: 413	930: 314	<i>Ra.</i> 93: 365, 659
<i>VP</i> 33: 51	938: 784	93-6: 646
Posidipp. Epigr.	1050: 365	303: 781
<i>AP</i> 16.275: 574	1050 s.: 659	679-81: 365
	1133: 789-90, 900	685: 891
	1312: 796	<i>Th.</i> 529: 48

(Scholl. Ar.) V. 206: 629  
 1431c: 70  
 280b: 610  
 Scholl. Aristid.  
*Pan.* 108.7: 890  
 122.6.3 s.: 274  
 180.4: 117  
*Quatt.* 235.11.3-15:  
 181-201  
*Rh.* 53.9: 394-401  
 111.18: 862  
 Scholl. Call.  
 fr. 110.72: 155-75  
*Lyr.* 226 col. 10: 511  
 Scholl. Clem. Al.  
*Protr.* 33.15: 182  
 Scholl. Eur.  
*Andr.* 100: 289  
*Hec.* 241: 806  
 867: 511  
 887: 495-519  
*Med.* 125: 880-84  
 1228: 288  
*Ph.* 396: 411-20  
 402: 189  
 830: 571  
*Tr.* 1051: 70  
 Scholl. Hes.  
*Op.* 89: 182  
*Th.* 510 s.: 182  
 Scholl. Hom.  
*Il.*  
 2.300: 571  
 449: 164  
 6.236: 164  
 8.467: 511  
 10.173 s.: 561-82  
 11.1: 571  
 15.132: 331-44  
 207: 837-39  
 17.32: 181-201  
 21.79: 155-75  
 23.724: 866  
*Od.* 9.329, 15.469: 617

Scholl. Luc.  
*Abd.* 16: 576  
*D. Meretr.* 13.4: 495-  
 519  
*D. Mort.* 18.1.1 s.: 797  
*Herm.* 28.12-6: 582  
*ITr.* 3: 561-82  
*Phal.* 7: 289, 880-84  
 Scholl. Lyc.  
 139: 553  
 Scholl. Pi.  
*I.* 1.56: 182  
 2.17: 88-90  
 6.10a: 326  
 105a: 786  
*N.* 1.13: 196  
 4.51: 451  
*O.* 1 *prae*f. 46.4 s.: 127  
 2.173: 771  
 13.12: 771  
*P.* 2.173, 175: 394-401  
 4.88: 511  
 Scholl. Pl.  
*Chrm.* 167a: 323-30  
*Euthphr.* 12b1: 888  
*La.* 196d: 51, 791  
*Lg.* 968e: 141-49  
*Phd.* 89c: 45-48  
*Phdr.* 236b: 851-62,  
 863, 864, 870  
 241b4: 148  
 260d: 474  
*Phlb.* 45e: 880-84  
 48c: 122  
 66d: 326  
*Plt.* 264b: 50  
*R.* 521c5: 148  
 544b: 851-62, 863,  
 864, 870  
 583b: 326  
*Smp.* 222b: 181-201  
*Tht.* 153d: 673-93  
 Scholl. Soph.  
*Ai.* 746: 745-46  
 522b: 721

*Ant.* 897: 416  
 1350: 182  
*El.* 1056: 182  
*OC* 1051: 167  
*OR* 1528-30: 289, 290  
*Tr.* 1: 289  
 82: 571  
 Scholl. Th.  
 3.45.1.17 s.: 182  
 5.103.2: 571  
 Scholl. Theoc.  
 5.65: 780  
 Semon.  
 fr. 1.6 s.: 411-20  
 7.3: 703  
 7.21-26 y 90 s.: 844  
*Sent. Pyth. Dem.*  
 7: 827  
 145: 609-33  
 176: 590  
*Sept. Sap.:* 5, 6, 32, 73,  
 75, 101, 102, 182, 188,  
 190, 305, 431, 433, 439,  
 753, 833, 882, 883  
*Sept. Sap. Apophth.*  
*DK* 1.1: 880-84  
 1.6: 833, 1028  
 5.11: 801  
*Mullach* 2.1: 289  
 6.2.53: 805  
 12.1.6: 289  
*Sept. Sap. Dicta*  
*Rec. Par.* 2, 79: 432-33  
*Sext. Sent.*  
 376a: 819  
 Simon.  
*AP* 7.250.1 s.: 561-82  
 fr. 521: 286  
 541.2: 169  
 542: 763  
 542.11-6: 74  
 542.22 s.: 417  
 583: 943  
 Socr. Eccl.  
 VI p. 249 Hussey: 62



Sol.: 5, 6, 89, 186, 195, 198, 287, 289, 290, 295, 296, 301, 303, 395	1257: 275 1348: 780	1246: 411-20 1272: 191 1281: 521 1335: 839 1350-3: 191, 204, 809, 810 1353: 879
fr. 4: 772 6: 771, 772 13: 772 13.5 s.: 821 13.36: 413 13.71: 801 14: 302 18: 758, 809 29: 74 30: 427-39 33.5: 755	<i>Ant.</i> : 6, 215 40: 434, 904 43: 533 60: 444 100 ss.: 236 110 ss.: 626 119: 434 166 y 173: 444 175-7: 444 180: 170 332 ss.: 245 361 ss.: 696 449-60: 463 505: 170 531-3: 612, 616, 630 619: 535, 582 620-24: 9, 119, 481, 482, 773 631: 839 643: 821 666 s.: 427-39 683 s.: 783 699: 827 710: 876 720-3: 438 744: 444 791 ss.: 644-56 795 ss.: 768 797: 444 801: 644 883 s.: 362 897 ss.: 411-20 925-8: 191 925-8: 196 927 s.: 258-63, 449- 75 996-8: 561-82 1001 s.: 365 1029 s.: 780 1067: 867 1068: 696 1170: 273, 756 1194 s.: 761	<i>El.</i> 17 ss.: 236 137-39: 597, 803 331: 603 340: 427-39, 441, 443 681 ss.: 663 731-3: 650, 651, 653, 661 732: 647 747: 657 835 s.: 780 837 ss.: 420 1240-2: 844 1387 s.: 657 1460: 417 <i>OC</i> : 704 7 s.: 191, 809, 879 113 s.: 532 193: 532 228: 865, 866, 867 231 s.: 865 265-71: 258-63 270 s.: 449-75 438: 655 595: 521 685: 277 808: 833-34 839: 886 951-3: 375 951-9: 449-75 1025 s.: 750 1050 ss.: 162-72 1066: 266 1134: 342 1186-96: 287 1201-3: 716, 720 1224-30: 307 1238: 343, 507, 521 1720-23: 287, 757
Soph. <i>Ai.</i> 125 s.: 274 137-40: 752-53 264: 776 279 s.: 752-53 292 s.: 120, 844 342 ss.: 557, 558 362 s.: 473 369: 532 386: 298 432: 840 478: 417 520-4: 716, 720-21 522: 771 581 s.: 602 582: 566, 778 635: 555 640: 654 646 s.: 1056 648: 1056 664 s.: 45-48, 70, 72, 81, 221, 1056 746: 745-46 786: 566, 569 852 s.: 602 944: 786 988 s.: 780, 804 1034: 834 1107: 886 1142-58: 403, 404, 814, 917, 918		

(Soph.) OR 1 y 6: 266	815 ss.: 628	961: 752-53
402 s.: 194	1131: 790	962: 449-75
403: 191	frr.	1139: 769
413: 812	Pearson 908: 887	St. Byz.
543: 467	TrGF 6: 226, 765	<i>Ethn.</i> λ 46: 515, 517
614: 754	62: 761	σ 174: 514
810-3: 262	115: 188, 199	Stesich.
872: 771	157: 769	fr. 42: 637
987: 846	198e: 549	103: 627
1004: 868	223b: 449-75, 913	Stob.: 93, 126
1071: 558	226: 629	1.6.12: 196
1271 s.: 465	269b.2: 558	8.28: 754
1364 s.: 521	269c.47: 798	19.9.43: 684
1374: 888	282: 45-48, 53, 68,	2.7.11m.5: 70
1524-30: 283-310	81, 220-21, 823	7.18.60 s.: 289
<i>Ph.</i> : 516	306: 709, 748	33.13: 51
161-3: 585	314.443: 558	46.3: 721
188: 169	367: 703, 946	3.1.172: 833, 880-84
583 s.: 449-75, 715-	374-5: 776	10.55: 590
23	384-9: 516	12.1: 760
667-73: 715-23	425: 323, 327	21.12: 88-90
800: 519	474: 769, 787	21.26: 89
936 ss.: 543, 551	479: 147	29.24: 758
945 ss.: 273	565: 796	29.57: 775, 776
950: 654	591: 745, 786	31.12 y 18: 888
956-9: 265	597: 828, 878	36.17: 175
957 ss.: 479	646: 283-310	37.18: 820
986: 519	659.5-7: 271-77	38.28: 777
1238: 840	662: 290-300	39.3: 418
1259 s.: 534	685: 830	39.6: 418
1325: 828	730e: 225	39.11: 419
1327 s.: 629	757: 775	4.12.1: 419
1378-80: 119, 808	851: 943	16.16: 191
<i>Tr.</i> 1-5: 9, 74, 233, 283-	862: 474	29.62: 833
310, 481, 482, 773,	885: 793	37.22: 880-84
1004, 1019, 1056	895: 144, 147	41: 295, 309
28: 416	908: 329	41.2: 296
79-82: 581	922: 783, 819	41.3: 285, 296
94 ss.: 224-25, 227,	923: 812	41.14: 296
236	932: 489-91	41.20: 314
141-3: 181-201	934: 419	41.21: 290-300
203 s.: 846	945: 274, 271-77,	41.26a: 296
441 s.: 797	689	41.38: 284, 296
710 s.: 191	947: 152	41.51: 880-84
813 s.: 123	948: 411-20	46.14: 411-20

Str.	3074: 449-75	οι 106: 141-49
1.2.30.15-9: 276	3347: 794	π 22: 306
1.2.30.16 s.: 273	3696: 693	225: 149
15.1.64.28-36: 709	η 36: 781	371: 543-53
Stratt.	635: 141-49	717: 813
fr. 72: 155-75	θ 11: 552	733: 67
<i>Suda</i>	ι 314: 507	1505: 535
α 203: 599	623-5: 891	2646: 550
277: 619	κ 177: 507	2724: 550
902: 578	182: 340	2725: 394-401
904: 576	183: 708	2880: 306
905: 566	324: 329, 343	ρ 107: 181-201
1218: 181-201	346: 273	184: 582
1399: 550	497: 743	σ 105: 582
1400: 553	1528: 569	713: 767
2031: 552	1719: 880-84	714: 519
2169: 553	1955: 342	171 γ 178: 793
2536.3: 693	2310.5: 543-53	τ 53: 506
2580: 124, 673-93	2338: 331-44	183: 491
3388: 581	2655: 353-63	205: 506
αι 23 γ 28: 764	2656: 358	522: 122
41: 551	λ 295: 582	868: 226, 765
165: 388, 449-75	322: 226, 765	871: 329, 887
256: 284, 296	323: 226, 765	934: 141-49
β 261: 72	410: 793	1005: 141-49
392: 699-709	448: 519	1006: 141-50
446: 175	450 γ 451: 495-519	1024: 326, 327
460: 155-75	816: 417	1234.8: 693
γ 230: 692	μ 24: 506	φ 356: 817
499: 844	976: 312, 783	433: 659
δ 674: 693	984: 646	738: 740
1083: 434	1135: 581	χ 118: 721
1091: 771	ν 142: 590	187: 365, 659
1186: 581	610: 199	445: 833
1261: 343	ξ 156: 569	ω 217: 891
1261 s.: 343	160: 572	Suet.
1262: 329	162: 561-82	<i>Ludd.</i> 1: 147
1267: 743	ο 132: 285	1.23-35: 141-49
ε 586: 189	308: 851-62, 864	1.52: 148
673: 650	414: 581	1.84-96: 148
675: 529-37	719: 148	1.94 s.: 148
690: 581	960: 434	7: 148
1506-8: 569	986: 767	8: 148
2498: 561-82	992: 491	<i>Synag.</i>
3008: 771	1002: 629	α 54.25 ss.: 576

( <i>Synag.</i> α) 98.8-10: 693	<i>Or.</i> 2.28cd: 299	472: 782
ε 231.5 s.: 561-82	2.36a: 851-62	543 s.: 787
κ 280.16 s.: 342	16.200d5 s.: 274	557 s.: 561-82, 913
ξ 311.19 s.: 561-82	Theoc.	573 s.: 715-23
Synes.	4.27: 892	577 s.: 809, 810
<i>Calv.</i> 22: 77-78	4.42: 417	585: 576
<i>Dio</i> 11.31 ss.: 353-63	5.37 s.: 619	599-602: 609-33
<i>Ep.</i> 4.103: 581	10.20 s.: 299	603: 506
4.271 ss.: 508	14.9: 566, 572	607-9: 761
79.122 s.: 342	14.43: 119	614: 880-84
100.16 s.: 51	14.51: 47	637: 576
154.50: 155-75	15.61-3: 120, 388	692: 775
<i>Insomn.</i> 13.9 s.: 413,	15.78: 312	815 s.: 155-79
418	15.90: 886	869-72: 821
<i>Regn.</i> 18.9-12: 561-82	15.95: 124	933 s.: 303
<i>Tetr.</i>	16.16 ss.: 120	945 s.: 787
1.17: 611	20.12: 875	959-62: 709
Th.	22.5 s.: 561-82	968: 654
1.41: 867	25.194: 787	1013-6: 303
84.1: 443	Theodect.	1103: 506
144.2: 441	fr. 4: 225	1135 ss.: 338
2.37: 463	Theodor. Hyrtac.	1162a: 308, 757
40.4: 715-23	<i>An. Gr. Boiss.</i> II 437:	1171: 783
44.1 s.: 310	543-53	1245: 763
51.6.6: 417	<i>An. Gr. Boiss.</i> II 451:	1253 s.: 303
52.4.1-3: 711	239-49	1270: 826
53.4: 867	Theognet.	1368: 826
71.2: 375	fr. 1.9 s.: 552	Thom. Mag.
84.1: 581	<i>Theol. Ar.</i>	<i>Ecl.</i> β 55.7-13: 155-75
3.63: 867	26.7-9: 289	λ 223: 765
66.3: 867	Theon	λ 223.14: 226
4.59: 755	<i>Prog.</i> 96.25 s.: 98	σ 339.11-4: 693
17.3: 806	103.5-7: 819	χ 394: 721
34.1.7: 372	Thgn.: 6	<i>Scholl. Aesch. PV</i> 323:
5.103.2: 581	17 s.: 120, 122	394-401
6.35: 258-63	105-8: 715-23	<i>Scholl. Ar. Nu.</i> 721: 740
87.4: 744	153 s.: 771	Thphr.: 77, 915
7.14.4: 761	165-8: 308, 757	<i>Char.</i> 6: 147
44.7: 826	192: 763	29.6: 114
57.6: 511	227: 801	CP 2.18.4: 868
Thales: 5	401: 880-84	<i>Vent.</i> 46, 49: 64
Thdt.	421: 168, 169	fr. 100 Wimmer: 820
<i>Is.</i> 18.305-9: 707	439 s.: 173	132 Wimmer: 89,
Them.	441: 308	175
<i>Ep.</i> 4.92: 582	442: 757	737-8 Fortenbaugh:

88-90	<i>Comm. Ar.</i>	74
Tim.	<i>Pl.</i> 233: 434	21, 22: 695
fr. 791.148: 162, 170	445a: 833	26.1: 673
Tim. <i>Lex.</i>	<i>Ra.</i> 421a: 833	Zen. Ath.: 12, 63
δ 982a22: 52	<i>Ep.</i> 31: 199	1.3: 149
τ 1005a6-10: 326, 327	70: 575	19: 495-519
Tr.	17: 181-201	31: 155-75
<i>Schol. Pi. O. 1 praef.</i>	41, 60: 181-201	63: 226, 765
46.4 s.: 127	<i>H.:</i> 741	71: 171
<i>Scholl. Aesch.</i>	10.257 ss.: 575	2.1: 342
<i>Ag.</i> 16: 115, 740	<i>Proll. com.</i> 2.39-42:	11: 507
36: 155-75	181-201	29: 141-49
264 s.: 219-20, 231	X.	30: 401
699: 115, 765	<i>Ages.</i> 8.4: 443	54: 769
839: 274, 276, 278	<i>An.</i> 1.5.17: 654	74: 655
938: 784	5.5.21 s.: 715-23	75: 419
1050: 365	5.8.24: 814	82: 171
1521: 376	<i>Cyn.</i> 3.5: 657	89: 147
1620: 810	<i>Cyr.</i> 1.3.4 s.: 673-93	94: 107
1624: 115	1.6.45: 715-23	3.16: 148
<i>Eum.</i> 286: 879	3.3.69: 536	84: 506
<i>PV</i> 323: 394-401	7.1.40: 466	92: 498
<i>Scholl. Ar.</i>	7.1.43: 715-24	98: 148
<i>Eq.</i> 1320b: 232	8.6.23.5: 868	5.6: 343
<i>Nu.</i> 721: 740	<i>Hell.</i> 4.2.15: 778	15: 240
<i>Trag. adesp.</i>	5.3.7: 258-63	17: 246, 786
Nauck <sup>2</sup> frr.	<i>HG</i> 1.6.37: 233	18: 199, 556
300: 489	4.3.14: 233	24: 506
436-7: 430	5.2.30.5: 375	25: 507
440: 592, 598	<i>Mem.</i> 1.2.54: 778	30: 750
446: 878	2.2.9: 405	34: 401
547: 881	2.3.8: 449-75, 449-75,	35: 543-53, 590, 591
<i>TrGF</i> frr.	715-23	39 y 47: 171
1b,f: 299, 309	2.4-6: 722	48: 200, 181-201
55: 582	<i>Oec.</i> 3.14: 842	60: 723
328m: 794	7.42: 782	64: 745
439: 790	12.20: 123, 846-47	67: 507
486: 711	20.14 s.: 715-23	69: 171
490: 377	<i>Smp.</i> 6.2: 572	71: 290-300, 913
504: 342	X. Eph. 2.1.2: 418	92 y 93: 171
572: 833	Xenarch.	93: 23, 419
775: 926	fr. 7: 674, 680	Zen. Vulg.: 12
Tz.: 829	Xenoph.	1.9-11: 343
<i>ad Lyc.</i> 227: 519	fr. 1.4: 339	20: 64, 252
<i>Chil.</i> 4.302-12: 627	1.21-3, 10-12, 14-16:	27: 401

29: 248	13: 581	85: 743
(Zen. Vulg. 1.)34: 806,	17: 248	86: 507
848	19: 582	90: 793
35: 750, 829	24: 200	91: 495-519
36: 722	28: 771	5.5: 171
38: 551	33: 329	16: 290
42: 306	36: 534	18 y 29: 401
46: 610	47: 581	32: 306
62: 340	54: 171	38: 50
67: 200	57: 223	40: 656
72: 550	62: 529-37	42: 552
81: 723	77: 358	46: 47
87 s.: 401	85: 519	51: 199
90: 189	89: 530	60: 732
91: 819	96: 223	61: 507
94: 627	100: 59, 223	63: 48, 690
95: 534	4.1: 401	67: 148
2.6: 49	2: 507	70: 394-401
11: 723	4: 222	78: 149
14: 181-201	11: 878	79: 401
43: 417	17: 58	6.8: 828
44: 147	21: 828	13: 226, 309, 765
51: 58, 507	23: 141-49	20: 48, 222
54: 506	36: 820	21: 553
56: 693	43: 507	28: 273
69: 171	48: 401	34: 817
70: 155-75	53: 507	38: 94
75: 171	54, 58 y 59: 828	Zeno Stoic.
76: 699-709	60: 401	fr. 263: 728
79: 171	63: 619, 723	[Zonar.]
81-83: 171	65: 828	ε 676.11 s.: 650
87: 401	73: 171, 794	ε 794.6 s.: 561-82
90: 200	74: 148	ι 1104.13 s.: 507
97: 171	77: 507	κ 1230.7 s.: 342
3.4: 758	82: 227	λ 1304.7 s.: 508
6: 164	83: 507	λ 1306.3 s.: 495-519

### En latín

Accius

v. 132: 825

Amm. Marc.

18.5.1: 400

21.1.14, 25.10.7: 646

*Carmina Burana*

130: 363

Cat.

107.3: 827

Cic.

*Am.* 5: 826

*Att.* 4.8: 290-300

*Cael.* 24.60: 741

*Cat.* 1.30.3: 414

(Cic.) <i>De or.</i> 2.257 s.: 1033 3.6: 362 <i>Fam.</i> 7.16.1: 200 <i>Fin.</i> 2.32.105: 775, 776 5.28.84: 536 <i>Har. resp.</i> 24.50: 609-33 <i>Mil.</i> 3: 890 <i>Phil.</i> 7.14.6 y 8.9.7: 417 13.49: 764 QF 2.8: 474 <i>Rab. Post.</i> 2.2: 417 <i>Rosc. Am.</i> 43.4: 417 Curt. 9.4.18: 751 Donat. <i>Ter. Andr.</i> 214: 434 <i>Ter. Eun.</i> 1058: 435 <i>Ter. Phorm.</i> 562: 821, 822, 825-26 Enn. <i>ap. Macr. Sat.</i> 1.4: 581 Fest. p. 343 Mueller: 200 <i>Fragm. poet. Lat.</i> p. 32 Morel: 372 Gell. 13.19.4: 833 20.1.14 ss.: 260, 473 Hor. C. 1.34.12: 694 2.7.8: 796 2.20: 359 3.29.63: 764 4.2.25: 359 <i>Ep.</i> 2.1.16: 829 <i>Sat.</i> 1.1.59 s.: 707 2.7.26 s.: 536 Hyg. <i>Fab.</i> 15: 511 Isid. 12.7.18: 360, 361 Iuv. 9.102: 741 10.85: 780	11.7: 73 11.27: 203 13.217-22: 203 15.59: 780 <i>Leg. XII. Tab.</i> : 386 Liv. 2.32.7: 434 4.46.5.4, 8.27.2.1: 417 23.13.5.5, 23.42.13.1: 417 26.35.9: 434 27.1.10.1, 33.44.7.2: 417 35.40: 644-56 35.49.4.4, 36.41.5.2, 37.11.4.1, 42.43.3.3, 42.62.3.5: 417 44.4.6: 434 Lucan. 3.134 y 5.227: 417 8.488: 764 Lucr. 1.1: 266 3.6: 359 4.181: 359 4.926: 827 5.1139 s.: 780 5.1158-60: 203 <i>Magnificat</i> (himno medieval cristiano): 694, 697 Mart. 5.37.1: 362 13.77: 363 <i>Sp.</i> 7.3 s.: 575 Maxim. eleg. 1.19: 827 Nicius Erythraeus <i>Eudemia</i> V 18: 438 Orosius 4: 438 Ov. <i>Ars</i> 2.299: 827 2.342: 824 <i>Fast.</i> 4.788: 763	<i>Her.</i> 7.1 ss.: 363 <i>Met.</i> 3.136 s.: 303 7.336: 417 8.72 s.: 819 8.79: 827 9.749: 414 11.53 ss.: 552 14.427-9: 362 <i>Pont.</i> 1.6.37 s.: 575 2.8.5: 827 <i>Paneg. Lat.</i> 9.4 Baehr.: 819 Pers. 3.61: 248 Petron. 43: 825 44: 826 76: 827 77: 609-33 Phaedr. 4.19: 611 5.8: 574, 575, 580 Pius II <i>Chrysis</i> : 438 Plaut.: 915 <i>Amph.</i> 171 ss.: 427-39 <i>As.</i> 35: 165 54: 652 <i>Aul.</i> 230: 536 <i>Bac.</i> 384: 536 516-8: 590-91 518: 335 797: 841 <i>Capt.</i> 195 ss.: 427-39, 445 <i>Cas.</i> 469: 652 510: 829 675: 652 933: 331, 335, 336, 337, 340, 913 <i>Cur.</i> 158-61: 170 201: 827 332: 825 <i>Epid.</i> 411: 827 624: 875
--	---	---

(Plaut.) <i>Mer.</i> 385 y 499: 826	<i>Scholl. Iuv.</i> 5.3: 372	<i>Andr.</i> 214: 434 804 s.: 335
<i>Mil.</i> 660: 825, 827 1076: 827	<i>Sen.</i> <i>Apocol.</i> 7.3 s.: 817 14.2: 126, 449-75	<i>Eun.</i> 245: 652 <i>Heaut.</i> 693: 749 <i>Phorm.</i> 66: 507 77 s.: 400 1015: 591
<i>Per.</i> 535: 536 709: 49	<i>Ben.</i> 2.12: 771 <i>Dial.</i> 6.10.6: 434 7.15.5 s.: 744	<i>Tertull.</i> <i>Ad nat.</i> I p. 45: 794
<i>Poen.</i> 840: 591 1252: 372 1270: 372	<i>Ep.</i> 71.4: 760 76.3: 758 94.43 s.: 40	<i>Tib.</i> 1.3.7: 796 1.8.31: 827 2.6.21: 414, 417
<i>Ps.</i> 688: 827 984: 535, 536 1262: 826	<i>HF</i> 735 s.: 474 <i>Med.</i> 194 ss.: 427-39 <i>Phaedr.</i> 302: 362 <i>Thy.</i> 476-8: 763 <i>Tro.</i> 768: 417	<i>Trag. adesp.</i> fr. 7: 200 155: 764
<i>Rud.</i> 101 s.: 779 304: 536 <i>St.</i> 766 s.: 826 <i>Truc.</i> 42: 339 42 s.: 707 538: 827 768: 400	<i>Serv.</i> <i>Aen.</i> 1.672: 581 5.85: 629 7.700: 359, 360, 361 12.811: 435	<i>Val. Flac.</i> 2.78-431: 511 2.117: 434 4.578: 417 5.526: 417 5.678 s.: 417
<i>Plin.:</i> 360 <i>HN</i> 10.32: 359 35.115: 372	<i>Sil.</i> 10.470: 575	<i>Val. Max.</i> 7.2.ext.7: 766, 767 7.2ext.10.4: 417
<i>Pomp.</i> v. 145: 825	<i>Stat.</i> <i>Silv.</i> 2.4.9 s.: 363 4.3.155-9: 751 <i>Theb.</i> 5.29-498: 511 5.341: 363	<i>Varr. L. L.</i> 6.4 s.: 229
<i>Prop.</i> 2.3.50: 434 2.13.30: 796	<i>Suet.</i> <i>Aug.</i> 25.4: 126 85: 801 <i>Ner.</i> 53: 856	<i>Verg.</i> <i>Aen.</i> 1.352: 417 6.573: 170 6.795: 751 9.595: 434 10.627: 414, 417 10.648, 11.49: 417 12.811: 434, 438 B. 10.8: 553 <i>Ciris (App. Verg.)</i> 247 s.: 434
<i>Pub. Syr.:</i> 785	<i>Tac.</i> <i>Ann.</i> 2.38: 427-39 15.53.19, 16.3.1: 417	
<i>Quint.</i> <i>Inst.</i> 12.7.7.3: 417 5.11.21: 612, 768 6.pr.12.2, 6.2.30.4: 417 6.3.96-8: 1033 6.4.17.3: 417	<i>Ter.</i> <i>Ad.</i> 447, 449: 375 739: 149 990: 434	
<i>Sall.</i> <i>Cat.</i> 30.4: 434 <i>Iug.</i> 31.12: 434 80.5: 434		



## En otras lenguas antiguas

acadio	indio	<i>Pañcatantra</i>
código de Hammurabi: 470	<i>Atharva Veda</i> 12.5.20: 579	2.17: 626 3.6: 630
leyes medio-asirias de finales del segundo milenio: 807	<i>Bṛhaṇḍāranyaka Upaniṣad</i> 3.3.2: 579	<i>R̥gVeda</i> 1.113.12, 123.6-9: 228
poema épico acadio: 626	<i>Kaṭha Upaniṣad</i> 3.14: 578-79, 580	<i>Rāmāyaṇa</i> 2.7.23: 625
arameo	<i>Mahābhārata</i> 2.57.3: 625	sumerio
<i>Ahikar</i> 8.17: 624	4.5.24 y 13.38.29: 579	<i>Gilgamesh</i> 7.194 s.: 878
hebreo: Véase «LXX» en el índice de pasajes griegos		<i>Instrucciones de Šuruppak</i> : 171

## ÍNDICE DE EXPRESIONES PROVERBIALES CITADAS

A pesar del título, finalmente incluyo en estos índices, además de expresiones proverbiales propiamente dichas, algunas expresiones de proverbialidad dudosa, algunas falsas expresiones proverbiales que se incluyen en las colecciones paremiográficas griegas, y también algunas expresiones fijas no proverbiales e incluso algunas palabras simples que se han discutido en relación con las expresiones fijas.

### Del griego antiguo

ἀ δὲ χεῖρ τὰν χεῖρα νίζει· δός τι καὶ λάβε τι: 722	αἰὲ γὰρ εὖ / αἰὲ τρις ἑξ πίπτουσιν οἱ Διὸς κύβοι: 131, 141-49
ἀγαθὴ καὶ μᾶζα μετ' ἄρτον: 58, 88	αἰὲ γεωργὸς εἰς νέωτα πλούσιος: 417
ἀγαθῶν ἀγαθά: 343	αἰὲ ποτ' εὖ μὲν ἀσκὸς εὖ δὲ θύλακος ἄνθρωπός ἐστι: 48-50, 83, 220-21, 719
ἀγαθῶν ἀγαθίδες: 341, 342, 343	αἰὲ τι τῆς Λιβύης τρεφούσης καινόν   αἰὲ Λιβύη φέρει τι καινόν / κακόν / καινὸν κακόν: 52, 58, 69, 83, 343, 507, 976
ἀγαθῶν θησαυρός: 341, 343	ἄελπτον οὐδέν: 1056
ἀγαθῶν μυρμηκία: 341, 343	ἄερα παίεις: 556, 599
ἀγαθῶν πηγῇ: 341, 343	ἄετὸν κἀνθαρος μαιεύεται: 64
ἀγαθῶν σωρός: 341, 343	ἄετὸς εἰς θήραν: 64
ἀγνοεῖ δ' ἀράχνη παιῖδας ὡς παιδεύεται· θρέψασα γὰρ τέθνηκε πρὸς τοῦ φιλάτου: 619	ἄετὸς ἐν νεφέλαις ἱπτάμενος: 240, 242
ἄδειν ὅμοιον: 551	Ἀζαναῖα κακά: 506
ἄδεις ἔχων: 550	ἀθύρωτον στόμα: 175
ἀδύνατα θηρᾶς: 248	
Ἀδώνιδος κῆποι: 59	

αἱ δ' ἐλπίδες βόσκουσι φυγάδας: 117, 221  
αἶ τε κύνες οἶάιπερ αἱ δέσποιναι γίγνονται: 50, 81, 227  
αἱ Χάριτες γυμναί: 722  
Αἰγαῖον πέλαγος: 764  
αἰγιαλῷ λαλεῖς: 543, 545, 551, 593  
Αἰγύπτου πότμος: 507  
αἰέτιον χάριν ἐκτίσω: 627  
αἰθέρα νήνεμον ἐρέσσειν: 600  
Αἰθίοπα λευκᾶναι / σμήχειν: 124, 600, 610  
αἶματι κλαίειν: 806  
αἶξ οὐπω τέτοκεν, ἔριφος δ' ἐπὶ δώματι παίζει: 306  
αἶξ τὴν μάχαιραν: 53, 401, 687  
αἶρειν ἔξω πόδα αἰτίας: 530, 532, 534, 536  
αἰροῦντες ἡρήμεθα: 491, 749-50, 829, 861  
ἀκίχεται διώκεις: 248  
Ἀκκῶ: 56  
ἄλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν: 39, 340  
ἀληθέστερα τῶν ἐπὶ Σάγρα: 59  
ἀλιεὺς πληγεῖς νοῦν οἶσει / ἴσχει / φύσει: 182, 188, 189, 199  
ἀλλ' οὐκ αὖθις ἀλώπηξ (πάγαις ἀλώσεται) | γέρων ἀλώπηξ οὐχ ἀλίσκεται πάγη: 200  
ἀλλὰ οὖν: 55  
ἄλλοι μὲν σπεύρουσιν, ἄλλοι δὲ ἀμύσσονται: 58  
ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς: 51, 64, 222  
ἀλλότρια βάλλειν: 147  
(ἀλλοτρίας) κύνας τρέφειν: 619  
ἄλλως ἄδεις: 550  
ἄλμην τί κυκᾶς πρὶν τοὺς ἰχθύας ἔλῃς: 306  
ἀλῶν μέδιμνον: 121  
ἀλωπεκίζειν πρὸς ἑτέραν ἀλώπεκα: 59  
ἂν ἀπολῇς τοὺς ὤμους ὕδωρ πτίσων, ὁμοίως ὕδωρ μένει: 552  
ἀνὰ χεῖρας ἔχειν τινά: 55, 876

ἀνάγκη οὐδὲ θεοὶ μάχονται: 51, 69, 75, 81, 218  
ἀνδρὶ Λυδῷ πράγματ' οὐκ ἦν, ἀλλ' αὐτὸς ἐξελθὼν ἐπρίατο: 401  
ἀνδριάντα γαργαλίζει: 553  
ἄνεμον διώκεις: 248, 600  
ἄνεμος / χειμῶν ὀρνιθίας: 64  
ἀνέμους γεωργεῖς: 600  
ἀνέμῳ διαλέγη: 543, 545, 551, 556, 593  
ἀνερρίφθω κύβος: 147  
ἄνευ πτερῶν ζητεῖς ἵπτασθαι: 248  
ἄνευ τύχης . . . πόνος μονωθεῖς οὐκέτ' ἀλγύνει βροτούς: 45-48, 81, 220-21  
ἀνήκεστον πάθος: 55  
ἄνθρωπος ἀνθρώπου δαυμόνιον: 819  
ἄνθρωπος Εὐριπτος: 693  
ἀνίπτοις ποσὶν ἀναβαίνων ἐπὶ τὸ στέγος: 534  
ἀντὶ κακοῦ κυνὸς ὕν ἀπαιτεῖς: 343  
ἀντὶ πέρκης σκορπίον: 401  
ἀντιπελαργεῖν: 627  
ἄνω ((τε) καὶ) κάτω (πάντα) (στρέφειν / τιθέναι / otro verbo) / τ' ἄνω κάτω (τιθέναι / otro verbo), τὰ δὲ κάτω ἄνω): 59, 76, 116, 118, 121, 124, 126, 673-98, 729, 876, 900, 912, 930, 931, 937, 941, 959, 975, 983, 1010, 1030, 1039, 1046, 1052, 1059, 1072, 1096  
ἄνω ποταμῶν χωροῦσι πηγαί: 693  
ἀπ' ἐλπίδος κρεμᾶται: 417  
ἀπ' ὄνου πεσεῖν: 51, 54, 82  
ἄπληστος πίθος: 49  
ἀπὸ βαλβίδος: 59  
ἀπὸ δρυὸς ἢ ἀπὸ πέτρης: 119  
ἀπὸ λεπτοῦ μίτου: 581  
ἀπὸ νεκροῦ φέρειν: 52, 82  
ἀποτίσεις, χοῖρε, γίγαρτα: 474  
ἀπωτέρω ἢ γόνυ κνάμα: 120  
Ἄργους λόφος / λόχος: 507  
ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσι: 89, 101, 117, 122  
ἀρχὴ ἥμισυ παντὸς (ἔργου) | ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον: 50, 69, 81, 118, 123  
ἄσπρα τοξεύειν: 248, 600, 751, 750-51  
Ἀττικὸν βλέπος: 518

Ἀττικὸς πάροικος: 52, 83, 86, 88, 107  
 αὐτὰρ ἢ πάγη ἔοικε λήψεσθαι πάγην: 491  
 αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν: 474  
 αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαΐ-  
 τας ἴασιν: 50, 81  
 αὐτὸς ἐφεῦρε τοῦ κακοῦ τὴν πιτύαν: 340  
 αὐτῷ κανῶ: 59  
 βάδιζε τὴν εὐθειαν, ἵνα δίκαιος ᾦς: 655  
 βαθεῖ βορβόρω: 708  
 Βάκχης τρόπον: 175  
 βάλλ' εἰς ὄλεθρον: 55  
 βάλλ' ἐς κόρακας: 55, 59  
 Βελεροφόντης τὰ γράμματα: 401  
 βορβόρω ὕδωρ λαμπρὸν μαιίνων, οὐ-  
 ποθ' εὐρήσεις ποτόν: 115, 125, 349, 350, 416, 536, 699-713, 729, 900, 930, 933, 934, 937, 941, 946, 952, 953, 957, 959, 965, 974, 982, 988, 994, 1001, 1005, 1006, 1020, 1021, 1027, 1035, 1046, 1051, 1052, 1060, 1072, 1075, 1096-97, 1113  
 βορβόρω ὕδωρ μειγνύναι / μαιίνειν: 699-713, 1028  
 βουκολήσεις: 23, 419  
 βοῦν ἐπὶ γνάθοις φέρει: 175  
 βοῦς ἐν αὐλίῳ: 797  
 βοῦς ἐπὶ γλώσση μέγας βέβηκεν: 10, 150, 155-79, 223, 587, 897, 900, 907, 912, 916, 930, 932, 933, 934, 935, 941, 942, 943, 945, 951, 955, 960, 962, 963, 975, 982, 1010, 1021, 1030, 1045, 1051, 1052, 1068, 1081, 1112, 1115  
 βοῦς ἐπὶ δεσμά: 794  
 βοῦς ἐπὶ σφαγὴν: 794  
 γὰρ οὖν: 55  
 γῇ θάλασσαν ἀναμιγνύναι: 692  
 γῇ οὐρανὸν συνάπτειν: 692  
 γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος: 758  
 Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνὴρ τόσσον φίλος ἔσκε μάχηται: 52, 83  
 Γλαύκου τέχνη: 746  
 γλαῦξ εἰς Ἀθήνας: 164  
 γλῶσσαν εὐφημον φέρειν / ἴσχειν / κεκτῆσθαι: 833-34, 899, 903, 931, 933, 935, 940, 942, 962, 963, 973, 974, 982, 988, 995, 1002, 1005, 1020, 1021, 1028, 1032, 1046, 1059, 1060, 1070, 1079, 1092  
 γλώσση ματαία ζημία προστρίβεται: 123, 175  
 γνῶθι σ(ε)αυτόν: 6, 73, 74, 75, 84, 86, 88, 89, 101, 107, 120, 121, 122, 183, 203, 301, 302, 460, 932, 995, 1003  
 γόνυ κνήμης ἔγγιον: 51, 82  
 Γόργειον βλέπει: 518  
 γοῦν: 55  
 γυναικὸς πυγῇ: 844  
 γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει: 120  
 γυνὴ στρατηγεῖ / στρατεύεται: 785  
 γυπὸς σκιά: 273  
 δαίμονος πειρώμενος: 817  
 Δάτος ἀγαθῶν: 341, 343  
 δειλότατόν ἐσθ' ὁ πλοῦτος: 118  
 δειλότερον λαγῶ Φρυγός: 276  
 δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον: 72, 117, 119  
 δεξιὸν εἰς ὑπόδημα, ἀριστερὸν εἰς πο-  
 δόνιπτρον: 534  
 δεύτερος πλοῦς: 118  
 δευτέρων ἀμεινόνων: 52, 83  
 δῆλόν ἐστι καὶ τυφλῷ | καὶ τυφλῷ δῆ-  
 λον: 791  
 δι' ὀξείας δραμεῖν: 572, 581  
 διὰ πυρὸς βαδίζειν: 582  
 διὰ χειρὸς ἔχειν: 55, 876  
 διάνοια Εὐριπος: 693  
 δίκη δίκην ἔτικτε καὶ βλάβην βλάβη: 227, 474, 771  
 δίκην διδόναι: 55  
 δίκην λαμβάνειν: 55  
 δικτύῳ ἄνεμον θηρᾶς: 248, 600  
 Διομηδεῖα ἀνάγκη: 117  
 διπλοῦν κάππα: 343  
 δις ἐπτὰ πληγαῖς πουλύπους πιλούμε-  
 νος: 200  
 διώκει παῖς ποτανὸν ὄρνιν: 548, 897, 901, 905, 909, 930, 931, 933, 934, 936,

- 939, 940, 941, 942, 946, 951, 957, 958, 960, 962, 965, 975, 982, 986, 1007, 1009, 1018, 1031, 1041, 1045, 1048, 1049, 1083  
δοῖδυκος σκιά: 273  
δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾶδικα | κρεισσόνων γὰρ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα ἐστ' ἀκούειν | ἄρχοντι πείθου καὶ δικαίως καὶ ἀδίκως | ἀρχῶν ἄκουε καὶ δικαίως κᾶδίκως / κᾶν δίκη κᾶν μὴ δίκη: 427-47, 899, 900, 931, 935, 937, 940, 945, 957, 960, 962, 974, 981, 995, 1001, 1005, 1006, 1017, 1045, 1048, 1049-50, 1068, 1079, 1091, 1115  
δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δεσπότου: 51, 82  
δράσαντι παθεῖν | παθεῖν τὸν ἔρξαντα: 7, 10, 13, 119, 120, 122, 126, 193, 195, 196, 201-18, 257-70, 328, 340, 350, 368, 370, 378, 371-80, 381-91, 408, 435, 449-86, 492, 524, 538, 541, 602, 604, 606, 640, 641, 670, 727, 715-34, 807, 808, 809, 816-17, 845, 884, 898, 899, 901, 909, 922, 931, 935, 936, 937, 939, 940, 947, 952, 954, 955, 956, 957, 958, 964, 967-69, 973, 974, 981, 991, 992, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1005, 1006, 1008, 1009, 1012, 1017, 1021, 1029, 1032, 1038, 1045, 1046, 1047, 1048, 1049, 1052, 1057, 1058, 1059, 1060, 1062, 1065, 1066, 1064-66, 1067, 1075, 1076, 1077, 1078, 1079, 1080, 1088, 1089, 1088-89, 1091, 1093, 1106, 1110, 1113, 1114, 1115  
δρυὸς πεσούσης πᾶς ἀνὴρ ξυλεύεται: 88, 780  
δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος: 215  
ἐὰν μὴ πάθῃς, οὐ μὴ μάθῃς: 181-201  
ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα: 73, 121  
ἐγνώ δὲ θῆρ θῆρα: 52, 82  
εἰ δ' ὁ νότος βορέαν προκαλέσεται, αὐτίκα χειμῶν: 64  
εἰ κε πάθοι τά τ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο: 126, 388, 475  
εἰ μετρήσεις τὴν σαυτοῦ σκιάν, οὐκ ἂν εὖροις αὐτὴν μείζονα γεγεννημένην ἢ πρὶν νικᾶν: 274  
εἰ οὕτως σοὶ φίλον, οὐδ' ἔμοι ἐχθρόν: 50, 69, 81  
εἴ τι κακόν εἰς Πύρραν: 507  
εἶδωλον σκιᾶς: 898, 901, 930, 933, 940, 941, 945, 948, 952, 959, 960, 975, 982, 1009, 1010, 1030, 1037, 1045, 1058, 1068, 1085, 1114  
εἴη μοι τὰ μεταξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος: 223  
εἵποις τὰ τρία παρὰ τῇ αὐλῇ: 59, 223  
εἰς βόλον ἐλθεῖν: 491  
εἰς νεκρὸν ὥτιον ἤχεῖς: 543, 545, 552, 590-91  
εἰς οὐρανὸν πτύεις: 401  
εἰς οὐρανὸν τοξεύειν: 248, 600, 750-51  
εἰς πάγας ὁ λύκος: 797  
εἰς ὕδωρ γράφειν: 64, 600  
εἰς ὕδωρ σπείρειν: 600  
εἰς ψάμμον οἰκοδομεῖς: 600  
ἐκ βορβόρου φιλολογεῖς: 708  
ἐκ κάρτα βαιῶν γνωτὸς ἂν γένοιτ' ἀνήρ: 45-48, 81, 220-21, 823  
ἐκ κυμάτων γὰρ αὐθις αὖ γαλήν' ὀρῶ: 781  
ἐκ τόρμης: 655  
ἐκ τριχὸς κρέμαται: 581  
ἐκποτέον τὴν τούτου: 339  
ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν (φέρειν): 127, 646-47, 650, 655, 914  
ἐλάττω ἔχειν γῆν τὸν ἀγρὸν ἐπιστολῆς Λακωνικῆς: 276  
ἐλκων ἐφ' αὐτὸν ὥστε καικίας νέφος: 52, 82  
ἐλπίσιν βόσκεσθαι: 411-20  
ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἐν: 51, 69, 82  
ἐν κοινῷ κεῖσθαι: 117, 123, 148  
ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ: 52, 82  
ἐν πίθῳ ἢ κεραμεία γιγνομένη: 51, 82, 116  
ἐν Πυθίῳ κρεῖττον ἦν ἀποπατῆσαι: 107

ἐν τοῖς ἑαυτοῦ (/ ἑμαυτοῦ, etc.) / αὐτοῖς  
 δικτύοις ἀλίσκεσθαι: 340, 350, 489-93,  
 824, 861, 870, 899, 902, 909, 930, 931,  
 933, 934, 935, 936, 939, 941, 952, 956,  
 958, 960, 975, 983, 1009, 1031, 1042,  
 1046, 1059, 1070, 1079, 1092  
 ἐν τῶν τριῶν παλαισμάτων: 124, 328,  
 670, 886-87, 900, 903, 930, 934, 937, 939,  
 952, 960, 964, 966, 976, 983, 1009, 1013,  
 1023, 1030, 1035, 1036, 1038, 1046,  
 1052, 1059, 1060, 1071, 1072, 1076,  
 1080, 1095  
 ἐν φρέατι συσχόμενος: 117  
 ἐξ ὧν ἔπαθες ἔμαθες: 181-201  
 ἐξαιρῶμεν λόγου: 51, 83  
 ἐξὸν φυγεῖν μὴ ζῆται δίκην: 419  
 ἔξω / ἐκτός / ἐκ τοῦ πηλοῦ (τὸν) πόδα /  
 (τοὺς) πόδας (ἔχειν / αἶρειν): 529-41,  
 705, 708, 899, 900, 916, 918, 930, 933,  
 937, 941, 942, 946, 947, 952, 959, 960,  
 964, 966, 967, 975, 983, 1010, 1031,  
 1035, 1045, 1054, 1055, 1057, 1066,  
 1071, 1076, 1078, 1080, 1092  
 ἔξω βέλους: 530, 536  
 ἔξω Γαδεῖρων: 655  
 ἔξω γλαυῖνες: 64  
 ἔξω δρόμου (φέρειν): 127, 351, 898, 899,  
 902, 909, 913, 930, 934, 935, 937, 939,  
 941, 952, 953, 955, 960, 962, 963, 976,  
 983, 987, 1010, 1023, 1031, 1035, 1036,  
 1041, 1042, 1045, 1046, 1058, 1059,  
 1062, 1069, 1070, 1079, 1087, 1091-92,  
 1094, 1114  
 ἐπαίνων σκιαί: 273, 277  
 ἐπὶ δυοῖν ὀρμεῖν: 122  
 ἐπὶ θύραις τὴν ὑδρίαν: 52, 83, 797  
 ἐπὶ λεπτῶν ἐλπίδων ὀχεῖσθαι: 417  
 ἐπὶ ξηροῦ: 530, 535, 536  
 ἐπὶ ξυροῦ (ἀκμῆς) (ῖστασθαι / βαίνειν):  
 23, 59, 116, 117, 123, 561-88, 899, 900,  
 908, 912, 913, 930, 935, 937, 941, 944,  
 947, 961, 967, 976, 983, 1010, 1022,  
 1030, 1040, 1046, 1051, 1052, 1059,  
 1093, 1112  
 ἐπὶ ῥίπὸς πλεῖν: 582

ἐπὶ ῥοπῆς / ἐν ῥοπῇ: 581  
 ἐπὶ σαυτῷ τὴν σελήνην καθαιρεῖς: 401  
 ἔργα μὲν νεωτέρων, βουλαὶ δ' ἔχουσι  
 τῶν γεραιτέρων κράτος: 119  
 ἔρδοι τις ἦν ἕκαστος εἰδεῖν τέχνην |  
 ἕκαστος ἦν οἶδε τέχνην ἐργαζέσθω:  
 45-48, 81, 127, 221, 757  
 ἔρις ἔριν ἀντιφυτεύει: 771  
 ἔρις ἔριν τίκτουσα προσμνᾶται λόγον:  
 771  
 Ἐρμῆς ἐπεισελήλυθε: 172  
 Ἐρμώνειος χάρις: 519  
 ἐς Τροίαν πειρῶμενοι ἦνθον Ἀχαιοί:  
 120  
 ἐσθλὰ κακοῖσιν μιγῆναι: 748  
 εὖ δρᾶν / ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν: 227,  
 270, 350, 734, 900, 901, 931, 935, 936,  
 937, 939, 940, 956, 957, 958, 961, 962,  
 964, 966, 967, 973, 974, 982, 994, 995,  
 1002, 1005, 1006, 1013, 1020, 1021,  
 1028, 1032, 1046, 1052, 1060, 1072,  
 1097, 1113  
 (εὖ πλεῖν) ἀρχομένου τε νότου (καὶ λή-  
 γοντος βορέαο): 51, 52, 53, 64, 69, 82,  
 115, 118  
 εὐάγγελος μὲν . . . ἕως γένοιτο μητρὸς  
 εὐφρόνης πάρα: 45-48, 83, 45-48, 219-  
 38, 729, 897, 900, 922, 930, 933, 935,  
 936, 940, 941, 952, 954, 956, 960, 963,  
 966, 973, 974, 975, 982, 997, 1007, 1019-  
 20, 1027, 1038, 1045, 1053, 1057, 1063,  
 1078, 1082-83  
 εὐδαίμων ὁ Κόρινθος, ἐγὼ δ' εἶην Τε-  
 νεάτης: 223  
 εὐμεταβολώτερος Εὐρίπου: 693  
 εὐφρων πόνος εὖ τελέσασιν: 127, 227,  
 776, 774-77, 898, 902, 908, 930, 931, 936,  
 937, 941, 947, 956, 960, 963, 964, 965,  
 966, 974, 981, 994, 1001, 1005, 1006,  
 1016, 1028, 1045, 1058, 1060, 1062,  
 1069, 1075, 1076, 1085  
 ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοῦκ ὀνήσιμα: 45-  
 48, 81, 221  
 ἐχίδνης καρδίαν ἐδήδοκεν: 617

Ζεὺς γὰρ κατεῖδε χρόνιος εἰς τὰς διφ-  
 θέρας: 877  
 ζῶμεν γὰρ οὐχ ὥς θέλομεν, ἀλλ' ὥς  
 δυνάμεθα: 335  
 ἦ Ζεὺς ἦ Χάρων: 149  
 ἦ πατρίς, φίλτατον βροτοῖς: 123  
 ἦ πείρα διδάσκαλος: 193  
 ἦλιξ ἦλικα τέρπει: 50, 52, 81, 82, 127, 782  
 ἦλω ὁ ἦλος | ἦλω (ἐκκρούεις) τὸν  
 ἦλον(, παττάλω τὸν πάτταλον): 51,  
 82, 118, 460, 797  
 ἦτοι κέαντες ἦ τεμόντες: 777-78, 898,  
 903, 930, 934, 941, 954, 962, 963, 964,  
 965, 975, 982, 1010, 1021, 1030, 1037,  
 1045, 1058, 1068, 1085, 1114  
 ἦτοι τέθνηκεν ἦ διδάσκει γράμματα: 58  
 θάλασσα ἀγαθῶν: 341, 343  
 θάλασσα καὶ πῦρ καὶ τρίτον κακὴ  
 γυνή: 329  
 θάλασσα κακῶν: 764  
 θάλασσαν ἀντλεῖν: 246, 600, 786  
 θάλασσαν σπείρεις: 600  
 θεὸς ἡ Ἀναΐδεια: 820  
 θριξ ἀνὰ μέσον: 566  
 θριξ ἀνὰ μέσσον: 572  
 ἴθι ὀρθός: 655  
 Ἰλιάς κακῶν: 124, 341, 343, 496, 497, 507,  
 765  
 Ἰμβριος δίκη: 126, 519  
 ἵνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδώς: 74, 888,  
 1004  
 ἵππος εἰς λεῖον πεδῖον: 64  
 ἵππος εὐγενὴς οὐ λακτίζει: 398, 401  
 ἴσα πρὸς ἴσα: 260, 474  
 ἰσότης, φιλότης: 51, 58, 82, 118, 725, 782  
 (καὶ) δις καὶ τρίς τὸ καλόν: 50, 81, 329,  
 330  
 καὶ γὰρ κολοῖος παρὰ κολοῖον: 52  
 καὶ δίκαια κᾶδικα | δικαίως καὶ ἀδί-  
 κως: 427-47  
 κακὰ κακῶν: 343, 507  
 κακὰ κέρδεα ζημίαν ἀρετῆς φέρει: 343  
 κακοὶ κόρου οὐχ ἀνέχονται: 343  
 κακοὶ τῆς πονηρίας πίνουσι τὴν  
 ὀμίχλην: 340

κακοῖς ἐσθλὰ συμμειγνύναι: 338, 709,  
 762-63, 897, 935, 959, 963, 965, 966, 973,  
 981, 988, 994, 1001, 1019, 1020, 1045,  
 1058, 1071, 1084  
 κακὸν γὰρ ἄνδρα χρὴ κακῶς πάσχειν  
 αἰεὶ: 474  
 κακὸν ἐπὶ κακῶ: 343  
 κακὸν κακῶ ἔπεται: 343  
 κακὸν κακῶ θεραπεύειν / ἰᾶσθαι: 806  
 κακὸν Τενέδιον: 506  
 κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ' ὄνησιν οὐκ  
 ἔχει: 222  
 κακοῦ κόρακος κακὸν ῥόν: 227, 343  
 κακύνειν τὸν πηλόν: 708  
 κακῶν πανήγυρις: 343, 507  
 κακῶν τρικυμία: 343  
 καλόν, φίλον ἐστί: 120, 122  
 κἂν ἴσαι ψῆφοι γένωνται: 891  
 κἂν κύων κἂν ὕς γνοιή: 839  
 κανθάρου σκιά: 273  
 καπνοῦ σκιά: 271, 273, 276  
 Καρπάθιος τὸν λαγών: 401, 687  
 καρπὸν ὃν ἔσπειρας θέριζε: 265, 340,  
 474, 756, 816  
 κατ' αἶγας ἀγρίας: 55, 59  
 κατ' ἄκρας: 55, 876  
 κατὰ πετρῶν σπείρεις: 600  
 κατὰ στόμα: 55, 876  
 κενὰ κενοὶ βουλεύονται: 343  
 κενὰ ψάλλεις: 545, 553, 556  
 κερκωπίζειν: 56  
 Κιλίκιος ὄλεθρος: 343, 507  
 κινήσω τὸν ἀφ' ἱερᾶς: 148  
 κλύδων κακῶν: 341, 343  
 κοινὰ τὰ (τῶν) φίλων: 50, 51, 61, 64, 72,  
 81, 82, 949  
 κολοῖος παρὰ κολοῖον: 82  
 κολοφῶν κακῶν: 342, 507  
 Κολοφωνία ὕβρις: 343, 507  
 Κορίνθιον κακόν: 343, 507  
 κόροκος ἐν λαχάνοισιν: 127  
 κόρος τίκτει ὕβριν: 304, 881, 886, 1016  
 κορώνη τὸν σκορπίον: 401  
 κορωνίδα κακῶν: 342  
 κοσκίνω ὕδωρ ἀντλεῖν: 64

κουφότερος φελλοῦ (σκιᾶς): 271, 273, 276, 277  
 κρατήρ / -ῆρα κακῶν (πίνειν / πιμπλη-  
 ναι) | αὐτῷ κρητῆρι πίνειν κακά: 321,  
 331-51, 514, 734, 825, 861, 898, 902, 912,  
 913, 930, 934, 935, 936, 937, 939, 941,  
 953, 956, 959, 966, 975, 983, 1009, 1012,  
 1022, 1031, 1035, 1037, 1038, 1039,  
 1045, 1057, 1064-66, 1067, 1076, 1087,  
 1107, 1114  
 κράτιστον εἶναι μὴ φῦναι βροτῶ: 125  
 κρητίζειν: 56  
 κριὸς (τὰ) τροφεῖ' (ἀπέτισεν): 619, 767  
 κταμέννοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάασ-  
 θαι: 347, 804-5, 818, 898, 903, 931, 934,  
 935, 936, 937, 940, 960, 961, 962, 963,  
 967, 974, 982, 988, 994, 1003, 1004,  
 1005, 1012, 1020, 1030, 1033, 1037,  
 1045, 1054, 1057, 1064-66, 1067, 1076,  
 1087  
 κτᾶσθ' ἐταίρους, μὴ τὸ συγγενὲς μό-  
 νον: 121  
 Κυθνώλεις συμφοραί: 343, 507  
 κύκνειον ἄσμα | τὸ κύκνειον ἄδειν: 59,  
 114, 117, 124, 254, 347, 898, 902, 918,  
 930, 933, 934, 936, 937, 941, 945, 951,  
 963, 967, 975, 983, 1010, 1012, 1022,  
 1031, 1035, 1041, 1042, 1045, 1054,  
 1057, 1063, 1064-66, 1070, 1076, 1078,  
 1088  
 κῦμα κακῶν: 341, 343  
 κύνων κύντερος: 343  
 κύρβεις κακῶν: 341, 342, 507  
 Κυρνία ἄτη: 343  
 κωφοῦ θύρας κόπτειν: 545, 547, 558  
 κωφῷ ὁμιλεῖν / λέγειν / λαλεῖν | παρὰ  
 κωφῷ διαλέγεσθαι | παρὰ κωφὸν  
 λαλεῖν: 543-59, 591, 593, 899, 900, 910,  
 930, 933, 935, 940, 947, 962, 965, 975,  
 983, 987, 1009, 1010, 1022, 1030, 1046,  
 1051, 1059, 1093  
 λεπτὴ τις ἐλπίς ἐστ' ἐφ' ἧς ὀχούμεθα:  
 582  
 Λερναία χολή: 507  
 Λέρνη κακῶν: 341, 343, 507

λευκὴ ἡμέρα: 226, 309, 765  
 λευκὴ ψῆφος: 309  
 λευκὸν ἀγαθόν: 226, 765  
 λήθαργος κύων: 793  
 Λημνία δίκη: 126, 518, 519  
 Λήμνια κακά | Λήμνιον κακόν: 10, 13,  
 64, 122, 124, 481, 495-527, 734, 899, 900,  
 911, 922, 930, 933, 935, 936, 940, 941,  
 944, 959, 960, 961, 966, 967, 975, 982,  
 986-87, 997, 999, 1007-9, 1018, 1031,  
 1039, 1045, 1049, 1092, 1106, 1112  
 Λημνία χειρὶ: 500, 518  
 Λήμνιον πῦρ: 124, 496, 498, 501, 518, 519  
 Λίαν ἥσσον: 121  
 λίθῳ διαλέγου / λαλεῖς: 543, 551, 593  
 λόγοι λόγους τίκτουσιν: 771  
 λόγος γὰρ ἔργου σκιή / -ά: 274  
 λόγους ἀκούειν τῶν ἐναντίων πάρα:  
 123  
 Λυδὸς ἀποθνήσκει σοφὸς ἀνὴρ: 200,  
 290  
 Λύκον / -ους τρέφειν: 610, 619, 767, 902  
 Λύκος ἔχανεν: 417  
 Λύκου πτερόν ζητεῖς: 248  
 μακρὰς ἐλπίδας μισῶ: 417  
 μάλλον ὁ Φρύξ: 290  
 μάτην ἀναλίσκεις ὕδωρ: 546, 553  
 μέλιτος μυελός: 342  
 μὲν δὴ: 55  
 μὲν οὖν: 55  
 μέντοι: 55  
 μεσημβρία σταθερά: 117  
 μεταβολὴ πάντων γλυκύ: 71, 125, 710,  
 748  
 μὴ δις πρὸς τὸν αὐτὸν λίθον πταίνειν:  
 124  
 μὴ κακοῖς ἰὼ κακά: 473  
 μὴ κίνει Καμάριναν: 401  
 μὴ μάχαιραν αἶρε, θῆλυ: 785  
 μὴ μέγα / μεγάλα λέγε: 299, 305  
 μή μοι κενεὰν ἀπομάξης: 124  
 μὴ παιδί μάχαιραν: 246, 785

μή ποτ' ἀπ' ἡπείρου δείσης νέφος ἄλλ'  
ἀπὸ πόντου χειμῶνος, θέρεος δὲ ἀπ'  
ἡπείροιο μελαίνης: 64  
μή πρὸς ἐμὲ τὰ ποικίλα: 312, 783  
'μή πῦρ ἐπὶ πῦρ', ἀνθρακεὺς <ἔλεγεν>  
ἐμπιπράμενος ἐν τῇ καμίνῳ {τοῦτο  
λέγει}: 60, 64  
μή σπεῦδε γῆμαι πρὶν τελευτήσαντ'  
ἴδης: 290-300  
μηδὲ δίκην δικάσης, πρὶν ἀμφοῖν μῦ-  
θον ἀκούσης: 880  
μηδὲν ἄγαν: 6, 50, 61, 64, 69, 73, 74, 75,  
81, 86, 87, 88, 102, 116, 120, 121, 123,  
183, 302, 450, 460, 881, 995, 1003  
μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον (πράττειν): 880-  
84  
μηδὲν ὑπὲρ τὸν καλάποδα: 881  
μήποτ' εὖ ἔρδεν γέροντα: 82  
μήποτ' εὖ ἔρδεν γέροντα: 52, 78  
μήπω μέγ' εἵπης, πρὶν τελευτήσαντ'  
ἴδης: 290-300, 305  
μία ψυχὴ: 52, 83, 118, 1097  
Μίδας ὁ ἐν κύβοισιν εὐβολώτατος: 147  
μνησικακία καμήλου: 343  
Μυσῶν λείαν: 52, 82  
μωρότερος Μορύχου: 59, 63, 64, 828  
νεκρὸν ἱατρεύειν: 611  
νεκρὸν μαστίζειν: 64, 599  
νεκρὸν μαστίζεις: 599  
νεκρὸν μυρίζειν: 592, 599, 611  
νεκρὸς οὐ δάκνει: 118  
νεκρῷ λέγειν (μῦθον / -ους // λόγους)  
εἰς οὓς | νεκρῷ πρὸς οὓς  
διαλέγεσθαι: 335, 591, 593, 611  
νεκρῷ λέγουσα μύθους εἰς οὓς: 591, 597  
νεκρῷ λέγων μύθους εἰς οὓς: 590  
νεογνὸς ἂν αἰῶν μάθοι: 790-92, 898,  
903, 930, 931, 933, 936, 940, 941, 962,  
974, 982, 987, 1010, 1018, 1030, 1045,  
1058, 1062, 1069, 1086, 1114  
νῆ Δία: 55  
νηπίοισιν οὐ λόγος, ἀλλὰ ξυμφορὴ  
γίνεται διδάσκαλος: 191, 197, 200  
νήπιος ὃς πατέρα κτείνας παῖδας /  
υἱοὺς καταλείπει: 52, 78, 82, 86

νῦν σωθείην ἴν' ἣ μοι διδάγματα ταῦτα  
τοῦ λοιποῦ χρόνου | νῦν γένοιτο  
σωθῆναι: 188, 199  
ξυνηγορεῖς σιγῶσα τῷ κατηγορῷ: 123  
ξυρεῖ γὰρ ἐν χρῶ: 566, 569  
ξυρεῖ ἐν χρῶ: 581  
ξυρὸς εἰς ἀκόνην: 64, 566, 572  
(ὁ) Διὸς Κόρινθος: 58, 59, 116, 123  
ὁ Καρπάθιος τὸν λαγῶ: 52, 53, 79, 83, 84  
ὁ μέδιμνος τῶν ἀλῶν: 52, 82, 83, 117  
ὁ μὴ δαρεῖς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται:  
198  
ὁ νέβρος τὸν λέοντα: 797  
ὁ νότος ψυχρὸς οὐχ ἦττον τοῦ βορέου:  
64  
ὁ πηλὸς ἂν μὴ δαρῇ, κέραμος οὐ γίγνε-  
ται: 200  
ὁ τὴν δοκὸν φέρων: 124  
ὁ φίλος ἄλλος αὐτός: 51, 82, 222  
οἱ αὐτῷ κακὰ τεύχει ἀνὴρ ἄλλω κακὰ  
τεύχων: 474  
οἱ δυστυχεῖς γὰρ τοῖσιν εὐτυχεστέροις  
αὐτοὶ κακῶς πράξαντες οὐ φρονοῦ-  
σιν εὖ: 121  
οἱ φῶρες τὴν βοήν: 797  
οἴκοθεν τὸν πολέμιον ἔχειν: 622  
Οἰνότην χαράδραν: 401  
οἶνος καὶ παῖδες ἀληθεῖς: 116  
οἷς τὴν μάχαιραν: 797  
ὀλβίσαι δὲ χρὴ βίον τελευτήσαντ' ἐν  
εὐεστοῖ φίλῃ: 317, 898, 901, 931, 934,  
935, 936, 937, 939, 940, 959, 961, 962,  
963, 964, 966, 967, 974, 981, 988, 994,  
1002, 1005, 1011, 1016, 1020, 1030,  
1045, 1051, 1058, 1060, 1068-69, 1070,  
1075, 1077, 1078, 1086, 1114  
ὄμφακας βλέπει: 518  
ὄνομα Εὐριπος: 693  
ὄνος εἰς ἄχυσρα: 797  
ὄνος λύρας: 797  
ὄνος λυρίζων: 552  
ὄνου σκιά: 273, 276  
ὄνω λυρίζεις | ὄνος λύρας ἀκούων: 552  
ὄνω τις ἔλεγε μῦθον, ὁ δὲ τὰ ὦτα ἐκί-  
νει: 552



ὁξηρὸν ἄγγος οὐ μελιττοῦσθαι πρέπει:  
709  
ὄρνις ζητεῖς: 239-49  
Ὀρφέως γλῶσσα: 404  
ὀρῶντας μὴ ὀρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ  
ἀκούειν: 114, 119, 296, 720, 810-13  
ὀστράκου μεταπεσόντος: 148  
ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγη, τί δεῖ ἐπιπίνειν;:  
51, 82  
οὗ αἱ ἔλαφοι τὰ κέρατα ἀποβάλλουσιν:  
52, 82  
οὐ πάντα θεοὶ πᾶσιν ἔδωκαν ἔχειν: 119  
οὐ παντὸς ἀνδρὸς εἰς Κόρινθον ἔσθ' ὁ  
πλουῖς: 656  
οὐ ποτε νυκτερινὸς βορέας τρίτον ἵκετο  
φέγγος: 64  
οὐ σχολή δούλοις: 51, 82  
οὐ τῇ ἐτέρᾳ ληπτὸν: 117  
οὐ χρὴ Λέοντος σκύμνον ἐν πόλει τρέ-  
φειν: 766  
οὐ χρὴ πρὸ τελευτῆς ἄνδρα μακαρί-  
ζειν: 290  
οὐδ' ἂν αἵματι στένων πείσειεν: 806  
οὐδεὶς εἴσεται ποτε κακὸς ὦν: 51, 53, 83  
οὐδέν . . . ἐν τῷ καπῆλῳ νοῦς ἐνεῖναι:  
48-50, 83, 220-21  
οὐδὲν ἐγγὺς ἵππικου δρόμου: 655  
οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον: 656  
οὐκ ἂν γένοιτο χρηστὸς ἐκ κακοῦ πα-  
τρός: 119  
οὐκ ἂν πᾶσα ὕς γνοίη: 51, 83, 791  
οὐκ εἰμὶ τούτων τῶν ἡρώων: 732  
οὐκέτ' ἂν . . . πᾶς ἀνὴρ γνοίη: 791  
οὐκέτι γινώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγα-  
ρῆας: 52, 83, 976  
οὔτε . . . τὸ δράμα τοῦ πάθους πλέον:  
253, 257-70, 897, 901, 935, 936, 937, 940,  
954, 956, 957, 958, 975, 982, 1000, 1009,  
1021, 1031, 1032, 1045, 1058, 1069,  
1071, 1076, 1083, 1089  
οὔτε σὺν πανωλέθροισιν οὔτ' ἄνευ  
πανωλέθρων: 119  
οὐχ οἷα βούλεται τις, ἀλλ' οἷα δύναται:  
50, 69, 82  
ὀφθαλμοὶ ὠτίων πιστότεροι: 308

ὄφιν τρέφειν: 13, 64, 124, 130, 254, 281,  
294, 349, 350, 380, 514, 592, 600, 605-6,  
607, 609-41, 723, 734, 767, 768, 899, 902,  
930, 933, 934, 940, 941, 951, 954, 956,  
959, 960, 961, 975, 983, 1009, 1022,  
1023, 1031, 1034, 1035, 1039, 1040,  
1045, 1052, 1053, 1058, 1060, 1066,  
1071, 1075, 1076, 1078, 1080, 1093-94  
ὄφιν ἢ μὴ φάγη ὄφιν, δράκων οὐ γε-  
νήσεται: 623  
ὄφιν τὸ δέσμα ἀποδύεται, τὴν γνώμην  
δὲ οὐδαμῶς: 623  
ὄψιν τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα: 278  
πάγην ἱστάς ἐν πάγῃ ληφθήση: 340,  
490, 861  
παθεῖν τὸν ἔρξαντα: 378, 1017  
παθὼν / ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω: 181-  
201  
παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω: 50, 81, 127,  
222, 995  
πάλιν τε καὶ πρόσω: 692  
πάντ' ὀκτώ: 149  
πάντα λίθον κινεῖν: 48, 124, 222, 683,  
690, 692  
παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν:  
206  
(πάντων) μέτρον ἄριστον: 302, 753, 884,  
899, 901, 931, 937, 940, 941, 947, 961,  
974, 981, 994, 997, 998, 999, 1000, 1005,  
1017, 1030, 1046, 1049, 1095, 1106,  
1111, 1112  
πάντων μέσ' ἄριστα: 75  
πάνυ μὲν οὖν: 55  
παρ' ὄνῳ λυρίζεις: 545  
παρὰ κωφὸν / παρὰ κωφοῦ θύρας  
ἄδειν: 543-53, 558  
παρὰ κωφοῦ θύρας ἄδεις: 593  
παρὰ κωφῷ / π. κωφόν / πρὸς κωφοῖς  
(ἀπο)πέρδειν / ἀποπαρδεῖν: 543-53  
παρὰ στάθμην: 787  
παρὰ τὰ δεινὰ φρονιμώτερος: 190, 199  
παρεόντας ἀπεῖναι: 118  
παρῶν ἀποδημεῖς: 813  
πᾶς τις αὐτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ:  
121

πᾶσα γῆ πατρὶς: 123, 419  
 πάτταλος παττάλω προσκρούεται: 473, 806  
 πείθειν δῶρα καὶ θεούς: 117, 827  
 πείραθην πάντα τελεῖται: 120  
 πελαργικοὶ νόμοι: 627  
 πέτρην κοιλαίνει ῥάνις ὕδατος ἐνδελε-  
 χείη: 121  
 πήματα τομῶντα: 778  
 πιάνει πουλιά στον αέρα: 248, 249  
 Πιτάνη εἰμί: 507  
 πλέον ἥμισυ παντός: 883  
 πλίνθον πλύνεις: 600  
 πόλεις παίζειν: 148  
 πολλά ψεύδονται ἀοιδοί: 51, 82  
 πολλαῖσι πληγαῖς δρῦς δαμάζεται: 248  
 πολλοὶ ἔχουν ὀφθαλμούς, ἀλλ' ὀλίγοι  
 βλέπουν: 813  
 πόνος εὐκλείας πατήρ: 118  
 πότε δ' Ἄρτεμις οὐκ ἐχόρευσεν: 127  
 πρὶν κεν λύκος οἷν ποιμάνῃ: 948  
 πρὶν τοὺς ἰχθῦς λαβεῖν, τὴν ἄλμην  
 κυκᾶς: 306  
 πρὸ τῆς νίκης τὸ ἐγκώμιον ἄδεις: 306  
 πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς: 45-48, 80, 81, 117, 118  
 πρὸς ἐρρωγυῖαν ἄδεις: 550  
 πρὸς Κάρα καρίζεις: 343  
 πρὸς κενὴν ἄδεις: 550  
 πρὸς κέντρα λακτίζειν: 37, 59, 116, 223, 350, 393-409, 822, 898, 900, 916, 917, 918, 919, 930, 931, 934, 935, 936, 940, 941, 943, 945, 951, 957, 960, 962, 965, 975, 983, 1009, 1012, 1022, 1030, 1035, 1045, 1058, 1060-61, 1075, 1079, 1089-90, 1115  
 πρὸς Κρητὰ κρητίζεις: 343  
 πρὸς κύματα λαλεῖν: 543, 549, 551, 556, 593  
 πρὸς κύματα παίειν: 552  
 πρὸς μάντιν οὐδεὶς εὐτυχῆς ἀπέρχεται: 789-90  
 πρὸς σῆμα μετρυῖας κλαίειν / θρηνεῖν: 599

πρὸς τύμβον κλαίειν: 123, 227, 543, 552, 555, 696, 899, 900, 910, 930, 934, 935, 936, 937, 940, 945, 946, 962, 963, 965, 967, 975, 983, 1009, 1022, 1031, 1035, 1038, 1045, 1052, 1053, 1058, 1060, 1066, 1071, 1075, 1076, 1078, 1080, 1093, 1111  
 προφάσεως δεῖται μόνον ἡ πονηρία: 52, 82  
 πτερόν ἀετοῦ πτεροῖς ἄλλων μιγνύεις: 709  
 πῦρ ὕδατι μιγῆναι: 748  
 πυραύστου μόρος: 401  
 ῥάνις ἐνδελεχοῦσα κοιλαίνει πέτραν: 248  
 ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω: 1061  
 Σαμίων ἄνθη: 124, 496, 498  
 σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια: 718, 720, 804, 833-34, 899, 903, 911, 931, 935, 937, 939, 940, 960, 962, 963, 973, 974, 982, 988, 995, 1002, 1005, 1019, 1020, 1028, 1032, 1046, 1059, 1060, 1070, 1079, 1092, 1094, 1112  
 Σικελὸς τὴν θάλασσαν: 199  
 σκαπέρδαν ἔλκειν: 148  
 σκιὰ ἀντὶ τοῦ σώματος: 274  
 σκιᾶ μορμολύττεσθαι: 274  
 σκιὰ ὀνείρων: 273, 276  
 σκιαμαχεῖν: 274  
 σκιᾶς εἰδῶλον: 271-82  
 Σκυρία δίκη: 519  
 σπεῦδε βραδέως: 50, 82, 126, 802  
 (συν)εκποτέον καὶ τὴν τρύγα | ἐπειδὴ τὸν οἶνον ἔπιες, συνεκποτέ' ἔστω σὺ / ἐστί σοι καὶ τὴν τρύγα: 339  
 σχολῇ που . . . ὅ γε τοιοῦτος ἂν ποτε ἔλοι πόλιν: 51, 83, 116  
 σωφρόνει: 121  
 τὰ Μαγνήτων κακά: 506  
 τὰ παθήματα (τοῖς ἀνθρώποις / τοῖς φρονίμοις) μαθήματα (γίνεται): 181-201  
 τὰ πετόμενα διώκειν: 13, 59, 64, 239-49  
 τὰ τρίτα τῶν εἰς θάνατον: 329  
 τὰ χρήματ' ἀνθρώποισι τιμιώτατα: 120

Ταινάριον κακόν: 506  
 τὰς ἀπάσας μὴ ῥάδιον εἶναι διαφεύ-  
 γειν: 50, 81, 121, 856  
 τὰς ἐν τῇ φαρέτρᾳ ψηφίδας: 226, 308,  
 765  
 τάχ' εἰσόμεθα μάντεων ὑπέρτερον: 745  
 τέλος ὄρα (μακροῦ) βίου: 75, 218, 289,  
 290, 310  
 τερπνὸν δὲ τὰναγκαῖον ἐκφυγεῖν  
 ἄπαν: 780-82, 898, 903, 907, 931, 936,  
 937, 941, 963, 964, 966, 974, 981, 988,  
 994, 1002, 1005, 1020, 1030, 1045, 1053,  
 1057, 1060, 1063-64, 1067, 1075, 1076,  
 1085-86  
 τέτρηται δικτύου πλέω: 779, 898, 903,  
 930, 931, 933, 934, 935, 939, 941, 947,  
 958, 960, 966, 967, 975, 982, 1010, 1030,  
 1045, 1051, 1057, 1060, 1064, 1075,  
 1076, 1085-86  
 τὴν αὐτὴν λαβὴν παρέχειν | εἰς τὰς  
 ὁμοίας / αὐτὰς λαβὰς ἐλθεῖν: 491,  
 851-73, 911  
 (τὴν αὐτοῦ) σκιὰν δέδοικεν: 116, 274  
 τὴν κατὰ σαυτὸν ἔλα: 121, 122, 123  
 Τήνια κακά: 506  
 τῆς μητρὸς ἡ παῖς: 224  
 τί δ' ἄλλο φωνὴ καὶ σκιὰ γέρον ἀνήρ::  
 274  
 τί πρὸς τὸν Ἑρμῆν: 656  
 τί τὸν φεύγοντα διώκεις: 248  
 τίκτει κόρος ὕβριν: 52, 80, 82, 227, 769-  
 74, 991  
 τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι: 52, 69, 83  
 Τιτανῶδες βλέπει: 518  
 τὸ δ' εὐτυχεῖν, τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε  
 καὶ θεοῦ πλέον: 819-20, 899, 903, 931,  
 937, 940, 961, 962, 966, 974, 981, 995,  
 1001, 1005, 1017, 1027, 1045, 1048,  
 1068, 1079, 1090, 1091  
 τὸ ἔλος πρίασθαι καὶ τοὺς ἄλας: 116  
 τὸ καλὸν φίλον ἐστί: 50, 61, 64, 81  
 τὸ κηδεῦσαι καθ' ἑαυτὸν ἀριστεύει  
 μακρῶ: 120  
 τὸ κύκνειον (ἄσμα / μέλος) (ἀείδειν):  
 353-70

τὸ κυνὸς κακὸν ὅς ἀπέτισεν: 343  
 τὸ τρίτον τῷ σωτήρι: 55, 321, 323-30,  
 345-51, 558, 667, 805, 832, 849, 886, 898,  
 902, 930, 934, 937, 939, 940, 953, 954,  
 959, 963, 964, 966, 967, 974, 981, 1004,  
 1012, 1022, 1030, 1036, 1038, 1039,  
 1042, 1045, 1057, 1064-66, 1067, 1076,  
 1087  
 τοιγάρ: 55  
 τοιγαροῦν: 55  
 τοιγάρτοι: 55  
 τοίνυν: 55  
 τοῖς κακοῖς τρεῖς τὰ κακά: 329, 343  
 τοῖς σαυτοῦ πτεροῖς ἤλωσ: 491  
 τὸν εὐτυχοῦντα πάντ' ἐπίστασθαι κα-  
 λῶς: 123  
 τὸν κολοφῶνα τῇ σοφίᾳ / τῷ λόγῳ ἐπι-  
 τιθέναι / ἐπάγειν: 342  
 τὸν ξύοντα δ' ἀντιξύειν: 474  
 τὸν φιλέοντα φιλεῖν: 485, 722, 821, 825-  
 26  
 τότε ἄσσονται κύκνοι, ὅταν κολοιοὶ σιω-  
 πήσωσι: 359  
 τοῦ πατρὸς ὁ παῖς: 224  
 τοῦ πατρὸς τὸ παιδίον: 106, 224  
 τοὺς φίλους ἐν τοῖς κακοῖς χρὴ τοῖς  
 φίλοιςιν ὠφελεῖν: 121  
 τοῦτο κὰν παῖς γνοίη: 791, 839  
 τράπεζα Συβαριτική: 124, 496  
 τρία κάππα κάκιστα: 329, 343  
 τρικυμία κακῶν: 329, 343, 849  
 τρεῖς ἐξ (βάλλειν) | (ἡ) τρεῖς ἐξ ἡ τρεῖς  
 κύβοι / κύβους / οἶνας: 13, 118, 131,  
 141-49, 141-54, 179, 328, 728, 897, 900,  
 916, 930, 931, 934, 935, 937, 939, 941,  
 953, 955, 960, 963, 966, 975, 982, 1010,  
 1021, 1030, 1033, 1037, 1045, 1051,  
 1052, 1112  
 τρίτος σωτήρ: 327, 346, 667-70, 729, 899,  
 903, 930, 934, 937, 940, 954, 964, 966,  
 976, 982, 987, 1009, 1018, 1030, 1037,  
 1046, 1049, 1094  
 τρίτος χειμῶν: 329, 848-50, 899, 903, 930,  
 933, 937, 941, 952, 964, 966, 975, 982,

987, 1009, 1018, 1030, 1036, 1046, 1049, 1094  
 τρίτου κρατήρος ἐγεύσω: 832  
 τρόπος Εὐριπος: 693  
 τρυγόνος λαλίστερος: 828  
 τύμμα τύμματι τεῖσαι: 350, 378, 379, 390, 898, 903, 930, 931, 935, 936, 940, 956, 957, 974, 981, 994, 1002, 1005, 1006, 1012, 1016, 1028, 1045, 1061-62, 1075, 1078, 1079, 1087, 1089  
 τυφλὸς παρὰ κωφὸν λαλεῖν: 546  
 τύχη Εὐριπος: 693  
 Τύχη τυφλή: 55  
 τῷ πάθει μάθος: 7, 10, 13, 127, 181-218, 222, 250, 254, 263, 349, 384, 390, 461, 598, 734, 897, 901, 908, 930, 936, 940, 946, 947, 955, 961, 962, 965, 967-69, 973, 981, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000, 1004, 1015-16, 1029, 1032, 1045, 1048, 1049, 1081-82, 1106, 1110, 1113, 1115  
 τῶν τριῶν κακῶν ἓν: 329  
 ὕβρις ὕβριν ἔτικτε καὶ ψόγος ψόγον: 771  
 Ὑλαν κραυγάζειν: 553  
 ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα: 655  
 ὑπέρω ὕδωρ πλήττει: 552, 599  
 ὑπὸ παντὶ λίθῳ σκόρπιος ((καθ)εὔδει): 45-48, 81, 222  
 ὕς λουσαμένη εἰς κύλισμα βορβόρου: 708  
 ὕς τὴν Ἀθηναῖαν: 460  
 φαίνεται καὶ τοῦτο τυφλῷ: 117  
 φεύγοντας ἄνδρας ἐλπίδας σιτουμένους: 72, 123, 124, 130, 403, 423, 898, 901, 910, 917, 918, 930, 934, 935, 937, 940, 943, 959, 965, 974, 982, 988, 995, 1002, 1005, 1012, 1028, 1035, 1038, 1040, 1045, 1058, 1061, 1071, 1077, 1079, 1080, 1090

## Del latín

Ab alio exspectes alteri quod feceris: 40, 474

Φιλίππου Ἀλεκτροῦν: 817  
 φίλου κακῶς πράξαντος ἐκποδὼν φίλοι: 189  
 φοινίκων αὐθις ἐπιθυμεῖ: 189, 199  
 φρόνημα μέγα καὶ ῥώμην ἔχων εἰς εὐτυχὲς τέλος: 310  
 φρουρᾶς ἄδει: 740  
 Φρυξ ἀνὴρ πληγεὶς ἀμείνων: 188, 200  
 φωνὴ καὶ σκιὰ γέρον ἀνὴρ: 119  
 φῶς ἀγαθόν: 229  
 ‘χαῖρε, φίλον φῶς’, γραῦς <εἶπε> ἐθέλουσα ἀκολασταίνειν γυμνὴν, ἵνα μὴ τὴν ῥακίωσιν τοῦ σώματος ἐλέγχῃ {τοῦτο εἶπε}: 64  
 Χαῖρε: 229  
 χαλεπὰ τὰ καλά: 50, 54, 58, 61, 64, 72, 73, 74, 81, 88, 94, 116, 123  
 χειμῶν / ἄνεμος ὀρνιθίας: 64  
 Χῖος παραστὰς Κῶν οὐκ ἐάσω: 148  
 χρήματα χρήματ’ ἀνὴρ: 89  
 χρόνος καθαίρει πάντα γηράσκων ὁμοῦ: 899, 903, 907, 931, 937, 940, 947, 958, 959, 961, 964, 974, 982, 988, 995, 1002, 1019, 1020, 1027, 1046, 1059, 1070, 1079, 1095, 1112  
 ψυχὴ Εὐριπος: 693  
 ψύχος [ψῦχος?] φυγὼν εἰς βόρβορον ἔπεσον: 708  
 ὠδίνειν ὄρος, εἶτα μὴν ἀποτεκεῖν: 120  
 ὦν κατέφαγες, ἀποδώσεις πλείονα: 474  
 (ὥς) αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὥς / πρὸς τὸν ὁμοῖον: 52, 82, 119, 127, 782  
 ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ: 675, 693  
 ὥσπερ ὁ τῆς κυνὸς ἀμαρτῶν τῷ λίθῳ καὶ τὴν μητρυιὰν πατάξας «οὐδ’ οὐτως», ἔφη, «κακῶς»: 64

ad Kalendas Graecas: 243  
 aequa inicua: 434

alea iacta est<o>: 147  
 amicus amico: 825-26  
 aperite uiam: 655  
 auro carius: 827-28  
 aurora post noctem: 226  
 Avarus animus nullo satiatur lucro: 40  
 Bis uincit qui se uincit in uictoria: 785  
 bos in lingua: 174  
 caelum et terras miscere: 692  
 Calculus Minervae | Minervae suffragium: 888-91  
 Corruptio optimi pessima: 709  
 De nuce fit corylus, de glande fit ardua quercus: 824  
 Deo favente naviges vel vimine: 582  
 depellere a uia: 655  
 digna (atque) indigna (pati): 434, 435, 438  
 digna dignis: 372, 376  
 do ut des: 722  
 Dum spiro spero: 418  
 Dum uiuis, sperare decet: 418  
 E tenebris lux: 226  
 Experto credite: 200  
 Expertus metuit: 200  
 extra calcem decurrere: 646, 655  
 extra uagari: 656  
 facere uiam: 655  
 fanda nefanda: 434  
 ferrum et ignis: 778  
 Gallus in suo sterquilinio plurimum potest: 817  
 haeret in salebra: 536  
 Homo homini deus: 820  
 Iam uicti uicimus: 829, 861  
 ima summis miscere: 693  
 in cardine esse: 581  
 In laqueos quos posuere cadant!: 490, 861  
 in luto / caeno esse / haerere / haesitare / iacere: 535, 536  
 intercludere uiam: 655  
 iucundi acti labores: 776  
 iusta iniusta: 434  
 leonis catulum ne alas: 766  
 mare caelo confundere: 692  
 monstrare uiam: 655  
 Mortaleis pudore et iactura doctiores euadere: 200  
 Mulier recte olet ubi nihil olet: 513  
 narrare fabellam surdo: 553  
 ne extra oleas: 655  
 Nil nimis: 40  
 Nocumentum, documentum: 200  
 (per) fas (et) nefas: 434  
 Patria est ubicumque est bene: 419  
 Post gloriam inuidiam sequi: 785  
 Post nubila Phoebus: 226  
 praeccludere uiam: 655  
 Quae nocent, docent: 200  
 recta uia: 655  
 reducere in uiam: 655  
 Salve: 229  
 sequi coruos: 248  
 Sero sapiunt Phryges: 200  
 serpentem / colubrum in sinu fouere: 610  
 Sola auis in cauea melior quam mille uolantes | Est auis in dextra melior quam quattuor extra: 248  
 sternere uiam: 655  
 stultorum euentus magister est: 200  
 sua enim cuique prudentia deus est: 819  
 suadere surdis: 553  
 surdis / -o canere: 550, 553  
 sursum (ac) deorsum: 693  
 susque deque: 693  
 tamdiu discendum est quamdiu vivas: 758  
 Tandem fit surculus arbor: 824  
 tota erras uia: 652  
 uelis nolis: 434  
 uerba uolant, scripta manent: 243  
 uiperam in sinu / sub ala nutrire: 609  
 ultro citro: 693  
 Vespere laudatur dies: 306  
 Vsu peritus hariolo ueracior: 200

## Del español

- A aquel alabar debemos de cuyo pan comemos: 438
- A asno rudo, aguijón agudo: 401
- A buen entendedor, pocas palabras bastan: 37, 57, 79, 133, 231
- A buen hambre no hay pan duro: 37
- A buey harón, poco le presta el aguijón: 401
- a caballo entre: 581
- A Dios rogando, y con el mazo dando: 294, 621
- a esotra / a la otra puerta <llama>: 550
- a fuerza de: 26, 34
- a hurtadillas: 19, 22, 23
- a la chita callando: 24, 25, 34
- A la corta o a la larga, el que no logra poco le falta: 249
- a la francesa: 22, 34
- A la fuerza ahorcan: 401
- a la inglesa: 22, 34
- a la larga: 27
- A la mujer y a la burra, cada día una zurra: 29, 39
- A la tercera va la vencida | La tercera es la vencida: 323, 328, 329, 558
- a las claras: 22
- A las diez, en la cama estés (y, si es antes, mejor que después): 4, 28
- a las duras y a las maduras: 438
- A lo hecho, pecho: 29, 460
- a lo mejor: 22, 26
- No es mucho lo posible hacer: 249
- a más no poder: 26
- A palabras necias, oídos sordos: 553
- A par de la víbora, no hay sueño seguro: 618
- A pasito de gallina, llegó a Roma mi vecina: 249
- A quien dan no escoge: 133, 134
- A quien madruga, Dios le ayuda: 228
- A río revuelto, ganancia de pescadores: 709
- abrigar esperanzas: 34, 414
- ¡Acabáramos!: 23
- Agua vertida, no toda cogida: 696
- al buen tuntún: 24
- Al mal tiempo, buena cara: 460
- Amanecerá, y Dios dará: 228
- ¡Ancha es Castilla!: 26
- Antes de que acabes, no te alabes: 293, 303, 306
- Antes doblar que quebrar: 401
- Año de nieves, año de bienes: 57
- aprender la lección: 201, 215
- aprisa: 22
- armar(se) la marimorena: 26
- arriba (y) abajo: 693
- Asno cojo, cuando duda, corre con el aguijón: 401
- asustarse hasta de su sombra: 275
- Barba pone mesa, que no pierna tesa / que no brazo ni pierna: 845
- beber como un cosaco: 37
- Bien está lo que bien acaba: 774
- Brasa trae en su seno la que cría hijo ajeno: 618
- ¡Buenos días nos dé Dios!: 229
- ¡Buenos días!: 29, 31, 34, 229
- cabeza de turco: 25, 929, 985
- Cabeza que no habla, dígola calabaza: 169
- Cada gallo canta en su muladar: 817
- cada quisque: 26
- cada uno: 26
- caer en la propia trampa: 490, 861
- caer gordo: 25
- cantar las cuarenta: 103, 148
- cara a cara: 35
- Casamiento y mortaja del cielo baja(n): 595
- chivo expiatorio: 24
- clavar los ojos: 35
- cocear el aguijón: 400
- colmo de males: 342
- comérsele [a alguien] la lengua el gato: 171, 172, 175

como anillo al dedo: 572  
 Como dijo Cervantes, 'Gente de pueblo,  
 gente ignorante': 102  
 como quien oye llover: 552  
 Con el tiempo y una caña: 249  
 con la ayuda de Dios: 840  
 Con maricones y putas no te metas a dis-  
 putas: 120, 388  
 Con pacencia y del moral, se haze seda:  
 249  
 Con pan y vino se hace camino: 222  
 Con tiempo y paciencia, la hoja del árbol  
 se convierte en seda: 249  
 confundir el culo con las témporas: 693  
 costar un ojo de la cara: 24  
 Cría cuervos (y te sacarán los ojos): 618,  
 619  
 criar / alimentar / calentar la / una sierpe  
 / serpiente en el seno / regazo: 609  
 Cuando las barbas de tu vecino veas  
 pelar / cortar, pon las tuyas a remojar:  
 29, 36, 133  
 cuando las ranas críen pelo: 548  
 Cuando no despegas sus labios, no se di-  
 ferencia el tonto del sabio: 169  
 dar / tomar de su [mi, etc.] propia medi-  
 cina: 340  
 Dar coces contra el aguijón es poca dis-  
 creción: 401  
 dar pena: 27  
 dar un paseo: 27  
 dar una charla: 27  
 Dar una puñada en el cielo: 401  
 darse cuenta: 27  
 darse prisa: 27  
 De ahí no pasa: 29  
 de armas tomar: 24  
 de arriba abajo: 692, 693  
 de buena mañana: 229  
 de hombre a hombre: 836  
 De ilusión también se vive: 418  
 de la cáscara amarga: 25, 34  
 De la noche a la mañana, el viento y los  
 hombres se cambian: 226  
 de lo lindo: 26  
 de manera que: 26, 34  
 de mírame y no me toques: 25  
 De nuez chica, gran árbol de noguera:  
 824  
 de par en par: 35  
 De tal palo, tal astilla: 37, 224  
 debajo de: 22  
 decirlo a los cuatro vientos: 552  
 Del dicho al hecho, hay un trecho: 29  
 deprisa: 34  
 Desafortunado en el juego, afortunado  
 en amores: 148  
 Desespere de esperança el que ventura  
 no alcança: 133  
 diálogo de sordos: 553  
 Dios dirá: 840  
 Donde fueres, haz lo que vieres: 29  
 ¿Dónde irá el buey que no are?: 29  
 Donde las dan, las toman: 474  
 Donde manda patrón, no manda mari-  
 nero: 406, 436  
 Donde menos se espera, salta la liebre: 40  
 Donde se come no se caga: 708  
 echar perlas a los cerdos: 552, 707  
 echar una cana / canita al aire: 25  
 echar una mano: 38  
 El amo no siempre tiene razón, pero es el  
 amo: 438  
 El buen chapín y el buen marido sacan el  
 pie del lodo: 534  
 El buey caderudo y ancho de lomo, saca  
 la pata a sí y a su amo del lodo: 534  
 el canto del cisne: 353  
 El conejo ido, y el consejo venido: 31  
 el cuento de la lechera: 417  
 El dinero no da la felicidad: 302  
 El escarmentado, bien conoce el vado:  
 200  
 El hambre aguza el ingenio: 134  
 El hombre propone, y Dios dispone: 107  
 el huevo de la serpiente: 625  
 El loco, por la pena es cuerdo: 200  
 El mal o el bien, pa' el amo es: 438  
 El muerto al hoyo y el vivo al bollo: 597,  
 1100

El ojo del amo engorda el caballo: 846  
 El que espera desespera: 134  
 El que ha de servir, ha de sufrir: 438  
 El que hace la ley hace la trampa: 40, 41  
 El que la hace la paga: 340, 451  
 El que la sigue la consigue: 248  
 El que no corre, vuela: 31  
 empezar con buen pie: 534  
 empezar la casa por el tejado: 37, 38, 80  
 empinar el codo: 19, 24, 37  
 En abril, aguas mil: 94, 134  
 En cien años, todos calvos: 31  
 en el filo de una espada: 582  
 En la vida la mujer tres salidas ha de hacer: cuando se casa; a misa; a la sepultura: 844  
 En lo que no entiendas, freno a tu lengua: 168  
 En lo que no te toca, punto en boca: 168  
 en teoría: 35  
 en un periquete: 24  
 encima: 26  
 Enemistad entre parientes, pasa a los descendientes / dura largamente: 134  
 Engreydo como gallo en cortijo: 817  
 enseguida: 22, 26, 34  
 error garrafal: 34  
 escarmentar en cabeza ajena: 197, 200  
 escupir al cielo: 401  
 Escupir contra el viento, vano intento: 401  
 Ése es tu enemigo, el de tu oficio: 133, 134  
 esperar sentado: 417  
 estar en la cuerda floja: 568, 582  
 estar fuera de lugar: 656  
 estar fuera de sí / de sus casillas: 656  
 estar ido / pirado: 656  
 estirar la pata: 25  
 Gallo que no canta, algo tiene en la garganta: 169  
 Gato escaldado del agua fría huye: 199  
 Ha pasado un ángel: 172  
 Hable bien el que sabe, y el que no, échese la llave: 168  
 hacer caso: 27  
 hacer la vista gorda: 813  
 hacer leña del árbol caído: 780  
 hacer luz de gas: 580  
 (Hasta mañana) si Dios quiere: 840  
 Hasta el fin nadie es dichoso: 303  
 Haz bien, y no mires / cates a quién (haz mal, y guarte): 474, 722  
 Haz lo que tu amo te manda, y siéntate con él a la mesa | Sé, mozo, bien mandado, y comerás a la mesa con tu amo | Mozo que bien obedece, come con su amo cuanto le apetece: 435, 436, 438  
 Haz mal, espera otro tal: 474  
 Hijo no tenemos, y nombre le ponemos: 306  
 ¡Hola, pajarito sin cola!: 36  
 Hoy por mí, (y) mañana por ti: 103  
 (ir / marchar) viento en popa: 34, 841  
 ir por lana y salir trasquilado: 491  
 irse por los cerros de Úbeda: 656  
 írsele [a uno] la olla / la pinza: 656  
 Juego, mujeres y vino sacan al hombre del buen camino: 148  
 La cabra tira al monte: 39  
 La cítola es por demás cuando el molinero es sordo: 553  
 La codicia rompe el saco: 132, 134  
 La esperanza es lo último que se pierde: 418  
 La experiencia es la madre de la ciencia: 200, 215, 227  
 la gota que colma el vaso: 339  
 La imaginación al poder: 31  
 La letra con sangre entra: 200  
 La más ruin oveja se ensucia en la colodra: 708  
 La mujer, en casa, y con la pata quebrada: 844  
 La procesión va por dentro: 172  
 la prueba del algodón: 31  
 La víbora y la mujer tiene la ponzoña en la boca: 618  
 Lágrimas quebrantan / ablandan peñas: 599  
 las caza al vuelo: 249



levantarse con el pie izquierdo: 534  
 Limando una viga, se hace una aguja: 249  
 Lo poco agrada, lo mucho enfada: 932  
 Lo que ha de ser forzado, más vale que sea de grado: 401  
 Lo que hay es lo que hay: 840  
 Lo que pasó, pasó: 840  
 Los caminos del Señor son inescrutables: 840  
 Los niños y los locos dicen las verdades: 246  
 machacar en hierro frío: 552, 599  
 ¡Maldita sea!: 29  
 ¡Maldita sea mi / tu / su estampa!: 31  
 mandar a la porra: 55  
 Mariconadas, las justas: 35  
 más . . . que yo qué sé: 26  
 más agujeros que un colador: 779  
 Más claro, agua: 35  
 más feo que pegarle a un padre: 471  
 más feo que Picio: 495, 506  
 más largo que un día sin pan: 26  
 Más sabe el diablo por viejo que por sabio: 200  
 Más se perdió en Cuba: 29, 31  
 más sordo que una tapia: 552  
 Más tiran dos tetas que dos carretas: 107  
 Más vale llegar a tiempo que ser convidado: 1099  
 Más vale pájaro en mano que ciento volando: 29, 32, 62, 245, 248, 249  
 Más vale una aguijonada, que dos arres: 401  
 matar dos pájaros de un tiro: 25  
 mear fuera del tiesto: 656  
 medio: De Dios el medio: 884  
 Menos es torcer que quebrar: 401  
 meter el pie en el plato: 534, 537  
 meter la pata: 534, 536  
 Mi más sentido pésame: 29, 31, 32  
 mi menda: 26  
 Mientras hay vida hay esperanza: 418  
 morder la mano que da de comer: 619  
 morderse la lengua: 168, 169

Muchos golpes derriban un roble: 248  
 Muera el gato / la gata / Marta, (y) muera hartos / -a: 133, 134  
 Nadie diga mal del día hasta que sea pasado: 231  
 Ni como anochece amanece, ni como amanece anochece: 226  
 ni más ni menos: 23, 26, 27, 35, 36  
 (no) cantar victoria: 306  
 No abro aunque venga el lucero del alba con una torta en la mano: 228  
 no decirlo a los sordos: 553  
 No era nada lo del ojo —y lo llevaba en la mano.: 28  
 No es oro todo lo que reluce / relumbra: 29, 79, 1099  
 no estar en sus cabales: 656  
 No hay mal sin pena ni bien sin galardón: 474  
 (No hay noche vacía :) cada noche pare un día: 224, 226  
 No hay peor astilla que la de la misma madera: 134  
 No hay que ser un Séneca...: 791  
 No la hagas y no la temas: 474  
 no ser ni la sombra de lo que era: 274  
 no tener pelos en la lengua: 171, 172  
 Noche tinta, blanco día: 226, 227  
 nos han de oír / nos oirán los sordos: 553  
 O sirve como siervo o huye como ciervo: 438  
 ojo de buey: 34  
 Ojo por ojo ((y) diente por diente): 30, 35, 340, 375, 451, 466, 468, 475  
 otro gallo me cantara: 26, 34  
 p(ara) arriba (y) p(ara) abajo: 693  
 pagar con la misma moneda: 474, 491, 861  
 pagar los platos rotos: 25  
 Pájaro que vuela, a la cazuela: 249  
 Palabra dicha, boca cosida: 168  
 ¡Para el carro!: 656  
 paso a paso: 35  
 pdar pena: 27  
 pedir la luna: 248

Pelillos a la mar: 34  
 perder el hilo: 656  
 Piedra sobre piedra, a las nubes llega:  
 249  
 Pies, ¿para qué os quiero?: 29  
 pisar el sol: 248  
 Poco a poco se anda todo: 249  
 (poner / estar) (todo) patas arriba: 684,  
 685, 693  
 poner pies en polvorosa: 533, 534  
 por fas y por nefas: 438  
 por las buenas o por las malas: 438  
 por más que: 26  
 por un oído le (te / me etc.) entra, y por  
 el otro le (te / me etc.) sale: 553  
 Potros cayendo y mozos perdiendo van  
 asesando: 200  
 probar suerte: 817  
 ¿Qué haces, viejo? –Hijos huérfanos: 28  
 [–¿Qué has dicho?] –Que por la tripa te  
 corre un bicho: 36  
 Querer es poder: 248  
 Quien a buen árbol se arrima, buena  
 sombra le cobija: 37, 80  
 Quien a hierro mata, a hierro muere: 474  
 Quien al cielo escupe, en su cara le cae:  
 401  
 Quien canta, su mal espanta: 34, 37, 740,  
 932  
 Quien lazo me armó, en él cayó: 490, 861  
 Quien mea contra el viento, se moja la  
 camisa: 401  
 Quien ríe el último, ríe mejor: 306  
 Quien siembra vientos, recoge tempesta-  
 des: 474  
 Quien sigue la liebre, ése la prende: 249  
 Quien tal hace, que así lo pague: 474  
 Quien tal hace, tal prenda: 474  
 Quien tal hizo, tal haya: 474  
 ¡Quién te ha visto y quién te ve!: 36  
 Quien tiene orejas, oya: 813  
 quieras que no: 438  
 Rasura de pronto y lágrimas de mujer,  
 no hay que creer: 37  
 Regala a la gata, y te saltará a la cara: 619

sacar el pie / la barba del lodo: 534, 535  
 sacar el pie del tiesto: 534  
 sacar un pie del lodo y meter otro: 534  
 salir del lodo y caer en el arroyo: 534  
 santo y seña: 25  
 (el refrán que dice) ser peor de todo la  
 enemistad encendida entre parientes:  
 133  
 ser un pájaro de mal agüero: 34  
 ser uña y carne: 52  
 Si buena me la dices, buena te la torno:  
 474  
 Si buena me la hizo, buena me la paga:  
 474  
 Si quieres ser Papa, pónitelo en la testa:  
 249  
 Si te he visto, no me acuerdo: 29, 31, 32,  
 34, 37  
 Siéntate a esperar y verás pasar el  
 cadáver de tu enemigo: 30  
 Sin alas con que alear, ¿cómo pretendes  
 volar?: 248  
 sin embargo: 26  
 sin más: 26, 27  
 Sirve como criado si no naciste amo: 438  
 tal vez: 22, 26  
 Temas hay de gavián, que está cocido y  
 quiere volar: 248  
 tener la lengua suelta: 175  
 tener más paciencia que el santo Job: 37  
 tener pájaros en la cabeza: 417  
 tentar al diablo: 985  
 tirar piedras contra su propio tejado: 401  
 to' quisqui: 26  
 tocar madera: 230  
 Todos los hombres son iguales: 35  
 toma y daca: 640  
 tomar el pelo: 23, 24, 25, 34, 36  
 tomar las de Villadiego: 37  
 Traígola el agua y hágola el lodo, que  
 esclavo lo haría todo: 438  
 Tras la tempestad viene la calma: 782  
 un burro volando: 248  
 Un candado para la bolsa, y dos para la  
 boca: 168

Un día es un día: 34, 35  
 Un punto para la ropa, y cuatro para la boca: 168  
 Una aguja para la bolsa, y dos para la boca: 168  
 Una gotera de agua menuda deshace la piedra más dura: 248

Una mano lava la otra: 722  
 ¡Vete a la porra!: 55  
 Vive rápido, muere joven, y tendrás un bonito cadáver: 307  
 ¡Voto a bríos!: 26  
 Y tú, que lo veas: 29  
 Y yo soy cura: 243, 760

### **Del italiano**

A chiagne' 'u morte so' lacreme perze: 600  
 A fiume torbido, guadagno di pescatore: 711  
 allevarsi la serpe in seno: 610  
 Anche l'albero più grande fu da principio un arboscello: 826  
 Avanti la morte non lice chiamar alcun felice: 305  
 Chi beve alla palude è soggetto a beber fango: 710  
 Chi la fa l'aspetti: 476  
 Come farai l'avrai: 476  
 Danno fa far senno: 200  
 di buon mattino: 231  
 di buon'ora: 231  
 Dopo la pioggia viene il sereno: 784

È meglio piegare que rompere: 403  
 essere nella merda: 710  
 Il bue ha la lingua grossa, e non può parlare: 172  
 La terza volta è quella buona: 331  
 Molte volte i nocumenti sono agli uomini documenti (toscano): 200  
 Non lodare il bel giorno innanzi sera: 308  
 Nutri la serpe in seno, ti renderà veleno: 618  
 parlare / predicare ai sordi: 554  
 pescare nel torbido: 711  
 pisciare contro le ortiche: 403  
 Quercia cresce da piccola ghianda: 826  
 Se vuoi vivere contento, non pisciare contro vento: 403  
 sul filo del rasoio: 581

### **Del francés**

A dur âne, dur aiguillon: 401  
 (À) la troisième c'est la bonne: 329  
 à raison ou à tort: 434  
 Après la pluie, le beau temps: 782  
 avoir prise sur quelqu'un: 856  
 Bon jour!: 229  
 de bonne heure: 229  
 de fond en comble: 693  
 de haut en bas: 693  
 Dommage rend sage: 200  
 donner prise sur soi: 856  
 Fais ce que veut ton maître, puis assieds-toi à sa table: 438

L'eau trouble est le gain du pêcheur: 709  
 les quatre fers en l'air: 693  
 Loue le beau jour au soir et la vie à la mort: 303  
 Mieux vaut plier que rompre: 401  
 Moineau in main vaut mieux que pigeon qui vole: 248  
 nourrir / rechauffer un serpent dans son sein: 609  
 sens dessus dessous: 693  
 sur le fil du rasoir: 580

## Del inglés

- a cold day in hell: 243  
A fool and his money are soon parted: 44  
Absence makes the heart grow fonder: 110  
Adversity is the school of wisdom: 200  
Adversity makes a man wise, not rich: 200  
After a storm comes a calm: 782  
All's well that ends well: 774  
bags of luck: 342  
Better bend than break: 401  
Coffee boiled is coffee spoiled: 44  
Don't bargain for fish which are still in the water: 306  
Don't count your chickens before they are hatched: 306  
Don't sell the skin till you have caught the bear: 306  
Evil doers are evil dreaders: 474  
Good morning!: 229  
I have saved / kept the bird in my bosom: 622, 627  
Ilka cock craws loodest on his ain midden (escocés): 817  
It's good fishing in troubled waters: 709  
kick the man who's down: 780  
learn one's lesson: 201  
learn your lesson: 815  
Like mother like child in beauty: 224, 225  
Look before you leap: 802  
Mud chokes no eels: 709  
Muddy springs will have muddy streams: 708  
muddy the waters: 709  
muddy waters: 709  
nourish / cherish a snake / serpent / viper in one's bosom: 609  
of course: 656  
One bird in the hand is worth two in the bush: 248  
over hill and dale: 693  
Pigs might fly: 248  
Praise a fair day at night: 306  
preach to deaf ears: 553  
put one's foot in it: 537  
razor's edge: 580  
right or wrong: 434  
Right or wrong, my country: 438  
Sauce for the goose is sauce for the gander: 44  
Stuff a cold and starve a fever: 591  
talk to the wind: 553  
The black ox has not trod on his foot: 174  
The third time is never like the rest: 329  
The third time pays for all: 329  
Third time lucky: 329  
Tit for tat: 451, 474  
to eat salt with: 340  
tongue's nailed down, my: 175  
topsy-turvy: 685, 693  
up and down: 693  
upside down: 693  
What goes around comes around: 474  
wild goose chase: 248

## Del alemán

- auf (des) Messers Schneide: 580  
auf und ab, hin und her (gehen): 693  
Bei großen Herren muss man fünf gerade sein lassen: 438  
Beim dritten Mal klappte es endlich: 329  
Besser ein Vogel in der Hand, als zehn über Land: 248  
Durch Schaden wird man klug: 200  
Einde wel, alles wel: 774, 775  
eine Schlange am Busen nähren: 609  
(es geht alles) drunter und drüber: 693  
im Gutten oder im Bösen: 434  
in troebel water visschen: 709  
in trüben (Wassern ist gut) fischen: 709

koste es, was es wolle: 434  
 Lieber biegen als brechen: 401  
 Man muss den Tag nicht vor dem Abend  
 loben: 306  
 Morgenstunde hat Gold im Munde: 164,  
 228  
 Nach Regen kommt Sonnenschein: 782

Ochs auf der Zunge, Ein: 174  
 so oder so: 434  
 Wer eine Schlange aufzieht, wird mit  
 Gift belohnt: 617  
 Wie man in den Wald hineinruft, so  
 schallt es heraus: 475  
 zu guter Zeit: 229

### Del griego moderno

ἄνω-κάτω: 685  
 Ἀφού την έπαθε η γριά, έβαζε τὸ  
 μάνταλο: 200  
 Εἰς κουφοῦ θύραν ὅσα θέλεις κρᾶζε  
 (bizantino): 553  
 ἐπὶ ξυροῦ ακμῆς: 580  
 Ἔσκαψε λάκκο γι' ἄλλον, καὶ ἔπεσεν ὁ  
 ἴδιος: 490  
 έτρεφα / ζεσταίνω / έχω στο κόρφο μου  
 (ένα / το) φίδι: 609  
 Μαλώνουν για το ίσκιο του γαιδάρου:  
 273  
 Μετά τη μπόρα έρχεται η γαλήνη: 782  
 Μην εμπιστευτεῖς το φίλο σου και πεις  
 το μυστικό σου, μαύρο φιδάκι σ'  
 έφαγε κι ας είναι κι αδελφός σου:  
 623  
 Μην επαινέσεις την αρχή, αν δεν δεις  
 το τέλος: 306

Μόνο τὸ κάνεις, διπλὸ τὸ λαβαίνεις:  
 474  
 Ὅποιος παθαίνει ένα, δασκαλεύει  
 εκατό: 200  
 Ὅτι έκαμες, λαβαίνης, Ὅτι κάμης, θα  
 σου κάμουν: 474  
 Ὅτι κάμης, θα σου κάμουν κι ένα  
 περιπάνω: 474  
 Πάθει μάθος: 200  
 στην κόψη του ξυραφιού: 580  
 Στου κουφοῦ την πόρτα ὅσο θέλεις  
 βρόντα: 553  
 Τα παθήματα μαθήματα: 200  
 Το / Ο πάθος (γίνεται) μάθος: 200  
 Τὸ ποιήσεις, πάθης καὶ ἄλλο περισσό-  
 τερον: 474  
 τοῦ κάκου κλάνεις τοῦ κουφοῦ: 553  
 τρέμει σὰν πουλλὶ πὰς στὸ βεργί: 799  
 Τρίτη και καλύτερη: 329

### De otras lenguas

bantú (en trad. inglesa): To marry is to  
 put a snake in one's handbag: 618  
 catalán: No es pot dir blat, que no sia al  
 sac i ben lligat: 306  
 danés: een dubbeltje op zijn kant: 580  
 gallego: Non digas 'pillei o gato' mentres  
 non o teñas no saco: 306

húngaro: Borúra derű: 782  
 portugués: À terceira é de vez: 329; En  
 quanto não acabes, não te gaves: 303;  
 Na água revolta, pesca o pescador: 709  
 ruso: Puganaya vorona kusta boitsa: 799  
 vasco: Bi ezkeru, hiru seguru: 329; Ibai  
 nahasia, arrantzaleen irabazia: 709